

# La investigación en trabajo social

José Paulo Netto

Myrian Veras Baptista

João Antonio de Paula

Alba María Pinho de Carvalho

Irllys Barreira

Ana María Quiroga Fausto Netto



**Alaets -  elats**

*La investigación en trabajo social/José Paulo Netto... (etal.). -Lima:CELATS-ALAETS, 1992. (Serie Materiales de Enseñanza.)*

**ISBN 84-89298-25-4**

*1. Trabajo Social - América Latina. 2. Formación Profesional - Trabajo Social. 3. Metodología - Trabajo Social. I. Netto, José Paulo.*

Es una publicación del Centro Latinoamericano de Trabajo Social (CELATS) y de la Asociación Latinoamericana de Escuelas de Trabajo Social (ALAETS)

CONSEJO DIRECTIVO DEL

CELATS Ma. Lorena Molina Molina

(Costa Rica) Arturo Tramontín Q.

(Venezuela) Carlos Ramírez

(Guatemala) Luz Marina Villa de

Yarce (Colombia) José Bohanerges

Mejía (Honduras) Patricia Quintero E.

(Ecuador)

DIRECTORA

Patricia Quintero

E.

COMITÉ EDITORIAL

Patricia Quintero E.

Ella Carrasco Norma

Rottier H.

Traducción: Alejandrino Maguiña L

ISBN84-89298-25-4

**Diseño de carátula:** Arq. Carlos Tovar

## ÍNDICE

	Pag.
• <b>Presentación</b>	5
• <b>Prólogo</b>	7
• <b>La Controversia Paradigmática en Ciencias Sociales</b>	13
<i>José Paulo Netto</i>	
• <b>La Producción del Conocimiento en Marx</b>	25
<i>Joao Antonio de Paula</i>	
• <b>La Producción del Conocimiento Social Contemporáneo y su énfasis en el Servicio Social</b>	55
<i>Myriam Veras Baptista</i>	
• <b>La Investigación en el debate contemporáneo y el Servicio Social</b>	71
<i>Alba Maña Pinho de Carvalho</i>	
• <b>La Investigación en el debate contemporáneo y el Servicio Social</b>	101
<i>Yrlys Barreiros</i>	
• <b>Crisis –Conocimiento Social e Investigación en el contexto Latinoamericano.</b>	121
<i>Ana María Quiroga Fausto Netto</i>	



## PRESENTACIÓN

En los últimos años ALAETS-CELATS han venido propiciando un debate en el medio profesional, el mismo que llevó a considerar prioritario fortalecer la reflexión sobre la formación de los trabajadores sociales latinoamericanos.

La velocidad y complejidad de los cambios sociales en nuestro continente constituyen desafíos constantes en la búsqueda de alternativas viables y que guarden coherencia con las aspiraciones de nuestros pueblos. Una demanda de hoy es aportar a la educación de profesionales con una excelencia académica y un permanente compromiso social.

Es uno de nuestros retos y responsabilidades contribuir desde el ámbito universitario, a educar trabajadores sociales con sólidos conocimientos teóricos y metodológicos y al desarrollo de habilidades para el planteamiento de alternativas que apunten a la resolución de nuestros problemas, así como al planteamiento de acciones preventivas en un marco de aspiración para hacer realizables los derechos ciudadanos a una sociedad democrática, justa y equitativa.

Cuando en 1990 las Escuelas de Trabajo Social de Latinoamérica elaboraron el Diagnóstico de Trabajo Social en cada uno de sus países, coincidieron en la necesidad de fortalecer la reflexión, el intercambio y participación docente en relación a los siguientes temas, considerados como ejes en los procesos de formación profesional.

- Planificación y Evaluación Curricular
- Metodología del Trabajo Social
- Investigación en Trabajo Social
- Sistematización

- Políticas Sociales
- Administración del Bienestar Social
- La Formación de Postgrado en Trabajo Social.

A partir de estos temas se estimuló la elaboración de textos y la organización de Talleres con docentes universitarios de Brasil, Costa Rica, Chile, Colombia, Venezuela y el personal académico del CELATS. Estos trabajos que analizaron cada uno de los temas fueron debatidos en un encuentro latinoamericano convocado para el efecto con el tema "Formación Profesional de los Trabajadores Sociales en la Actual Coyuntura Latinoamericana", desarrollado en Lima, Perú, en noviembre de 1991 con el auspicio de la Fundación Konrad Adenauer.

El presente libro que se titula: "La Investigación en Trabajo Social" es un producto de ese esfuerzo conjunto de Unidades Académicas de Trabajo Social de la Asociación Brasileira de Escuelas de Servicio Social, ABESS, de ALAETS y CELATS. Esta edición tiene como propósito llegar a un número mayor de profesores universitarios que trabajan la temática, para que sirva de apoyo a su labor docente.

Con esta nueva serie de "Materiales de Enseñanza", ALAETS-CELATS esperan contribuir a satisfacer las aspiraciones de sus miembros y estimular a una permanente reflexión.

## PROLOGO

Este texto pretende rescatar y sistematizar parte del proceso vivido por la Asociación Brasileira de Escuelas de Servicio Social-ABESS, sobre la problemática de la investigación y la producción de conocimiento del Servicio Social y sus relaciones con la práctica profesional, tema central de las acciones desarrolladas por esta entidad el año 1991.

El debate y la realización de investigaciones en Servicio Social es en una preocupación constante y fundamental para la Asociación, lo cual se viene expresando en su trayectoria histórica y particularmente en la creación del Centro de Documentación e Investigación en Políticas Sociales y Servicio Social - CEDEPSS, organismo académico de ABESS, en el año 1987.

El CEDEPSS tiene el objetivo de incentivar y estimular la proyección y realización de investigaciones en Servicio Social como también recopilar y documentar las producciones realizadas en esta área.

En los últimos años, y a través de diferentes modalidades de trabajo, ABESS/CEDEPSS vienen debatiendo con los asistentes sociales del medio académico y, con las representaciones de las demás entidades de asistentes sociales del país los límites y los avances de investigación y producción de conocimientos en Servicio Social.

Los problemas de conocimiento, análisis e intervención en la realidad social se han venido constituyendo históricamente, en puntos importantes de discusión y acción profesional de los asistentes sociales. La formación de profesionales es un aspecto significativo de este debate en la medida que son las unidades de enseñanza un lugar privilegiado para captar las demandas del ejercicio profesional.

Sólo en tiempos recientes el Servicio Social incorpora estos problemas como una preocupación sistemática. Sólo en tiempos recientes las currículas de Servicio Social expresan desde su interior esta preocupación como algo propio, y asumido por los asistentes sociales/docentes a partir de la reforma curricular de 1982.

Los avances de investigación en Servicio Social son una exigencia puesta a la formación y al ejercicio profesional del asistente social. La producción de conocimientos desde lo real en que actúa, es una condición para abordar la realidad superando su mera apariencia, como también el empirismo y pragmatismo que históricamente marcaron a la profesión.

La base del rompimiento de una tradición espontaneísta volcada solamente a la apariencia, con un carácter finalístico, es inherente a la trayectoria histórica del Servicio Social; pasa por la comprensión efectiva de los procesos que determinan la propia naturaleza del conocimiento de lo social que la profesión incorpora.

Nuestra categoría tiene, en su trayectoria histórica, una serie de determinaciones que la vincularon de modo cercano a una práctica cotidiana poco alimentada por elementos provenientes de un proceso de reflexión teórica. Una práctica que ha sido producto de una determinada visión de ciencia, circunscrita a sí misma y que ha restringido sus posibilidades de conocimiento a meros instrumentos al servicio de la acción inmediata, en una comprensión bastante utilitarista. Las repercusiones de esta visión se perciben en la concepción e implementación de currículas para la formación de los asistentes sociales como también en la acción profesional concreta.

El documento que inicia este texto "La Controversia Paradigmática en las Ciencias Sociales" del profesor José Paulo Netto, rescata elementos para entender las diferentes corrientes de pensamiento que influenciaron

e influyen históricamente, de modo implícito o explícito, los procesos de formación profesional; es un desafío para los docentes preocupados con la formación de profesionales de Servicio Social.

No se puede pensar en producción de conocimientos y su expresión en la investigación social sin un esclarecimiento que recobre cada vez más la nitidez de las distintas posiciones teóricas, ideológicas, axiológicas y políticas que conforman las distintas vertientes del pensamiento social. Posiciones estas que reflejan al movimiento histórico de la sociedad en sus diferentes fuerzas sociales y que tienen expresión en la producción de conocimientos que emergen de dicha sociedad.

En la secuencia del texto, destaca la contribución del marxismo como "instrumento de crítica y también de autocrítica, de visualización y de superación de la realidad del mundo capitalista" recuperando las propias palabras del conferencista, profesor Joao Antonio de Paula en su exposición sobre "La producción de conocimientos en Marx".

Las reflexiones hechas en la conferencia sobre "La investigación en el debate contemporáneo y el Servicio Social" parten, de la exposición hecha por la profesora Alba Pinho de Carvalho sobre la crisis del marxismo intenta rescatar las nuevas perspectivas que se vienen presentando en el debate teórico-metodológico a través de las contribuciones de la crítica posmoderna a la razón científica y a la racionalidad técnica. La autora señala el significado que estas referencias pueden presentar a la reflexión actual del Servicio Social.

La profesora Irlis Barreira complementa la exposición anterior y busca indicar algunos énfasis del pensamiento social latinoamericano apuntando temáticas que fueron colocadas, en los últimos años, como desafíos a la investigación social en América Latina.

El acento puesto por el Servicio Social a la producción de conocimientos y el modo como la

profesión trabajó y trabaja esta cuestión, históricamente y hoy, constituyen el eje de preocupación de la exposición desarrollada por la profesora Myriam Veras Baptista sobre "La Producción de Conocimiento Social Contemporáneo y su énfasis en el Servicio Social".

El Taller de Investigación y Proyectos Sociales<sup>1</sup> amplía el proceso de reflexión realizado en el Brasil en diferentes eventos realizados el año 91. Dicho evento buscó de un lado, reflexionar sobre las relaciones entre el conocimiento social latinoamericano y los énfasis e impases que en cada momento de la historia reciente del continente marcaron al pensamiento social. De otro, se preocupó por enfocar la investigación en cuanto proceso de conocimiento y sus relaciones con la formación profesional en Servicio Social. (Ver "Crisis-Conocimiento Social e Investigación en el contexto Latinoamericano", exposición de la Profesora Ana María Quiroga Fausto Neto<sup>2</sup>). En este sentido la recuperación del pensamiento social se fundamenta en la concepción e íntima relación que el conocimiento tiene con los contextos históricos en el cual es generado. Además, buscaba identificar similitudes y el debate que las diferentes perspectivas de análisis de la realidad latinoamericana tienen en el contexto propio del desarrollo profesional.

Así, las reflexiones sobre los procesos de conocimiento, las crisis paradigmáticas, las nuevas perspectivas teóricas en debate, fueron enfocadas en este Taller desde el ángulo de su reflexión sobre la realidad latinoamericana.

Un segundo eje de análisis del Taller de Investigación y Proyectos Sociales propuso enfocar problemas y desafíos de la dimensión teórica y la práctica investigativa en la formación profesional del Servicio

---

<sup>1</sup> Realizado en Lima, Perú en Nov. de 1991 en los marcos del Seminario Latinoamericano "La formación de los Trabajadores Sociales en la actual coyuntura Latinoamericana" (nota del Editor).

<sup>2</sup> Nota del Editor.

Social. Se buscó reflexionar sobre la Investigación en cuanto proceso de relación teoría-realidad; de develamiento y conocimiento de la realidad social; de las concepciones (muchas veces distorsionadas) sobre una visión de investigación en del contexto profesional del Servicio Social.

Las reflexiones que aquí reproducimos colocaron innumerables inquietudes e intercambiaron elementos que hicieron avanzar la comprensión de la producción de conocimientos y su relación con la práctica profesional de los asistentes sociales, docentes de las Escuelas del Servicio Social del Brasil. A su vez, la realización del Taller sobre Investigación y Proyectos Sociales fue un espacio ampliado, a nivel latinoamericano en que estas cuestiones fueron compartidas y enriquecidas.

Esperamos que la socialización de los temas puestos al debate, contenidas en este texto, signifiquen una contribución al esclarecimiento de la acción del Servicio Social Latinoamericano.

Belo Horizonte, Noviembre 1991  
Consuelo Quiroga  
Directiva Nacional ABESS - Gestión 89/91



**CONFERENCIA  
LA CONTROVERSIA  
PARADIGMÁTICA EN  
LAS CIENCIAS SOCIALES\***

*José Paulo Netto\*\**

Mi primera palabra es de agradecimiento a los compañeros de ABESS por la invitación que me han hecho para abrir la discusión en esta XXVII Convención Nacional. Me siento honrado por la deferencia que me permite hacer la exposición de apertura, y gratificado por mi compromiso con la gestión de la directiva que ahora concluye, que fue, según mi opinión, muy destacada en la historia reciente de ABESS por su empeño en pluralizar el debate profesional.

La polémica sobre los paradigmas en las ciencias sociales -polémica que en realidad es muy compleja- aún no ha sido objeto de una reflexión explícita y sistemática en los foros nacionales del Servicio Social. Es saludable, pues, que comencemos por tematizar la polémica en una Convención que se va a centrar en la cuestión de la producción de conocimientos. Y, por eso mismo, me gustaría advertir a los compañeros que esta exposición -que no pretende ser una conferencia erudita-, busca, de modo intencionalmente esquemático, tan sólo ubicar algunos hitos que permitan levantar un mapa del terreno en el cual se plantea el debate, y que, seguramente, seguirá a lo largo de esta Convención.

Yo comenzaría por anotar que la controversia sobre la cuestión de los paradigmas, hoy es consensualmente

---

\* Sobre la transcripción de la grabación de esta exposición, el autor preparó el presente resumen, y, para esta publicación, añadió las sugerencias bibliográficas pertinentes.

\*\* Doctor en Servicio Social, Profesor en la UFRJ y en la PUCSP.

considerada como una polémica significativa por los protagonistas académicos de la más diversa extracción. Hay aquí, casi unanimidad, sea tomando a los científicos sociales más consagrados, sea apoyándonos en los autores más jóvenes. Así es como un analista prestigiado como Octavio Ianni, y un pensador más joven, como Michel Zaidan Filho, presionan ambos en la misma tecla. El primero en un texto de 1990, "La crisis de los paradigmas en Sociología", sustenta que el debate es cada vez más central en la agenda de las ciencias sociales; y el segundo, en los ensayos de un año antes bajo el título "La crisis de la razón histórica", reconoce la crisis de los paradigmas en los estudios históricos. Sería fácil, además, recurrir a una larga lista de especialistas para sugerir que la problemática atraviesa todas las áreas del conocimiento sobre la sociedad.

Sin embargo, es necesario resaltar que la específica discusión sobre los paradigmas, en su origen más reciente, no fue desencadenada en el marco de las ciencias sociales. Antes, ella emergió al interior del debate que, imantado por la Física, repercutió en la elaboración de la llamada Nueva Filosofía de la Ciencia, obra -en escala diferencial- de los pos-popperianos, tales como Lakatos, Walins, Agassi, y del radicalismo Feyerabend\*.

Es en el ámbito de tal elaboración que, en 1962, Thomas Kuhn, en su célebre monografía "La estructura de las revoluciones científicas", conceptuó el paradigma como una "constelación" que "contiene globalmente leyes, teorías, aplicaciones e instrumentos" y que ofrece "un modelo que engendra una tradición particular de investigación científica", dotada de su "particular coherencia". Recurriendo a una analogía plástica, Kuhn sugiere que el paradigma es el conjunto de soluciones

---

\* Una bella reseña de esta elaboración es la que proporciona Giorello, colaborador de Geymonat en la "Historia del pensamiento filosófico y científico".

de un rompecabezas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden sustituir reglas explícitas como base para la solución de los restantes enigmas que son objeto de la "ciencia normal".

Estableciendo un paradigma científico -vale decir: al afirmarse y tornarse hegemónico en una comunidad científica determinada-, todas las actividades de búsqueda e investigación que se operan teniéndolo como soporte constituyen la "ciencia normal". Cuando, en las fronteras de esta, se acumulan problemas sin solución cuya magnitud compromete la funcionalidad resolutoria de la ciencia, se abre una crisis -y puede ocurrir (generalmente ocurre) una revolución científica, que culmina con el pasaje, o transición, de un paradigma a otro.

Corresponde observar que Kuhn limita sus análisis a las ciencias que denomina "paradigmáticas", esto es, aquellas que disponen de un paradigma cualquiera compartido por la llamada comunidad científica -y, para él, las ciencias referidas a lo social son "pre-paradigmáticas". Me parece que la distinción es procedente: no creo que se pueda igualar, en este sentido, la situación de la Física con la de la Historia. Y, por eso mismo, la propia noción de paradigma, en relación con las ciencias sociales, no pasa sin problemas -aun si es utilizada casi alusivamente, como lo haré en esta disertación.

Con esta rapidísima digresión, quiero tan sólo destacar que la polémica sobre los paradigmas, que rebota en los saberes sociales teóricos, tuvo una conceptualización intensiva -bajo esta específica formulación- en otros dominios del conocimiento, y que no está exento de problemas su desplazamiento, en los mismos términos, hacia el área de lo social. Pienso que es más adecuado, -en lugar de tratar el debate actual en el área de lo social como una influencia de la controversia en la Física-, buscar más bien un enfoque que la sitúe particularmente como una polémica propia de los conocimientos referidos a la sociedad.

Desde esta perspectiva, yo me permitiría decir que, en las llamadas ciencias sociales, la controversia pasa por dos vías distintas, aunque recientemente unificadas: la primera, la caracterizaría como el cuestionamiento del paradigma positivista; la segunda, la denominaría el cuestionamiento de la racionalidad en la crisis de la modernidad.

Lo que se puede denominar (con la reserva ya señalada) como paradigma positivista en las ciencias sociales -el cual se halla consolidado, por ejemplo, en la obra de Durkheim- queda condensado en tres de sus trazos pertinentes:

- 1° Una relación de exterioridad entre el sujeto que investiga y el objeto investigado. Se trata de la fractura ontológica entre la razón que formaliza y la historia que se le pone como *alteridad*.
- 2° La consideración de que el patrón de investigación propio de las ciencias de la naturaleza consubstancia la científicidad "tour court", de modo que el dislocamiento hacia la investigación social propiciaría la constitución de la ciencia social.
- 3° La presunción de que el análisis científico de los fenómenos sociales es una búsqueda de causalidades y conexiones básicamente unilineales.

Evidentemente, el paradigma positivista no se agota en estos trazos -piénsese en la metamorfosis del positivismo en este siglo, especialmente en las diversas proposiciones neopositivistas que acaban por tener en común lo que Boaventura de Souza Santos calificó como "el auge de la dogmatización de la ciencia", proceso bien configurado en la ingeniería teórico analítica del Círculo de Viena. Aún así, es legítimo circunscribir el paradigma positivista recurriendo a aquellos trazos elementales, sin perjuicio de las diferenciaciones internas que la tradición positivista ha venido desarrollando en su evolución (aún en curso).

Ahora bien, hace ya mucho tiempo -de hecho, desde que se plasmó- que ese paradigma es blanco de vectores críticos. Realmente, la crítica al paradigma positivista ya data de no menos de un siglo: vertientes teóricas distintas causaron contundentes erosiones en su base -yo diría, inclusive, erosiones sustantivas.

La más importante de esas críticas sustantivas se puede encontrar en la tradición marxista vinculada a la inspiración hegeliana, o, más precisamente, en aquellos teóricos que, vinculados a la herencia marxiana, llegaron a contemplar privilegiada y justamente su sustrato hegeliano. No hay duda alguna que, en este campo, la gran contribución teórica le cupo a Lukács. En su obra de 1923, "Historia y Conciencia de Clase", están puestos los componentes fundamentales para la superación ideal del paradigma positivista. La fecundidad de esa contribución lukacsiana de algún modo se liga a algunas alternativas que no pueden ser olvidadas (pienso especialmente en Leo Kofler); entre éstas, un espacio destacado pertenece a la crítica frankfurtiana, en la amplia elaboración de Horkheimer, Adorno y Marcuse -en algunas de sus obras, el molde positivista es vulnerado en lo medular, en un ciclo crítico que aparece nítido. Por ejemplo, a pesar de las inflexiones existentes en su evolución, Adorno jamás la abandonaría, afinándola en la polémica que, en los años sesenta, mantuvo con Popper.

Entretanto, la crítica al paradigma positivista -como se vio, nada reciente- no es privilegio de las corrientes de la tradición marxista o de vertientes próximas a ella, aunque se considera (y esta es mi opinión personal) que es en este espectro teórico que la fundamentación del positivismo se procesa con más consecuencias y radicalidad. En otra vertiente teórico-cultural, aquella que influirá fuertemente en la constitución de la sociología de Weber y de la fenomenología de Husserl -me refiero al denominado historicismo alemán, respecto al cual se encontrará una síntesis didáctica en el ensayo

de Lowy titulado "Las aventuras de Karl Marx contra el Barón de Münchhausen"-, también encontramos lo que Lukács llamó "crítica del positivismo academicista".

Es a partir de una peculiar inspiración neokantiana que Dilthey, pensador seminal de esa vertiente, distinguirá el conocimiento de la naturaleza anclado en la explicación, del conocimiento de la "vida anímica" (léase: de la sociedad), que se funda en la comprensión. La conocida "escuela del sudoeste alemán" (Heidelberg) explorará esta distinción, cuya implicación elemental es la impugnación de un único "método científico" para la investigación de la naturaleza y de la historia -como vimos, uno de los rasgos básicos del paradigma positivista. Pero el otro soporte del historicismo también choca frontalmente con este paradigma: el historicismo que arranca de Dilthey supone, -en la investigación de la sociedad-, una relación de auto-implicación entre sujeto y objeto. En el marco de esta meridiana contraposición al positivismo es que Weber desarrollará su sociología de la comprensión y que Husserl articulará su fenomenología, centrada en la noción de intencionalidad como lo constitutivo de la conciencia.

Si mi argumentación es procedente, es legítimo concluir que la crítica al paradigma positivista en el ámbito de la investigación social es un proceso simétrico a la propia consolidación de ese paradigma. Está, pues lejos de configurarse como una polémica reciente en el debate de las ciencias sociales.

Sin embargo -y este me parece un punto decisivo-, la controversia paradigmática a que se hace referencia en la actualidad contiene puntos inéditos; ella no se desenvuelve como continuidad de la crítica contenida en las vertientes de la tradición marxista y en las derivaciones del historicismo. Si hubiese que buscar precedentes para la actual controversia, lo más justo sería rastrearla en algunos sesgos del irracionalismo que se estructuró en la esfera del circuito que conforme al Lukács de "*La destrucción de la razón*", va del viejo

Schelling a Nietzsche, pasando por Kierkegaard y resonando con fuerza en expresiones del existencialismo de este siglo (particularmente en Heidegger). Porque ahora lo que se pone en cuestión no es solamente la racionalidad limitada propia del paradigma positivista -ahora lo que parece estar en juego es la racionalidad del proyecto de modernidad, más *abarcante* que la razón miserable (la formulación es de Coutinho) del positivismo. Aquí emerge el cuestionamiento de la racionalidad en la crisis de la modernidad, a que se hizo antes alusión.

La premisa es que hay una crisis -de cultura y de civilización-vinculada al fracaso de las promesas de la modernidad, entendida ésta como el gran proyecto histórico, social y cultural que, contenido en el Iluminismo, vinculaba la racionalidad del control sobre la naturaleza a la emancipación y a la liberación de los hombres. Una lectura de la programática iluminista anunciadora de la modernidad ubica de hecho, estos núcleos temáticos, íntimamente entroncados: la defensa de la razón, de la racionalidad como instrumento de control y explotación de la naturaleza garantizando un productivismo que, en su evolución, aseguraría, como un subproducto suyo, la liberación y el estatuto autónomo de los individuos.

Esa promesa, efectivamente, no se realizó. El creciente control de la naturaleza y de las fuerzas productivas no sucedió (o acompañó) una creciente autonomía de los hombres. Por el contrario: los individuos, tomados en cuanto tales, fueron sometidos a una progresiva heteronomía -o sea: formas nuevas de opresión, de sujeción, se establecieron sólida y cristalizadamente, precisamente a base de la razón (instrumental) que propicia la máxima productividad en la explotación de la naturaleza.

Ante este cuadro, se sustenta que el desarrollo del orden burgués, en su fase monopolista, conduce a la pos-modernidad, espacio del colapso de ese proyecto que se reveló abortado. Pero, aquí la estructura de la

sociedad se traslada a la naturaleza de lo semiológico - como puede decir Zaidan Filho-, lo pos-moderno se constituye básicamente en la ausencia de determinaciones ontológicas: ya no hay lo real, hay discursos sobre lo real; ya no hay una totalidad de la vida social, hay fragmentos, pedazos, instantes; ya no existe más una imagen de lo real, existe un conjunto de imágenes de lo real (que de éste nos proporcionan solamente un simulacro). No es necesario añadir que, pensada así, la realidad contemporánea de lo pos-moderno, el situacionismo (tan apreciado por corrientes anarcoides de hoy) invade la reflexión -donde, por ejemplo, encontramos una "estética del fragmento" y similares. En este sentido, la reflexión propia a esa pos-modernidad poco tiene que ver con la investigación que busca la aprehensión de la dinámica de la totalidad de la vida social, antes bien, pretende aprehender el dato inmediato, de lo molecular, de lo vivido. En fin, y en pocas palabras, lo que se encuentra cuestionado, en el debate contemporáneo, son los paradigmas de racionalidad que se afirmaran en el proceso de la modernidad.

Otros dos componentes, aunque de naturaleza diferente, deben ser considerados para dar una idea menos simplista del contexto en que se desenvuelve este debate contemporáneo.

En primer lugar, el espacio que corresponde al trabajo en las sociedades más avanzadas. Como argumenta Offe, lo que se constata es que, en la elaboración del moderno pensamiento social -de Marx a Durkheim- la categoría trabajo es fundacional, porque, entonces, el mundo del trabajo era el universo inclusivo donde se insertaban los actores sociales; pero, en este fin de siglo, con el desarrollo de las fuerzas productivas y de la productividad, lo esencial de la existencia de los actores se despliega más allá del mundo del trabajo. Por ello es que la racionalidad capaz de captar la dinámica de este tiempo no puede ser más la racionalidad de un discurso centrado en la dialéctica del

trabajo; debe ser más bien la de un discurso que la combine (puesto que, para la sociedad, el trabajo resulta insuprimible) con la dialéctica de otras relaciones sociales. Para Offe, la propuesta habermasiana - expresada en la ya famosa teoría de la acción comunicativa- aparece como alternativa apta al fundir dos paradigmas analíticos: el mundo del trabajo, pensado como paradigma instrumental e interviniente, y el de la racionalidad comunicativa que, antes que nada, restituye el sentido nuclear de los varios discursos sociales. Como se observa, aquí no está en juego tan sólo la invalidación del positivismo, sino también las demás racionalidades que, de una forma u otra, fueran la matriz de la investigación social clásica.

En segundo lugar, un componente de orden fáctico: la crisis del llamado socialismo real. El colapso, sin duda indiscutible, de las experiencias socialistas conformadas por el modelo soviético, proporciona más combustible a la polémica que nos interesa. En efecto, ese colapso puede ser examinado bajo dos aspectos: como crisis de realización histórica o, también, como crisis de los referenciales teóricos. Como crisis de realización histórica, estaríamos apenas delante de un fracaso factual (y aquí quiero abrir un paréntesis para decir que esa apreciación no puede dejar de lado la relevancia de aquellas experiencias, que igualmente legan valores y conquistas sociales); sí así fuese, se podría argumentar que los referenciales más amplios sobre los cuales se asentaron tales experiencias permanecen ilesos. Mas es igualmente pertinente pensar que, más allá de la crisis de realización histórica, hay, en el colapso en cuestión, también elementos que sugieren una profunda problematización en relación a sus referencias ideales. Es evidente, en este caso, que se insertan largas franjas de la tradición marxista en el centro del debate actual sobre los paradigmas.

No se trataría, por lo tanto, tan sólo del cuestionamiento de los patrones positivistas. Se trataría del cuestionamiento de estos así como de aquellos

pertinentes a la tradición nacida en Marx -vale decir, de los referenciales teóricos que se ligan, de modo diverso, a la modernidad.

En términos más rápidos, me parece justo indicar que las sugerencias que buscan esbozar soluciones para este cuadro del debate arriba punteado -dejando de lado, obviamente, las tentativas de recuperación/desarrollo de los viejos neopositivistas- remiten, por lo menos, hacia tres direcciones.

La primera es la sugerida por el neo-irracionalismo -no aquel irracionalismo tematizado por Lukács, sino aquel que, identificando sumariamente la razón clásica con la racionalidad instrumental, la descalifica para dar cuenta de lo "vivido social". Basta pensar en las proposiciones de las "nuevas racionalidades"-como la "racionalidad dionisiaca" de un M. Maffesoli- para tener una noción de la ruta a seguir que, en el límite, acaba por subsumir la vocación totalizante de la razón a una tentación racional-totalitaria.

La segunda vía es aquella que, incorporando la crítica a la racionalidad instrumental, investiga el vector distinto de la razón comunicativa. Ya abordé tangencialmente esta propuesta; es la que se expresa en las últimas formulaciones de Habermas -formulaciones profundas y eclécticas, esfuerzo generoso y brillante para salvaguardar la razón de los apodos que le dirige el neo-irracionalismo y, simultáneamente, para atribuirle una función rectora en la lucha contra la barbarie social.

El otro camino es el consistente en la propuesta lukacsiana (del último Lukács) de una nueva lectura de Marx: la lectura que extrae de la arquitectura marxiana una ontología del ser social, propiciadora de la superación de las contaminaciones positivistas que afectaran a la tradición marxista, y calificada, al mismo tiempo, para readecuar y parametrar la herencia de Marx a las realidades emergentes en este final de siglo, cuando se asiste, de hecho a la crisis de la cultura y de la civilización burguesas (y es bueno no confundirlas con la crisis de la cultura y de la civilización).

A guisa de precario resumen, yo diría que la controversia paradigmática en las ciencias sociales, envuelve, hoy, dos posturas de recusación: 1) la recusación de los paradigmas positivistas; 2) la recusación de cualquier paradigma que tenga una vocación totalizadora. La primera postura crítica me parece enteramente fecunda; la segunda, a mi juicio, está cargada de ambigüedades y le abre camino al neo-irracionalismo.

Finalmente, no puedo dejar de observar que considero a los tiempos actuales como tiempos difíciles para la razón -pues ella enfrenta enemigos a la "derecha" y a la "izquierda". Por eso mismo, el esfuerzo teórico de aquellos que suponen, como yo, que fuera de la razón se abre sólo el limbo de la barbarie, este esfuerzo se torna hoy más que nunca, imperativo.

Muy agradecido.



## **CONFERENCIA**

### **"LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN MARX"**

*Profesor Joao Antonio de Paula\**

Quiero comenzar agradeciendo la invitación de la Dirección Nacional y de la Dirección Regional de la ABESS a la Universidad Estadual de Ceará -sede de este encuentro- y, sobre todo, a quienes están aquí presentes. Pienso que esta reunión es un testimonio de algo que ha sido muchas veces negado en los últimos tiempos, en el Brasil, y que me parece necesario reafirmar que es la vitalidad y el vigor de la Universidad, institución fundamental en la afirmación de cualquier país, de cualquier sociedad.

La Universidad Brasileña, principalmente la universidad pública, ha sido perseguida, ridiculizada - todos saben a qué me refiero-, y un encuentro de esta naturaleza me parece la ocasión para reafirmar la importancia de la Universidad, su vitalidad, su vigor. Creo que es preciso registrar esto desde el comienzo.

Es la segunda vez que vengo a Ceará, donde tengo buenos amigos, una tierra que me gusta mucho. Entonces, ha sido un placer regresar después de muchos años. Estuve por primera vez en 1979. Hace ya muchos años.

El tema que me fue propuesto, "La Producción del Conocimiento en Marx" es extremadamente complejo y difícil. Encuentro que existen, en esta frase -La Producción del Conocimiento en Marx-, dos términos extremadamente complicados.

Primero es la producción de conocimientos misma, y lo que eso significa, en cualquier circunstancia, en

---

\* Doctor en Historia y Profesor del Post-grado en Economía de la UFMG-CEDEPLAR.

cualquier contexto. Y el segundo es Marx, que es otro motivo de complicación.

Voy a concentrar mi exposición a lo que, personalmente, entiendo que es el marxismo. Entonces, al centro de mi exposición se va a intentar responder a esta pregunta complicada: ¿qué es lo que es el marxismo?

En verdad, no existe algo a lo que la gente pueda llamar "el marxismo". Existen los marxismos, en plural, y un plural problemático.

Esta diversidad es un aspecto positivo del marxismo, por el hecho de que, rigurosamente, tendríamos tantos marxismos cuantos marxistas hay. En verdad, la gente puede decir que marxismo es una fábrica fantástica de producción de interpretaciones sobre lo que él mismo es.

Si eso es muy rico y positivo, de otro lado es muy complicado porque, frecuentemente, las personas entienden cosas diversas, a veces contradictorias - contradictorias en el mal sentido de la contradicción, pues hay un buen sentido de la contradicción, después vamos a hablar de ello-, cosas incoherentes, y que se abrigan bajo ese gran paraguas llamado marxismo.

No me estoy eximiendo, aquí, de intentar interpretar "esa cosa" a mi manera y, con ello correr todos los riesgos derivados del intento. Yo voy a construir una cierta opción, voy a intentar entender "esa cosa" de una cierta forma, y tratar de ver si transmito mi propia experiencia, mi modo de entender al marxismo.

En el fondo, es una invitación lo que yo quiero hacer, para que ustedes me acompañen un poco por mis vicisitudes en este campo, en la comprensión y significado del marxismo. Necesariamente, es una lectura parcial y provisoria. Yo pienso que no corresponde ni se debe ser taxativo en estas cosas.

Entonces, ésta es una tentativa de hacer un paseo, digamos, de mostrar un panorama de una lectura posible del marxismo. Eso es lo que voy a intentar hacer.

Cuando estaba preparando esta conferencia, traté de hacer una cosa muy didáctica, fui a mirar en varios diccionarios, lo que es el marxismo. Examiné diccionarios de filosofía, y, al final, yo diría que existen por lo menos tres acepciones que se acostumbra para calificar al marxismo.

El primer conjunto de acepciones dice lo siguiente: el marxismo es el pensamiento, la doctrina derivada de las obras de Marx y Engels. Algunas obras, ustedes lo saben, fueron escritas en conjunto por Marx y Engels - "La Sagrada Familia", "El Manifiesto Comunista", "Ideología Alemana".

Por marxismo entendemos una determinada manera de pensar aquello que Marx y Engels, o los dos juntos, produjeron.

Un segundo conjunto de acepciones se refiere al marxismo en cuanto doctrina oficial de determinados partidos, partidos comunistas, y de Estados. El marxismo fue apropiado por una cierta tendencia política, y transformado en una especie de *vulgata* bíblica. Fue codificado, se establecieron manuales, el Manual de la Academia de las Ciencias de la URSS. Allí están cristalizados los principios fundamentales del marxismo. Aquello es el marxismo. Todo aquello que no fuera exactamente lo que está allí no es marxismo; es una deformación pequeño burguesa, es una criminal apropiación de aquello que los intérpretes oficiales dijeran que es el marxismo.

Entonces, éste es un segundo sentido, del marxismo tal como los partidos se lo apropiaron, tal como lo transformaron en doctrina del Estado.

Y hay una tercera acepción, que yo llamaría del marxismo crítico. Es aquel que se contrapone a esa *vulgata* y que intenta buscar –a partir de Marx, pero no sólo a partir de él-, rehacer el espíritu de la propuesta marxista, que es permanentemente un cotejo con su tiempo, una permanente actualización, discusión, debate, diálogo, con lo que se produce en su época y antes de ella.

Toda la obra de Marx, en el fondo, es un gran diálogo, es un gran enfrentamiento crítico, obsesivamente crítico, con las diversas formas del conocimiento de las Ciencias Sociales, con las otras ciencias importantes para el proyecto que Marx se propuso.

Entonces, una tercera acepción de lo que es el marxismo, es la que se opone a la vulgarización, a la codificación estrecha, al esquematismo. Esta tercera acepción del marxismo es la fuente, la matriz de la cual yo voy a partir para hacer mis propios planteamientos.

Hablando con respecto al cotejo, al espíritu absolutamente abierto del marxismo -en su primera y más importante fuente-, queda claro que el marxismo no puede ser entendido fuera del momento de su constitución. Por lo tanto, es un pensamiento histórico. No se trata de un pensamiento que tenga la pretensión de su universalidad absoluta.

El marxismo es un pensamiento que también se propone, y que tiene que estar abierto a su propia superación. El no se quiere imponer como una especie de verdad absoluta, que valdría para todos los tiempos y para todas las realidades.

Existe una frase de Sartre que, desde mi punto de vista, sintetiza muy bien esto, y es casi un programa de investigación, un programa filosófico-político: "el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo". Esta es una frase del libro "La Cuestión del Método".

¿Qué es lo que esto significa exactamente? Esta frase puede ser leída de forma algo ufana.

Un segundo sentido, que encuentro más interesante, es pensar en lo que significa insuperable, en los términos en que Sartre lo plantea. Significa lo siguiente: que en tanto las condiciones en las cuales el marxismo se gestó permanezcan, el capitalismo, el marxismo continuará siendo el instrumento analítico más adecuado, más poderoso más abarcativo para revelar tal mundo. Ese es el sentido de ciencia y filosofía

insuperable en nuestro tiempo. Quiere decir, el hecho de ser un instrumento adecuado a su objeto.

El objeto del marxismo es el análisis de la realidad capitalista. Mientras la realidad capitalista exista, en sus formas, en sus consecuencias, el marxismo continuará siendo el más importante instrumento analítico de intervención. Por lo tanto, es un instrumento de crítica y también de autocrítica, de visualización y de superación de esa realidad.

Y claro que es posible extender el análisis marxista más allá de la realidad capitalista, diciendo lo siguiente: en última instancia, las realidades sociales, diacrónicas, realidades sociales basadas en contradicciones de clases, esas realidades -inclusive las no capitalistas-, el marxismo puede ofrecer contribuciones para iluminarlas de alguna forma.

Eso es algo que tiene que ser construido, no está hecho. El análisis de una sociedad de clases, cualquiera que ella sea, de la sociedad feudal, por ejemplo, se puede tener una economía política del feudalismo y una crítica de la economía política, en el sentido en el cual Marx buscó hacer una crítica de la economía política capitalista. Hasta existe un libro de un autor llamado Witold Kula que hace eso, aplica los principios del marxismo para estudiar el feudalismo.

Lo que estoy diciendo es esto: usted puede decir que, más allá de la realidad del capitalismo, más allá de la realidad capitalista, el marxismo también podría ser un instrumento útil para analizar sociedades estratificadas en clases, sociedades que tengan un Estado, que tengan explotación del trabajo, que tengan división del trabajo.

Creo que el marxismo también tiene utilidad para analizar esas realidades. Pero no es verdad que el marxismo tenga una validez general, y que los principios, de los cuales el marxismo parte, sean universales -en el sentido de ahistóricos-, en el sentido de atemporales.

Antes de ingresar directamente en nuestro tema, una cosa que vale la pena plantear, es cómo se forma el marxismo. Sobre eso se ha escrito mucho. El propio Lenin tiene un textito clásico, llamado "Las Tres Fuentes Principales del Marxismo", que es un buen derrotero para que se genere la discusión. El mismo Kautsky también tiene un libro en esa línea.

Es más o menos banal, trivial, esa idea de que el marxismo se formó a través de la confrontación analítica con ciertas tradiciones del pensamiento occidental.

Esas tradiciones serían: la filosofía clásica alemana, el llamado idealismo alemán, de donde Marx extrae una idea fundamental. En verdad, más que una idea, es una concepción del mundo, del método, que es la dialéctica.

Lo que voy a decir aquí tal vez no lo consiga explorar en toda su riqueza, pero es fundamental: dialéctica en el sentido marxista, como también en el sentido hegeliano, no es simplemente un método, una teoría del conocimiento, una forma de conocer. Dialéctica es, en la perspectiva de Marx, también el contenido del ser. El ser es dialéctico. La realidad es dialéctica.

Y, en ese sentido, la única forma capaz de captar ese ser, que es dialéctico, es asumiendo la dialéctica, asumiendo sus determinaciones, que son, básicamente, basadas en la idea de movimiento.

Entonces, la idea básica, la idea filosófica fundamental de Marx, que él extrae de Hegel, nosotros la podríamos sintetizar en una frase de Goethe, quien dice así, a través de Mefistófeles: "todo lo que existe merece perecer". La realidad es un permanente devenir, es una permanente superación, es un permanente movimiento. No hay nada que sea definitivo, no hay nada que sea estático; el mundo es, permanentemente, movimiento.

Y ese movimiento se da, todo el tiempo, por la irrupción de la negación. La contradicción de la realidad es la forma de moverse que tiene la realidad, es la forma de poner en movimiento, permanentemente, ese

destino del ser, de la realidad, que es el hecho de ser móvil.

Esa es la cosa fundamental de la cual Marx se va a apropiarse de la dialéctica hegeliana. El sentido de la dialéctica hegeliana era un sentido de una dialéctica circular. Las cosas se mueven, llegan a un determinado punto, y vuelven.

En la perspectiva de Hegel no hay evolución. Hegel negaría, por ejemplo, la teoría de la evolución de las especies. La visión de Hegel es que el mundo está todo el tiempo retornando al punto de partida, recomenzando.

En Marx es otra la salida. Yo diría que la idea de Marx es de una dinámica en espiral. Ella se mueve y su movimiento es circular. La imagen puede no ser muy buena, la del espiral, mas no sé si hay una imagen mejor para explicar eso.

En fin, Marx se apropia de la idea de la dialéctica de una forma nueva y fundamental en la formulación de sus propias ideas.

La segunda gran fuente del pensamiento marxista, es la llamada economía política clásica, que fue producida en un determinado momento histórico, digamos, a fines del siglo XVII e inicios del siglo XIX, y tiene su origen fundamentalmente en Inglaterra, en Escocia, aunque también tuvo algunos importantes economistas en Francia y hasta en los Estados Unidos.

Un importante economista clásico fue Benjamín Franklin, por ejemplo, que tiene contribuciones remarcables en la construcción de la teoría del valor.

Entonces, la economía política clásica, en la perspectiva de Marx, es una determinada corriente del pensamiento, no necesariamente estructurada como corriente; quiere decir, son autores que compartían una cierta visión de la economía, de la realidad económica.

Esa visión, yo diría, está basada en el principio fundamental del valor-trabajo. El valor-trabajo sería lo que unifica a esos varios autores, la idea de la centralidad en la realidad económica, etc.

Esto vale tanto, por ejemplo, para un autor como Locke -que es un autor liberal, por excelencia, y que es tal vez el teórico del liberalismo más consecuente-, quien, para poder afirmar la legitimidad de la riqueza, tuvo que decir que la riqueza era legítima porque era fruto del trabajo. Locke no afirmaba la riqueza sino a partir del trabajo. Cualquier otra forma de riqueza que no se derivara del trabajo sería para él ilegítima.

Locke escribe a fines del siglo XVII. Y esa tendencia de la centralidad de la categoría trabajo, en todas sus consecuencias, es lo que unifica a esos distintos autores, entre los cuales los más importantes son tal vez Adam Smith y David Ricardo. Pero son varios los autores, con diferencias puntuales entre sí.

La obra más importante de Marx, "El Capital", es un diálogo permanente con esos autores. El está, inclusive implícitamente, discutiendo con esa tradición teórica. El está, todo el tiempo, apropiándose de ciertos aspectos de esos autores, y permanentemente contestándoles.

Yo diría que Marx tiene un conjunto de problemas teóricos que hereda de la teoría clásica, o sea, se hace las mismas preguntas que los teóricos clásicos se hacen, y responde de forma distinta a esos problemas; a mi juicio, de forma superior.

Y Marx se hace también otras preguntas. El tiene un conjunto nuevo de preguntas que no se plantearon los economistas clásicos. La obra suya es, permanentemente, un diálogo, en el sentido en que él responde de forma diferente a lo que los otros planteaban, y permanentemente está formulando nuevas preguntas, proponiendo nuevas problemáticas, a las cuales él responde, a la vez que inventa, digamos, un nuevo conjunto teórico conceptual, etc.

Entonces, Marx es eso, en los dos momentos. Sea en la Filosofía, sea en el caso de la Economía, él tiene como presupuesto fundamental, la obra de esos autores, parte de la contribución que ellos aportaron al conocimiento. Y, por otro lado, está inventando cues-

tiones nuevas, está formulando problemas nuevos, etc.

La tercera matriz teórica del marxismo es el llamado pensamiento político. La política entra en la obra de Marx de varias formas. Marx aprende política, digamos, con los franceses, con los llamados socialistas, impropriamente llamados socialistas utópicos.

En verdad, lo que tenemos son varios autores -Owen, que no es francés, Fourier, Saint Simón, Proudhon, Blanqui. Ustedes tienen un conjunto de socialistas, de propuestas socialistas que, cada una de ellas, con sus diferencias, planteaban algunas cuestiones básicas. ¿Qué cuestiones son esas?

La primera cuestión fundamental es la idea del socialismo, la idea de una nueva realidad social, una nueva organización social, de producción, de distribución del producto.

La segunda idea que está presente, de una forma o de otra, en estos autores, es que el proceso de construcción de la sociedad pasa por la organización de un partido. Que es necesario construir un partido. La organización política de los trabajadores no puede limitarse a los sindicatos. Es necesario construir estructuras políticas partidarias.

Y la tercera idea es la de que la conquista de esa realidad social no se va llevar a cabo si no es a través de una revolución.

Entonces, Marx aprende con los socialistas tres cosas: aprende a pensar el socialismo -es claro que la idea de socialismo de él va a ser diferente de la de los otros, mas, en fin, él aprende con los otros.

Saint Simón es el autor de aquella famosa frase, que es, tal vez, la frase más generosa que el socialismo consiguió producir, que es la siguiente: "a cada uno de acuerdo con su capacidad, y a cada uno de acuerdo con sus necesidades".

Encuentro que esta frase, que resume todo un conjunto de respuestas, es fundamental en la formulación de las propuestas de Marx, en su visión de

lo que viene a ser el socialismo. El aprende lo que es el socialismo, aprende la generosidad del socialismo. Pero no sólo con los socialistas, aprende también con los anarquistas, como Proudhon, etc.

Aprende la idea de partido. Quiere decir, comienza a pensar en formular, concretamente, una teoría de partido. Y, sobre todo, comienza a desarrollar una teoría de la revolución, de la transición al socialismo, de la conquista del poder.

El pensamiento marxista se expande por esas tres vertientes. Y, en verdad, esas tres vertientes, en la perspectiva de Marx, están combinadas. No hay absolutamente ninguna formulación teórica de Marx que no tenga presente estas tres dimensiones: la dimensión filosófica, la dimensión material, concreta, y la dimensión política. En fin, el pensamiento de Marx es una combinación especial, o particular, específica, de esas tres instancias de la realidad.

¿Cómo es, en lo general, la concepción de Marx?  
¿Qué es lo que caracteriza, de forma estructural, al pensamiento de Marx. Entiendo que son dos ideas: el marxismo es una concepción materialista y una concepción dialéctica.

Entiendo que todo el mundo ya leyó, ya oyó a alguien decir que el marxismo es una concepción materialista de la historia. De esta idea, de que es una concepción materialista, se deriva inmediatamente otra, que equivale a decir que la concepción materialista es aquella que establece la antecendencia del ser con relación al concepto. Quiere decir que el ser antecede al concepto. O, si se quiere, la realidad antecede al pensamiento de la realidad. Antes de que la realidad sea pensada, ella existe.

Esa sería una primera manera de pensar la cuestión, que yo la llamaría correcta, pero incapaz de dar cuenta de lo que, efectivamente, Marx elaboró.

Lo que él hizo fue definir una cierta concepción de la realidad, que yo llamaría realidad social. El no está

preocupado, de hecho, cuando está formulando sus teorías, con las diversas posibilidades del ser. El no está preocupado, efectivamente, con la naturaleza. Aunque Engels lo estuviese. Marx no lo estaba. Ustedes no van a encontrar, en la teoría de Marx, una dialéctica de la naturaleza.

Y ¿por qué Marx no estaba preocupado por eso? Porque entiendo que él aprendió, no sé si él la leyó, pero con certeza, él practicó una determinada frase de un filósofo napolitano llamado Vico.

Vico, al inicio del siglo XVIII, 1715, escribió un libro llamado "La Ciencia Nueva", donde decía: ¿por qué la historia de los hombres se distingue de la historia de la naturaleza? La distinción es radical. Porque a una nosotros la construimos: la historia de los hombres, la historia de la sociedad, la historia. La otra no. Nosotros podemos hasta transformar la realidad natural, mas no la construimos, en el sentido de que ella es algo dado. Nosotros transformamos a la naturaleza. Podemos hasta, en el límite, imaginar una reconstrucción de esa realidad natural. Mas eso es otra cosa.

Lo que Marx está haciendo, es trabajar con una dialéctica específica, que tiene un ritmo específico, que tiene una dimensión especial, que es la dialéctica de la historia de los hombres, de las sociedades.

La concepción materialista de la historia, desde mi perspectiva, quiere decir lo siguiente: no se trata de afirmar el principio de lo económico, decir así: "lo económico es la determinación en última instancia", o el "factor económico", como dice Plejanov, "el factor económico determina todos los demás".

¿Cuál es el centro de la cuestión? El centro de la cuestión es el siguiente: con independencia de la forma como las varias sociedades se piensan a sí mismas, y nosotros podemos imaginar la enorme variedad de esas formas... Tomen las mitologías, mitologías fantásticas, extremadamente sofisticadas, que existen por millones. Cada pueblo, literalmente, crea su propio mito de origen,

de dónde vienen y adonde van. Todos los pueblos tienen eso. Los griegos, los nórdicos, los indios brasileños, los africanos, en fin, todas las gentes producen sus mitos.

Lo fundamental, aquí, es pensar que independientemente de esas distintas formas como las sociedades se piensan, no pueden huir de determinadas imposiciones, de condicionamientos, de restricciones. Y esas restricciones proceden del hecho de que ellas necesitan sobrevivir, necesitan producir, necesitan reproducirse materialmente.

Este es el punto fundamental que califica la concepción materialista de Marx. La concepción materialista se derivaría de ese hecho ineludible, al cual Marx va a calificar llamando la atención hacia la existencia de tres elementos que compondrían ese mundo material ineludible, o esa realidad material ineludible, que serían: la idea de trabajo, o del sujeto del trabajo. Quiere decir, todas las sociedades, en todos los momentos, tuvieron que trabajar. El trabajo es una realidad esencial. Un segundo elemento que compondría esa realidad sería el objeto del trabajo. Quiere decir, ese trabajo se aplica sobre alguna cosa que es la naturaleza. No es posible que exista sociedad, grupo social, o inclusive individuo, que no trabaje. ¿Y qué significa trabajar? Significa apropiarse de la naturaleza, de alguna forma. Sea recolectando una fruta, sea cazando, sea construyendo objetos, etc.

Entonces, el segundo elemento de esta realidad material sería el objeto del trabajo. Quiere decir, el sujeto del trabajo, que es el trabajador, y el objeto del trabajo, que es la naturaleza.

Y el tercer elemento sería los instrumentos de trabajo. Quiere decir, la sociedad desarrolla, a lo largo del tiempo, instrumentos que facilitan ese proceso de apropiación de la naturaleza. La piedra tallada, las herramientas, las máquinas, etc.

Entonces, tendríamos los elementos que Marx llama

invariables -el trabajo, que es el sujeto del trabajo, el objeto del trabajo, y los instrumentos de trabajo- que recorren la sociedad, de arriba abajo, en todos los momentos. Todas las sociedades, en todas sus instancias, tenían que tener esos elementos presentes.

Y habría un cuarto elemento. A ese elemento, ya Marx lo va a llamar elemento histórico, por tanto elemento variable, que es el no-trabajador. El no-trabajador sería la cuarta figura que aparecería junto a aquellas tres. La historia sería, en la perspectiva de Marx, la historia de la combinación de esos elementos diversos. Inicialmente los tres primeros. Cómo los hombres y las mujeres organizan el trabajo, producen y distribuyen el producto. Cómo se apropian de la naturaleza.

Y después tendríamos un elemento nuevo, que sería el no-trabajador. Cómo ese no-trabajador subyuga al conjunto de la sociedad, cómo es que él impone al conjunto de la sociedad reglas de trabajo, reglas de distribución del producto, reglas de la producción, etc.

Es ésta, y tan sólo ésta, la raíz, o la naturaleza de la afirmación de la concepción materialista de Marx. No existe reproducción social, no existe sociedad, sin esta imposición, que es la producción y reproducción material.

Cuando se habla de concepción materialista de la historia, cuando se destaca el carácter principal de la realidad material, lo que se está diciendo es, nada más y nada menos que eso: el lugar central de la producción material es la reproducción de la sociedad. No existe reproducción social sin reproducción material.

Y las diversas formas de organización de esa reproducción material configuran las distintas etapas de la historia. La historia estaría en última instancia, marcada por esas realidades. O sea, la historia sería la historia de los modos de producción, para usar una expresión más sintética.

No es que la historia se resuma al hecho histórico de los modos de producción, sino que los modos de

producción, su dinámica marca, caracteriza, configura, cada momento histórico particular.

Ahora tengo que hablar sobre la dialéctica. Ahí es más complicada la cosa, porque, cuando se habla de la dialéctica, ocurre que varias ideas se me vienen a la cabeza.

Alguien puede recordar a los griegos, y entender dialéctica como sinónimo de retórica, de discusión. Y yo creo que es pertinente. La Dialéctica es también eso. El diálogo, la exposición que no se autocontiene, que se abre para una respuesta. Ese permanente eco, ese ir y volver. Creo que eso, ciertamente es una de las dimensiones de la dialéctica. Diría la dimensión retórica de la dialéctica.

Pero la dialéctica no es sólo eso, porque ella no es sólo una forma retórica. Lo dije aquí antes, que ella es también la propia manifestación del ser.

Entonces, tenemos que decir, preliminarmente, que la dialéctica se basa en una tensión permanente entre el sujeto y el objeto. Quiere decir, el sujeto y el objeto están en la perspectiva dialéctica, todo el tiempo en tensión; están, todo el tiempo, convulsionados. No hay paz posible entre el sujeto y el objeto.

Aquella paz, dice el filósofo, el poeta, sólo se encuentra en la muerte. No hay paz. Todo el tiempo sujeto y objeto se confrontan. Y esa confrontación no es otra cosa -ni más ni menos- que la manifestación del propio ser. La confrontación no es una cosa que viene de fuera hacia adentro, que complica un cuadro de armonía. No hay armonía, no hay equilibrio, no hay la posibilidad de que se llegue a un momento de estaticidad. Permanentemente las cosas se mueven. Eso es constitucional, digamos así. La realidad es un devenir permanente.

Respecto a eso podemos decir, usando una frase, que la dialéctica parte de la idea del ser como una totalidad en movimiento. Son dos ideas complejas: totalidad y movimiento.

Totalidad significa, claramente, definir como objeto de

la dialéctica el todo. Y ese todo se mueve, lo que es más complicado. Si él pudiese ser detenido se podría hasta decir: párate ahí y vamos a ver. Pero él se mueve. Y todo se mueve junto con él.

La tarea que la dialéctica se propone es extremadamente compleja, y sólo puede tener buen éxito si el método que uno usa para comprender esa realidad fuera capaz de ser (él mismo) dialéctico. Quiere decir, él mismo tiene que moverse, tiene que acompañar esas sinuosidades, ese movimiento de lo real. El método no puede ser diferente de su objeto. El sujeto y el objeto tienen que recorrer, ambos, el mismo camino.

¿Cómo traducir mejor eso? Después de afirmar que hay totalidad y movimiento, yo diría que ese movimiento de lo real es dado por la negación. Y la negación, es el No, es el Otro, es -si ustedes quisieran emplear una expresión religiosa-, el Mal, con "l", y no el "malo" con "o", lo que hace que este todo se mueva.

De nuevo Goethe dice, en el "Fausto", una frase genial. Mefistófeles, el demonio, dice así: "Yo soy aquel que todo niega, y con razón". Esa es una frase que resume todo el sentido de la dialéctica hegeliana. Quiere decir que el Mal, el Otro, lo que niega, lo que se contrapone, es aquel que tiene razón, que es la razón, que es la manifestación de la razón. "Yo soy aquel que todo niega, y con razón".

La negación, el conflicto, la contradicción, es una manifestación de la razón, es una manifestación del sentido, que le da sentido al movimiento, que posibilita el movimiento, que posibilita la dinámica de lo real, su transformación, su perfeccionamiento. La negación, la contradicción, son momentos fundamentales de afirmación de la razón.

Pero esa razón no se presenta de modo lineal. No se trata de establecer una especie de línea, donde uno tiene el uno, después viene el dos, después viene el tres, y, finalmente, habríamos llegado a la conclusión.

No existe linealidad en el camino de lo real. Lo real se

plantea en el mundo de forma astuta, decía Hegel. O sea, para usar una frase, en otro contexto, digamos que esto sería traducido, en nuestros términos aquí, como "Dios escribe rectamente por líneas torcidas". No existe posibilidad ninguna de circunscribir lo real en una camisa de fuerza. Las cosas no son, nunca, aquellas que están preestablecidas. Por lo tanto, una idea fundamental de la dialéctica es la idea de la indeterminación. Esa historia, por ejemplo, de que el marxismo sería heredero de una tradición teleológica, determinista, donde todo está ya escrito desde el principio, es falsa. La indeterminación es algo fundamental en la teoría, en la perspectiva dialéctica

¿Por qué? Porque el concepto fundamental en la teoría de Marx, la idea de la lucha de clases, del movimiento de las clases, la contradicción, no está dada "a priori", no se ha establecido de antemano que la clase obrera tendrá el poder. Eso es algo que tiene que ser planteado y construido concretamente. Y esa construcción histórica está, necesariamente, sujeta a desviaciones, a desencuentros, a fracasos, a derrotas, etc.

Si fuésemos hegelianos, y la perspectiva dialéctica de Marx fuese hegeliana, con seguridad sería teleológica. Pero Marx no es hegeliano en este sentido. El es hegeliano solamente cuando Hegel dice que -o como Goethe dice-, todo lo que existe merece perecer. En eso él es enteramente dialéctico, enteramente consonante con la visión de Hegel. Más él no es ya hegeliano, cuando Hegel ve la posibilidad de esa construcción "a priori".

Y Hegel vio eso dos veces. Hegel vio la realización de la historia dos veces. La vio en Napoleón. Cuando Hegel estaba escribiendo la "Fenomenología del Espíritu", Napoleón pasó por Jena, en dirección a una de sus batallas. Y él dijo así: "hoy yo vi ese espíritu del mundo, hoy yo vi ese sol que ilumina a la humanidad en su caballo blanco". Es un gran elogio.

En la perspectiva de Hegel, la Historia tendría una finalidad, se realizaría en la forma del imperio napoleónico universal, etc. Está claro que el imperio napoleónico, fue así en 1807, tan sólo cinco años después estaba liquidado. Perdió, en 1812, en Rusia. Y, en 1815, acabó. Entonces, duró muy poco tiempo ese fin de la historia.

Después Hegel vio otro fin de la historia, que era el estado prusiano. El estado prusiano, la encarnación de la razón en el mundo, que, de nuevo, obviamente, es una idea que no hace uso del rigor del pensamiento hegeliano. En fin, lo que Marx hace, en verdad, es apropiarse de Hegel en lo que él tiene de revolucionario, que no se contenta con las migajas de la democracia que existía, que no se contenta con las posibilidades ofrecidas por aquel nivel social, concreto.

La idea fundamental ahí, la idea de la razón, de la razón sagaz, de la razón que se registra en el mundo de modo sinuoso, contradictorio, es una idea decisiva.

¿Y cómo es eso? ¿Cómo nosotros, que analizamos el mundo, podemos comprender este mundo astuto, complicado? A través de la construcción de las llamadas mediaciones.

O sea, nosotros tenemos una visión del mundo que es materialista y que es dialéctica. Eso nos ayuda mucho. Es fundamental, pero no enteramente suficiente para rendir cuenta de lo real, con todas sus particularidades. Para comprender ese real, en todas sus particularidades, es preciso construir un sistema de mediaciones.

¿Y qué es un sistema de mediaciones? Yo sostengo que cada disciplina particular construye el suyo.

Vamos a tomar un ejemplo importante. Ahora se está realizando un censo en el Brasil. Comenzó ayer. ¿Qué es lo que se va a obtener, al final, después del censo? Vamos a saber cuántas personas existen, cuántas del sexo masculino, cuántas del sexo femenino, cuál es la edad, la estructura por edades. En fin, varias

informaciones de este tipo.

Sabemos que esas informaciones, en sí mismas, no son capaces de rendir cuenta de la realidad social. Marx, en el "Método de la Economía Política" -que es un momento importante en la formulación metodológica de Marx- dice en qué medida la ciencia económica era incapaz de rendir cuenta de la realidad, porque partía de esos grandes agregados: la población.

Pero es evidente que consideraciones de ese tipo, por ejemplo, si usted toma una determinada región y descubre que hay más mujeres que hombres, más mujeres con una edad por debajo, digamos, de 50 años, por lo tanto en edad reproductiva. O que la población está distribuida regionalmente de tal o cual manera, todas esas mediaciones son importantes para poder comprender efectivamente cómo la clase obrera -que es un concepto más genérico- se comporta aquí y allí, tiene tales o cuales consecuencias, o el movimiento que ella puede hacer en ese o aquel lugar.

Lo que quiero decir es que el concepto clase obrera, que es un concepto fundamental, tiene que ser traducido regionalmente, tiene que ser pensado a partir de sus manifestaciones particulares.

Yo puedo hacer eso sólo si construyo las mediaciones. Si salgo del nivel genérico clase obrera y consigo traducir esa clase desde el punto de vista de la edad, del sexo, del grado de escolaridad, del grado de conocimiento técnico, profesional, del grado de socialización, de participación política, si son sindicalizados, si no lo son, etc.

Quiere decir que, la clase obrera, en verdad, tiene que ser pensada a partir de esas particularidades. Si no, no va a rendir cuenta de la necesidad de entender por qué existen movimientos huelguísticos de un determinado tipo, en un lugar dado, etc.

Por ejemplo, estamos aquí con personas del Amazonas. Yo trabajé mucho tiempo en esa región, en el Para, en el Acre. Si no tomamos en cuenta eso, no

vamos a entender nunca, por ejemplo, el significado del movimiento de los caucheros, que es un movimiento muy particular que tiene un sentido épico muy profundo, que tiene que ver con la historia de ese segmento social, de la guerra por la conquista del territorio hoy en el Acre.

Esas mediaciones nos ayudan a comprender, a traducir, a materializar el concepto de clase obrera, por ejemplo.

Eso, en verdad, es decisivo. Sino vamos a permanecer eternamente hablando de una cosa que, en su generalidad, no es capaz de expresar, de poner en manifiesto, aquello que es fundamental, su capacidad política, su sentido organizativo.

Estamos tratando de construir la idea de dialéctica. Comenzamos con la totalidad del movimiento, después hablamos de la negación. Dijimos que esa razón que mueve al mundo, contradictoriamente, no es lineal, es sinuosa. Y ahora estamos hablando de mediaciones.

Verdaderamente, el concepto más importante para rendir cuenta de ese sentido de la dialéctica, es uno al que Hegel llamó identificándolo como desarrollo del concepto.

¿Y qué es lo que es el desarrollo del concepto? Hegel dice así: "el concepto se presenta en el mundo de una forma simple. Es como una semilla. El desarrollo del concepto es la explicitación de las potencialidades de esa semilla".

Cuando yo temo una semilla, estoy tomando una cosa que, virtualmente, es un árbol, una planta. Mas, al tomar la semilla, yo sólo tengo una realidad potencial. El desarrollo del concepto es la explicitación de las potencialidades del ser que están contenidas en aquella semilla. Todo el ser está contenido en la semilla.

Cuando hablo de desarrollo del ser, estoy hablando de la explicitación de las potencialidades de ese ser. Eso es lo que es la dialéctica: el ser explicitando sus potencialidades, el ser revelándose y transformándose

en ese movimiento de revelación, de exposición.

Ese es el campo del concepto que tiene que ser comprendido.

Yo pienso que podríamos intentar resumir esta cosa, usando una imagen no de la Filosofía, sino más bien de la teoría literaria. Yo voy a recordar aquí a un autor importante del marxismo: Lukács.

Lukács, en su teoría estética, construyó dos conceptos importantes con respecto a la novela. La forma novela, él dice que es la epopeya posible de nuestro tiempo. Nuestro tiempo, el mundo capitalista, no es capaz de producir ya las epopeyas clásicas, porque las epopeyas clásicas proceden de un cierto mundo unitario, cohesionado, donde naturaleza y sociedad estaban muy imbricadas, donde el sentido de la vida era compartido de forma común.

En fin, la epopeya está relacionada con un cierto momento de la historia de la humanidad, donde había una cierta inocencia primitiva, que posibilitaba esa fusión del ser con sus mitos. Es una especie de infancia, donde todo es posible, hasta vislumbrar el mito de los orígenes, hasta conjeturar la posibilidad de una fusión plena de los hombres y las mujeres con la naturaleza. En fin, es un momento mágico de la historia de la humanidad

Muy bien. La epopeya está referida a esa realidad. Nuestro mundo, mundo capitalista, es un mundo fracturado definitivamente, irreversiblemente. Y la forma de rendir cuenta de ese mundo fracturado es la novela.

¿Y qué es lo que es la novela? La novela, en la perspectiva de Lukács, es la epopeya de un héroe, que ya no es un héroe total, sino un héroe problemático, confrontado a un mundo alienado. La novela es ese entrecuero, esa tensión, esa confrontación permanente entre el héroe y el mundo. Un héroe problemático y un mundo alienado.

Traduciendo eso, desde el punto de vista de la dialéctica de Marx, los conceptos fundamentales serían

la idea de praxis -en el caso, la acción del héroe sobre el mundo-, y la idea de alienación, o sea, del mundo alienado.

La perspectiva dialéctica de Marx parte de esas dos categorías, o se resume en esas dos categorías. La praxis, que no debe ser traducida tan sólo como práctica, pues es más que eso. Praxis es una concepción del mundo, es una forma de mirar al mundo, de intervenir en el mundo.

De otro lado, tenemos un mundo alienado. Con la teoría de la alienación lo que Marx se propone hacer es revelar, a través de la práctica, el significado del mundo alienado. Un mundo donde las apariencias encubren las esencias. Donde lo aparente no es lo real.

El decía así: si la apariencia fuese igual a la realidad, la ciencia sería inútil. Claro. Si yo pudiese mirar al mundo y entenderlo con una ojeada ¿para qué la ciencia? ¿Para qué la reflexión crítica? Todo sería natural, espontáneo.

Lo que él va a sostener permanentemente es: que la apariencia está encubriendo la comprensión del verdadero significado, de las verdaderas motivaciones, de las determinaciones del mundo. La forma de atravesar la apariencia, de penetrar ese mundo alienado, ese mundo de apariencias que encubre las esencias, es a través de la praxis, a través de una cierta visión del mundo que comprenda, primero, esa idea de que el mundo no se presenta de forma transparente.

Y, en segundo lugar, que el instrumento capaz de rendir cuenta de eso tiene que ser un instrumento dialéctico, que se mueve, que sea capaz de comprender la sinuosidad de lo real. No puede ser un instrumento estático, no puede ser una fórmula vacía. Tiene que ser una fórmula dinámica, capaz de incorporar lo nuevo, capaz de renovarse también, etc.

Entonces, esas serían las dos categorías fundamentales de la perspectiva de Marx: alienación y praxis. O, si traducimos esto desde el punto de vista de

la novela, de la literatura, el héroe problemático y el mundo alienado.

Lukács analiza la novela occidental y muestra como seda eso. El toma, por ejemplo, un personaje típico de héroe problemático, Raskolnikov, de la novela "Crimen y Castigo" de Dostoiévsky.

¿Quién es Raskolnikov? Es un sujeto, un joven estudiante de Derecho, en San Petersburgo, que estaba apasionado por el mito Napoleón, que tenía como matriz una visión napoleónica, como generadora de sus sueños, de su visión del mundo, y que vivía en la más extrema miseria. El encontraba absurdo que un hombre como él, con tantos sueños, viviese en la miseria, mientras que otra persona, en el caso una usurera, una agiotista, tuviese tanto dinero y a la vez no supiese disfrutar de esa riqueza.

Entonces, él va y mata a esa mujer. Y acaba matando también a una segunda persona que apareció ahí en el momento. Y, a partir de ahí, la tragedia está consumada. El se arrepiente del crimen, no es capaz de usufructuar de las riquezas que consiguió robar, y tiene todo un proceso de culpa que corresponde al lado religioso de Dostoiévsky.

Concretamente, ¿cómo se muestra la dialéctica? Y ahí estoy entrando a un punto más complicado aún, que es cómo Marx realiza eso en la práctica. Hasta aquí yo estaba hablando en general. Ahora vale la pena buscar verticalizar algo más eso, e intentar entender un poco mejor eso. ¿Cómo Marx tradujo eso? ¿Cómo construyó él su dialéctica?

Aquí tenemos dos cosas. Tenemos que distinguir dos procedimientos. Un procedimiento, llamado método de investigación; y otro que es el método de la exposición. Son dos aspectos fundamentales en la traducción del sentido de la dialéctica marxista. Ahora, ¿qué es el método de investigación, y qué el método de exposición?

Yo voy a explicar eso a partir del análisis del libro "El

Capital"; vamos a intentar traducir eso aquí.

El libro "El Capital", como ustedes saben, trata de la realidad capitalista, pero en él no se hace ningún tipo de desarrollo expositivo tradicional. Por el contrario, de modo totalmente contrario al sentido común, en relación a como se debe escribir un libro que tiene como objeto la realidad económica.

Por ejemplo, los capítulos que anteceden a la acumulación de capital propiamente dicha, o sea, los capítulos que serían los primeros en un análisis historicista -¿cómo era antes del capitalismo?, esa pregunta- está al final del libro. El capítulo de la acumulación primitiva, el capítulo de la teoría moderna de la colonización, son los dos últimos capítulos del libro I.

Entonces, desde luego, la lógica de la exposición no sigue la cronología ni tampoco sigue ninguno de los principios de la teoría económica convencional.

Si ustedes tomaran la teoría económica clásica, el libro de Adam Smith, por ejemplo, este comienza discutiendo la cuestión de la división del trabajo, y de ahí se deriva a una serie de otras cosas. El libro de Ricardo comienza discutiendo la cuestión del valor.

Marx, en verdad, no comienza discutiendo ni la división del trabajo ni el valor, comienza más bien discutiendo la mercancía. Esa es una distinción fundamental. Esa es una opción expositiva radical y decisiva para explicar lo que es la forma de Marx de concebir la realidad.

Esa dinámica expositiva, que comienza con la mercancía y que termina con la acumulación de capital, que es el movimiento del libro I, nada tiene que ver con la dinámica de la investigación. ¿Cómo es que Marx llegó a comprender lo que es la realidad económica capitalista? Esa es otra historia. Eso tiene que ver con la investigación.

La investigación, en el caso de Marx, usó - literalmente- todos los caminos, todos los instrumentos.

Marx trabajó con las estadísticas oficiales, con informes oficiales, con la literatura disponible primaria y secundaria, con la literatura misma, novelas y poesía. En fin, él trabajó con todo. Todos los instrumentos que él encontraba importantes para rendir cuenta de la realidad, él los utilizó de alguna forma.

Todo eso está ahí, en el texto, organizado de una determinada manera. Esa es la cuestión fundamental. Una cosa es cómo él fue comprendiendo la realidad económica.

Si estuviésemos hablando del Brasil, digamos, él usó tanto el censo demográfico, como el censo económico, el censo industrial, los informes del Banco Central, las Cuentas Nacionales, los informes de los sindicatos de la patronal y de los trabajadores, los diarios, la literatura.

El usó todo. Todo lo que era fuente de información para la comprensión de aquel mundo que él quería analizar. Sólo que él organizó eso de una determinada forma. Y la organización de ese mismo material obedeció a criterios rigurosísimos, criterios basados en la exposición dialéctica.

Cuando hablamos de investigación, estamos hablando de lo empírico, de las formas como se capta lo empírico, lo factual. No tiene mucho sentido que se estudie una realidad si no se fuera a estudiar su historia, su anatomía, etc. En fin, es necesario que uno se sumerja en su objeto de forma radical.

Otra cosa es cómo se hace la exposición de eso. Cómo se procede a transformar ese empírico inmediato en una exposición rigurosa, que sea capaz de rendir cuenta del movimiento concreto que esconde el hecho empírico.

Porque, en verdad, lo empírico no expresa lo real. El es un momento de lo real. El es una dimensión de lo real, mas no es lo real propiamente dicho.

Y para comprender esas diversas conexiones, esas distintas ligaduras que dan sentido a lo real, es necesario que se tenga un método riguroso de

exposición. Si el material fuera expuesto tal como se presenta, tan sólo tendríamos un todo inconexo, desorganizado, amorfo.

Para dar una forma comprensible a ese real, es necesario organizarlo. Y la organización de eso tiene que seguir principios rigurosos. Esos principios, en el caso de Marx, son los principios de la dialéctica.

¿Cómo hizo él eso? El hizo eso usando una "demarche" que parte de la mercancía.

En verdad, el pasaje fundamental, o el mecanismo expositivo fundamental, está basado en la idea del pasaje de la totalidad simple a la totalidad compleja. Usando la analogía que usé aquí antes, de la semilla a la planta, o al árbol. El método expositivo sigue rigurosamente esta analogía, digamos así.

Cuando Marx comienza con la mercancía, él está tomando la semilla. Cuando él llega hasta la acumulación del capital, que es semilla desarrollada, desdoblada, el concepto que corresponde a eso es el concepto de acumulación de capital.

Ese es un movimiento fundamental en la lógica de Marx. Lo que vamos a acompañar, a lo largo del texto de Marx, son esas distintas metamorfosis de la mercancía. Como nosotros acompañaríamos, en el caso de la Biología, la metamorfosis de la semilla: cómo la semilla se desdobra, cómo ella se multiplica hasta su transformación en un árbol.

Pero, lo fundamental, es entender que en la semilla, bajo la forma de semilla, todo lo fundamental de ese árbol ya está contenido, ya está puesto, o está presupuesto.

Por lo tanto, el concepto de mercancía, que es el punto de partida de la lógica expositiva de Marx, es un concepto donde están contenidas, potencialmente, todas las posibilidades de ese ser.

Entonces tenemos, en el fondo, un largo cambio de piel de esa mercancía. La mercancía se va desarrollando, se va transformando en dinero, después

en plusvalía, luego en capital, en acumulación de capital. Vemos así un movimiento dialéctico de transformación de la mercancía.

Es importante considerar que, ya en la forma mercancía, ya en ella, todas las posibilidades de ese ser están dadas como totalidades simples. El paso de la totalidad simple a la totalidad compleja, o el pasaje de lo abstracto a lo concreto, es el paso de la concretización sucesiva de las diversas instancias de esta realidad.

Lo abstracto no es lo contrario de lo concreto. Lo abstracto es el momento de lo concreto. Lo abstracto es lo concreto simplificado, es lo concreto ubicado en su realidad más simplificada.

Marx va a decir lo que es lo concreto, en el "Método de la Economía Política", así: lo concreto es concreto porque es la unidad de la diversidad, porque es la síntesis de múltiples determinaciones. Lo que equivale a decir: lo concreto es lo abstracto que se desdobló, que se enriqueció, que se transformó a lo largo de su presencia en el mundo.

Hay una imagen de un autor llamado Karel Kosik, en un libro llamado "Dialéctica de lo Concreto". Karel Kosik dice que el libro "El Capital" es la odisea de la categoría mercancía. ¿Y qué quiere decir Odisea? Ustedes seguramente recuerdan. Odisea es la historia del héroe Ulises. Después de la Guerra de Troya, regresando a su casa. Son los largos años de una peregrinación sin fin, donde él va viviendo una serie de aventuras.

El llega a casa, al final de años y años, y no es reconocido, porque está diferente. En verdad, va a ser reconocido después, debido a una cicatriz en la pierna, debido a un defecto. Es reconocido a causa de un defecto y no debido a alguna virtud.

Ese camino del héroe, ese caminar, ese periplo del héroe, es una relación de él con el mundo, en la cual él transforma al mundo y es transformado por ese mundo que él toca. Es una permanente integración, un permanente vínculo con el mundo.

El cambia al mundo. El va ahí y transforma las cosas que toca. Más él también es transformado en esa interacción. Ese es el movimiento del ser. El ser mercancía se transforma, va adquiriendo, se va concretizando, se va enriqueciendo en ese movimiento, hasta transformarse en capital.

Pero ese es un movimiento contradictorio. Es un movimiento que tiene que ser negado para afirmarse.

Todo esto, que intenté esquematizar de alguna manera, es rigurosamente el método de exposición. Marx expone la realidad económica capitalista de una forma no historicista, sino de una forma que él mismo llamó lógico-genética.

¿Y qué es la lógica-genética? Lo que importa para Marx, no es decir: "el capital era así, inicialmente, y se transformó de esta manera. E intentar captar la forma más simplificada con que la realidad económica capitalista se presenta, que es la forma de sociedad mercantil simple.

La gran contribución filosófica, teórica, metodológica que Marx aporta, es haber dicho lo siguiente: sólo es posible ser riguroso, desde el punto de vista del conocimiento, cuando se es riguroso con relación a la cuestión del método.

O sea, para usar una expresión, sólo es posible ser realmente capaz de producir un conocimiento nuevo y revolucionario bajo una forma nueva y revolucionaria La forma de exposición que existía, hasta entonces, no era capaz de rendir cuenta de los descubrimientos que ella había hecho.

El tenía una cosa nueva a decir y esa cosa nueva tenía que ser dicha en una forma nueva. La forma y el contenido de lo que él tenía para decir, tenían que ser complementarios. Eso es lo que hace que el método expositivo sea fundamental en la formulación de lo que él tenía para decir.

¿Dónde está exactamente la cuestión? ¿Cuál es el problema que está ahí envuelto? En verdad, el problema es muy anterior a eso, y es una cuestión planteada por

Kant. Ustedes saben que Kant era aquel filósofo que negaba la posibilidad de conocer la cosa en sí. La cosa en sí es inaprehensible, decía él.

Kant decía así: yo no puedo conocer la cosa en sí, pero puedo conocer todos los caminos que llevan hasta la cosa en sí.

Es posible conocer todas las formas de llegar a la cosa en sí, yo puedo establecer todas las reglas posibles, lógicas, que me aproximen a la cosa en sí, pero ella es impenetrable. Y Kant va a hacer eso utilizando, para esa crítica la metafísica, la crítica de la ontología clásica. La crítica de Kant es esta: él niega la posibilidad de conocimiento de la cosa en sí, utilizando instrumentos de la ciencia, la Física, la Matemática.

Ahí viene Hegel y dice una cosa fundamental: el procedimiento de Kant es incorrecto, porque él es arbitrario, porque él es tautológico. En el siguiente sentido: sólo es posible una ciencia -Matemática, Física- a partir de una filosofía. No es posible negar la filosofía a partir de la ciencia, porque la ciencia es derivada de la filosofía. Cualquier juicio que yo pudiera hacer sobre la Física, la Matemática, la Biología, procede de una cierta filosofía.

Entonces, ¿qué es el procedimiento de Kant? es un procedimiento arbitrario. Lo que quiere decir que él critica a la filosofía a partir de la ciencia, cuando la ciencia es la que presupone a la filosofía.

Entonces, Hegel descarta la solución de Kant y dice que sólo existe una posibilidad de tener un punto de partida correcto -y ese es el problema fundamental de la ciencia: el punto de partida-, esto es, si el punto de partida fuese todo. Si el punto de partida fuera todo, inclusive su propia negación. Sino, cualquier punto de partida es arbitrario. El punto de partida, rigurosamente correcto y legítimo, es aquel que sea capaz de contener todo, inclusive su negación.

El punto de partida en la perspectiva del análisis del capitalismo en Marx es la mercancía. La mercancía es la forma de expresión del ser capitalista que contiene

todo, de una forma simplificada.

La mercancía tiene dos realidades, dos dimensiones: valor de uso y valor de cambio. Son dos dimensiones de la mercancía, las cuales son contradictorias. El movimiento de la acumulación de capital nos va a llevar a comprender eso. La superproducción de valores de uso que no encuentra correspondencia en términos de valores de cambio. De ahí vienen las crisis de superproducción, de desacumulación, de quema de capitales, de destrucción del capital, etc.

¿Por qué? Porque la realidad económica capitalista es contradictoria desde el inicio, desde su dimensión más elemental.

El dice, en su primera frase de "El Capital": ¿por qué comienzo con la mercancía? Pues porque la mercancía es la unidad elemental de la riqueza, y la riqueza capitalista es, nada más y nada menos, que una colección de mercancías. La mercancía es la unidad elemental de la riqueza capitalista. Y esa riqueza capitalista no es ni más ni menos que una acumulación, una colección de mercancías.

Ese movimiento de exposición, por lo tanto, tiene reglas rigurosas, basadas en esos principios dialécticos, etc. Mientras que el método de investigación no. El método de investigación se abre a todos los caminos. Todas las posibilidades para capturar lo empírico son legítimas. La estadística -en el caso de los economistas-, la econometría, etc.

Otra cosa es cómo se expone eso, cómo se comprende y organizan esos hechos, cómo se conectan esos hechos, lo empírico, de una forma rigurosa, de una forma comprensiva, desde el punto de vista dialéctico. Pero esa es otra historia, y eso es mucho más complicado.

Para terminar quería sólo decir lo siguiente: en 1784 Kant escribió un texto que tenía el siguiente título: "¿Qué es la Ilustración. Qué es el Iluminismo?". Y él responde diciendo que el Iluminismo se caracterizaba

por una frase fundamental, que es, osar saber. Osar saber contra todas las formas de poder, inclusive el Estado. Es preciso osar saber.

Entiendo que, para responder esa pregunta de lo que es el marxismo hoy, lo que caracteriza al marxismo, es también decir que el marxismo es también la osadía de saber, pero sobre todo, es la osadía de soñar.

Muchas gracias.

**CONFERENCIA**  
**LA PRODUCCIÓN DEL**  
**CONOCIMIENTO SOCIAL**  
**CONTEMPORÁNEO Y SU ÉNFASIS**  
**EN EL SERVICIO SOCIAL\***

*Myriam Veras Baptista\*\**

Ofrecer una conferencia siempre asusta un poco. Prefiero entonces asumir este encuentro entre nosotros como un momento de diálogo con respecto a una temática, y donde haya libertad de interrumpir y preguntar, de forma tal que las ideas expresadas sean permanentemente clarificadas.

Como punto de partida, traje algunas reflexiones, posiciones y polémicas sobre el asunto, teniendo claro que estas son expresiones de verdades, pero que no son ellas mismas la verdad. Nuestro debate, inclusive es un nuevo espacio para que aparezcan nuevas perspectivas, nuevas reflexiones y posiblemente, nuevas posiciones.

En ese sentido, este contacto con las Escuelas de Servicio Social de la Región Sur, es muy importante, porque significa la participación de los profesores de esas escuelas en el enfrentamiento del desafío que se le ha planteado históricamente a los asistentes sociales: la relación del servicio social con el conocimiento social contemporáneo. Ese enfrentamiento se hace hoy, una vez más y de manera más fuerte, dado que el servicio social se ve como parte integrante de ese conocimiento, de esa totalidad, y está luchando para, por un lado mostrar -como parte- qué contribución puede hacer a la

---

\* Conferencia ofrecida el 23/08/91

\*\* Doctora en Servicio Social. Profesora de la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo y de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.

producción del conocimiento social; y, por otro lado, situar qué tipo de apropiaciones él puede hacer de lo que ya existe acumulado, y cómo puede hacerlo.

Me parece interesante que la primera aproximación al tema "La producción del conocimiento social contemporáneo y el servicio social", se haga aclarando algunos interrogantes. ¿Qué es **el conocimiento social contemporáneo**? Desde el primer momento, cuando se habla del conocimiento social contemporáneo, la impresión que se tiene es de una unidad, de que existe un conocimiento social contemporáneo, y que el servicio social se relaciona con ese conocimiento. Sin embargo, el conocimiento social -no sólo el contemporáneo- es una **totalidad compleja**, que incluye en si una diversidad y una heterogeneidad de conocimientos.

En esa totalidad compleja, en diferentes momentos históricos, en razón de múltiples determinaciones, del movimiento de las diferentes fuerzas que actúan sobre aquella producción, encontraremos una combinación específica de diversos modos de conocimiento; dentro de los cuales uno es el **dominante**<sup>3</sup>.

Esto impregna todo el sistema y modifica las condiciones de funcionamiento de los demás. Parafraseando a Marx, ese conocimiento sería "**la luz** universal en que se embeben todos los colores y que modifica su particularidad" (Marx: Grundrisse).

Podemos visualizar la dinámica de esa construcción como un proceso circular en el cual, por aproximaciones

---

<sup>3</sup> Al hacer esta reflexión utilicé una categoría de análisis forjada por Charles Bethelheim cuando hace el estudio de la transición a la economía socialista. Las *estructuras complejas como dominantes* son comprendidas por él como combinaciones específicas de diversos modos de producción de los cuales uno es dominante. Ese modo de producción dominante impregna todo el sistema y modifica las condiciones de funcionamiento y desarrollo de las condiciones subordinadas (*La transición hacia la economía socialista*, trad. Sergio Goes de Paula, Río, ed. Zahar, 1969, pp. 18-19). Así, en nuestra sociedad, más allá de las relaciones estrictamente capitalistas, conviven otros tipos de relaciones de trabajo, el pequeño propietario, las cooperativas, el servicio doméstico, etc.

sucesivas se asciende, cada vez, a un nuevo nivel. Ese complejo de saberes está entrelazado en el "mundo de la vida" teniendo, por lo tanto, sus particularidades, su **causalidad estructural** (génesis y determinaciones) y su dinámica propia de transición de **modos de dominación, de mantenimiento y de eliminación** de elementos estructurales, cuando ese proceso dinámico ocurre en una sociedad que pasa por momentos de transición muy fuertes, o de crisis. Estas inciden en la totalidad compleja, determinan nuevas hegemonías y composiciones, dando por resultado una nueva estructura del saber.

En los procesos de **transición** y crisis aludidos, el conocimiento social generado está impregnado de "impurezas" y de "sobrevivencias" que reflejan las **estructuras reales**: el nivel de estructuración del nuevo saber, las permanencias, las diversidades de apropiación del conocimiento en los diferentes contextos, y las relaciones que se establecen entre esos saberes y sus desigualdades. En este sentido, esas "impurezas" y "sobrevivencias", en un primer momento, no dependen de quien las opera, sin embargo, de él depende su superación.

Es desde esa perspectiva que se puede comprender la polémica en curso en relación a la **crisis del paradigma** para el conocimiento de lo social<sup>4</sup>, de un lado, porque el proceso de producción del conocimiento es un proceso de tensiones entre paradigmas y; de otro, porque la crisis es una derivación necesaria del proceso de transformación de la sociedad misma<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> La noción de paradigma comprende la articulación de los momentos lógicos con los principios explicativos, orientados por una teoría básica. Tratan esa temática, entre otros: Boaventura de Souza Santos (Introducción a una ciencia posmoderna, Porto, Afrontamento, 1989) Alvin Gouldner (The comino Crisi of Western Sociology, NY, Basic books, 1970), Octavio Ianni ("A crise de paradigmas na sociologia", RBCS N° 13, Junio de 1990).

<sup>5</sup> Por ejemplo, en la medida en que se producen transformaciones en las relaciones sociales en el este europeo, el paradigma viene siendo puesto en cuestión, no tan sólo como proyecto político, sino también

En verdad, lo que se ve en el tratamiento de la crisis de los paradigmas es ese proceso, que se podría llamar dialéctico, de movimiento histórico, donde se perciben las diferentes tensiones y presiones que actúan sobre esa totalidad compleja que es el conocimiento de lo social. Octavio Ianni (1990), al apuntar las controversias usuales en el tratamiento de la crisis de paradigmas en la sociología, que tiene como base los modelos clásicos y la obsolescencia de determinadas nociones, comenta que hay algo de imaginario con referencia a la crisis: si hoy hay *impases* reales, las controversias sobre el objeto y el método en sociología son permanentes, en la medida en que ella se piensa continua y críticamente. Para Ianni, la polémica sobre los paradigmas pasa por las cuestiones relacionadas al movimiento de aprehensión de lo real: apariencia/esencia, parte/todo, singular/universal, sin-crónico/diacrónico, histórico/lógico, pasado/presente, sujeto/objeto, teoría/práctica, cualidad/cantidad; y por los principios que rigen su explicación: evolución / causalidad, funcional / estructura, significativa / reducción, fenomenológica / conexión, sentido, contradicción.

En ese sentido, se tiene no una superación de los paradigmas, si-' no paradigmas que conviven y que, históricamente, se re-estructuran con la desestructuración de alguno de sus elementos, conservación de otros, y emergencia de nuevos elementos. Ese proceso de re-estructuración se va haciendo, alcanzando cada vez niveles más altos, y produciendo desplazamientos a partir de nuevos polos de hegemonía. En un determinado momento de la historia del conocimiento de lo social, con Kant, la lógica formal detenta la hegemonía en la producción del saber sobre la sociedad y señala como el límite de su racionalidad a las antinomias de la práctica del ser social. La superación de ese límite fue llevada a cabo por Hegel,

---

en cuanto proyecto teórico.

con la propuesta de un nuevo tipo de lógica, la lógica dialéctica, que permite trabajar las antinomias, las contradicciones.

Otro punto polémico sobre los paradigmas es la cuestión de la relación sujeto/objeto: en el período medieval tenemos la prevalencia del sujeto; las explicaciones sobre lo real estaban directamente relacionadas a la ideología y a la visión del mundo dominante, a sus deseos y valores. Con el Renacimiento y con los nuevos descubrimientos, la inauguración de la ciencia moderna se hace justamente mediante la ruptura de ese modelo de relación, gestándose entonces la prevalencia del objeto sobre el sujeto. En este modelo, el sujeto que investiga tiene que contemplar el hecho, describirlo e interpretarlo, sin involucrarse en ello. Es ese el paso que va a dar inicio a la modernidad en términos de ciencia (cuando hablamos de modernidad no estamos hablando de los últimos 30 años; estamos hablando de los últimos siglos). Ese paradigma de la ciencia, de la separación sujeto/objeto, aplicado al conocimiento del ser social, fue puesto en cuestión por Marx: aunque fue un avance en el conocimiento de la naturaleza, trababan el conocimiento de las relaciones sociales de la sociedad burguesa, en sus elementos esenciales.

Hoy tenemos la convivencia de varios paradigmas, cuya evolución y modos de relación tienen que ver con la configuración de los modos particulares de las relaciones entre grupos y clases sociales de este momento histórico. En ellos no vamos a encontrar propuestas esencialmente "puras": vamos a encontrar conocimientos cuya producción se hace bajo la hegemonía de un determinado paradigma, a la vez que éste se impregna de los otros modos de pensamiento. Por ejemplo, en la tradición del pensamiento marxista, vamos a encontrar autores que en la lectura de lo real tienen una formulación epistemológica muy próxima al estructuralismo

positivista, debido a su ahistoricidad por más que la perspectiva de la historia sea uno de los pilares de ese paradigma.

El conocimiento del servicio social ostenta las mismas características del **todo** del cual es una **particularidad**: es una totalidad estructural, parcial, histórica, compleja, con dominantes. No tenemos un servicio social único. Tenemos un conocimiento del servicio social complejo, diferenciado, el cual, históricamente, sufre la dominación de determinados modos de pensamiento. Hubo un momento, por ejemplo, en que el pensamiento social de la iglesia católica fue dominante, lo que no impidió, necesariamente, que otros modos de pensamiento -tal como el funcionalismo norteamericano- conviviesen con éste, aunque sí favoreciera que el modo de pensar de la iglesia determinara nuevos contenidos y nuevas características en aquellos otros modos de pensar. En otro momento, la situación se invirtió, y tuvimos la dominación del pensamiento funcionalista, con la subsistencia de la perspectiva doctrinaria, pero ahora, en condición de subordinada a los requisitos de aquella.

Hoy, podemos decir que tenemos, en el servicio social, la hegemonía de un pensamiento forjado en la tradición marxista. Sin embargo, esto no quiere decir que el servicio social brasileño (o incluso el latinoamericano) sea, en términos numéricos, predominantemente marxista. No significa que la mayor parte de los asistentes sociales tomen posición como marxistas, pero sí que aquellas personas reconocidas por la categoría como representantes del avance de su saber están afiliados a las corrientes de pensamiento predominantemente marxistas, inclusive aquellos profesionales que adhieren a otros modos de pensar tienen su horizontes de aprehensión de lo real y de intervención, impregnado por las ideas y polémicas gestadas por el marxismo.

La especificidad que particulariza el conocimiento producido por el servicio social es la inserción de sus profesionales en prácticas concretas. El asistente social se enfrenta a las mismas cuestiones que otros dentistas sociales, lo que lo diferencia es el hecho de tener siempre en su horizonte un cierto tipo de intervención: la **intervención profesional**. Su preocupación está en relación con la incidencia del saber generado sobre su práctica: en el servicio social, **el saber crítico** apunta hacia el **saber hacer crítico**.

La intervención profesional es una **dimensión** de la práctica social, no privilegiada por las reflexiones de los pensadores marxistas de mayor renombre. Cuando Marx y los autores marxistas tratan de la práctica social, por lo regular, tienen como referencia la práctica humana más general bajo el capitalismo, o aquella que incide **directamente** sobre las relaciones capital-trabajo. Esta característica de tratamiento de la cuestión va a determinar muchas veces, en la literatura y en la práctica de intervención de los asistentes sociales - práctica que, aunque incida también sobre relaciones determinadas por el sistema capitalista, no tiene a esas dimensiones como su núcleo focal-, algunos **sesgos** en las concepciones y análisis que las informan, en la medida en que los asistentes sociales se apropian de esos conocimientos haciendo un pasaje inmediato de un tipo de saber, construido para un nivel de la práctica, para utilizarlo en otro nivel.

La práctica profesional es, aún, una dimensión de la práctica social que se manifiesta concretamente, en una situación social específica. Es una intervención socialmente construida, ubicada en la división socio-técnica del trabajo. Por lo tanto, no es solamente fruto de la decisión de grupos determinados: existen, en el tipo de relaciones sociales que se establecen en el capitalismo monopolista, necesidades y expectativas de prácticas determinadas, legitimadas por la sociedad, y dentro de estas se sitúan aquellas que corresponde

ejecutar al asistente social.

Las necesidades y expectativas sociales relacionadas al servicio social son, también, determinadas históricamente. Nosotros vemos que, en la génesis del servicio social, había una fuerte expectativa relacionada con su intervención en la relación capital-trabajo. El servicio social se instituyó en el Brasil en un momento en que las contradicciones, los conflictos y las tensiones de esas relaciones, emergían con fuerza en el proceso de consolidación de un capitalismo aún incipiente, y la propuesta de su creación apuntaba a la operacionalización de una tercera alternativa para enfrentar la cuestión social -ni el comunismo, ni el capitalismo salvaje: el humanismo cristiano-, teniendo por base una doctrina social: la doctrina social de la Iglesia católica. Hoy, el espacio privilegiado de la acción profesional es mucho más la relación pobreza-sociedad (que no deja de tener relaciones directas con la relación capital-trabajo, en la medida en que esa pobreza se gesta, se nutre y se amplía a través de los desfases sufridos por el polo menos favorecido de la relación: el trabajo).

El lado más aparente de la acción del servicio social es aquel que se realiza por aproximaciones -en respuesta a asuntos inmediatos, planteados en lo cotidiano-, las que se hacen teniendo muchas veces, como punto de partida, soluciones provisionales e inmediateistas. Esto no significa que el servicio social tenga que ser, en su esencia, inmediateista: los desafíos puestos a nivel de lo inmediato apuntan hacia asuntos de significación estructural, histórica y pueden (deben) formar parte, en su continuidad, de trabajos más consecuentes. Es en lo cotidiano donde las determinaciones de los modos de las relaciones sociales capitalistas -el relacionamiento reificado, la atención a las necesidades básicas transformada en mercancía, un cierto tipo de relación desencantada-, se expresan, se evidencian y se imponen con mayor fuerza

en la acción profesional. El gran desafío que se le hace al profesional es el de la superación de esas imposiciones cotidianas. Sin dejar de responder a los desafíos que emergen del cotidiano, ¿cómo se puede superar esa práctica inmediatista y darle a ella una dimensión revolucionaria? Toda práctica, inclusive la más utilitaria y cotidiana, contiene en sí una referencia a la conciencia, ya que la intencionalidad procede objetiva y cronológicamente a la intervención. En lo cotidiano, frente a los asuntos inmediatos, la estructura de objetividad de la sociedad impone frecuentemente comportamientos de manipulación de lo aparente que, en la continuidad de la acción, deben ser superados dando lugar a proyectos de intervención cuya intencionalidad sobrepase lo inmediato, teniendo a la vista cambios profundos en la situación, objeto de la intervención.

Ese es el gran desafío que se plantea hoy a los asistentes sociales: ¿cómo dar una dimensión revolucionaria a una práctica que es reconocida como trabajo sobre la emergencia, la cotidianidad, lo particular? ¿Cómo realiza esa superación?

Este tema ha sido discutido en nuestro grupo de estudio, las cuestiones de la relación teoría/práctica, en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo (PUC/SP), y la propuesta más productiva que tuvimos fue la de la reconstrucción del objeto. Esta reconstrucción del objeto significa insertar las demandas que llegan al asistente social, sea por la vía de la institución, sea por la vía de los usuarios de sus servicios.

El punto central de esa reconstrucción está en la relación **teoría-práctica**, en la manera como veo, teóricamente, el objeto: sin una teoría consistente no se consigue sobrepasar el límite del objeto. En la medida en que este se sitúa en el contexto de las relaciones sociales del mundo capitalista, a mi entender, es la teoría social que se remite a Marx la que podrá posibilitar un mayor alcance en la aprehensión de su

estructura y significado.

Esto porque forma parte de la esencia de esas relaciones sociales el que su visibilidad quede oculta, que no sea percibida a primera vista: lo que se da a la percepción inmediata es una forma reificada de esa relación. Su clara percepción está perturbada por mediaciones: ellas se evidencian a través de las cosas, de objetos que ocultan la esencia de esa relación. Cuando, en nuestra práctica profesional, nos colocamos frente a un desafío, éste se muestra con una cara que, a primera vista, no parece ser la única. En verdad, esta cara aparente oculta su verdad esencial. Para ejemplificar ese proceso, me parece esclarecedora la respuesta dada por la asistente social Yolanda Heloisa de Souza a la pregunta: ¿cómo ve usted la "trombadinha"\*; que se presentó en un programa de televisión? "Para mí, la "trombadinha" es un sobreviviente de la mortalidad infantil, que continua luchando por la sobrevivencia, corriendo el riesgo del asalto". Por un lado, se tiene lo **real inmediato**, el robo: el "trombadinha" arranchando un collar de oro que sale corriendo. Pero ese **real** oculta, al mismo tiempo que apunta hacia la existencia de un problema, hacia su esencia: si el "trombadinha" no robase el collar de oro, probablemente yo no tendría acceso a su problema. Si no tuviera idea de que lo que nos es dado inmediatamente es apenas el indicador de algo que es más concreto, no se llegaría a la esencia de los hechos. Tenemos, entonces, la contradicción entre lo **real y lo concreto**. Lo real es lo que se nos presenta a primera vista, es la empiria, es lo concreto, y es la "síntesis de las múltiples determinaciones, la unidad en la diversidad" (Marx: Grundrisse), es la génesis, es aquello que determina históricamente lo real lo que se está enfrentando en ese momento. Otro punto a ser pensado

---

\* Esta palabra es típica del habla popular por lo que nos parece mejor no traducirla. El lector de cada país sabrá entenderla, pues el referente social nos es a todos familiar: "Pirañita"

en ese proceso de reconstrucción del, objeto es el de la unidad de la relación **teoría-método**. La teoría que se asume es lo que va a determinar el método de aprehensión de lo real. Por lo tanto, es preciso comprender muy bien la afirmación corriente de que depende del objeto el método con el cual se va a trabajar, A mi entender esta afirmación se aplica cuando la cuestión se coloca en relación al objeto más amplio de estudio: si este se sitúa en el área de las ciencias físicas y naturales, o si se sitúa en las ciencias humanas y sociales -si el objeto son las cosas, las plantas, los animales, o si el objeto es el hombre en sus relaciones sociales. Porque, en este último caso, en la medida en que se refiere a las relaciones que se dan en la sociedad burguesa, la definición del método está implícita en la teoría social adoptada.

Entre los asistentes sociales, la falta de claridad de esa relación objeto-método lleva a pensar la opción metodológica a partir del ámbito de acción de su práctica; si está trabajando con comunidades, el mejor método para trabajar es el dialéctico; si atiende casos, el fenomenológico; si es empleado de una empresa tiene que adoptar, necesariamente, el abordaje funcionalista. Este es un serio equívoco: lo que va a determinar el método asumido es la dimensión desde la cual se mira el objeto: es el **modo de ver, de comprender y de explicar** el objeto lo que define al método, y no la amplitud de ese objeto en el contexto de las relaciones sociales. Puedo trabajar en servicio social dando una perspectiva dialéctica a mi trabajo en la medida en que sitúo ese real, que emerge en ese caso, en un concreto histórico. Si comienzo á trabajar caso por caso, y no hago la relación entre esas singularidades y la particularidad de la cuestión que las unifica, y no inscribo esa particularidad en la universalidad de las relaciones sociales, en verdad no estoy haciendo un abordaje dialéctico. Si no hago ese proceso, de ver que aquel niño que roba un collar de oro pertenece a un

grupo, a un determinado segmento de clase, con características específicas, que está inserto en una realidad generadora de tensiones, de conflictos y actitudes determinadas, y que, la acción profesional de un asistente social -como una acción también inserta en la división socio-técnica del trabajo, dedicada a generar respuestas a ese tipo de desafíos- requiere hacerse en esas diferentes dimensiones, entonces no estoy haciendo un abordaje dialéctico.

Hace parte de la perspectiva revolucionaria de la acción profesional la superación de los límites de su propuesta. Existe un lugar definido para el servicio social en la división socio-técnica del trabajo, pero éste no es un espacio simplemente dado, es un lugar históricamente construido por el tipo de relaciones y de respuestas que sus profesionales fueron produciendo frente a las cuestiones y desafíos planteados, en su ámbito de intervención, por las coyunturas históricas. Por lo tanto, su modo de ser puede ser históricamente superado, y esa superación se hará en la medida en que consigamos realizar esa dialéctica entre la singularidad, la particularidad y la universalidad, y establecer tipos de acción que, de cierta forma orienten el encuadramiento de las cuestiones en esas diferentes dimensiones. Esto, **teóricamente**, puede parecer simple, mas **prácticamente** ¿cómo potencializa el asistente social su propia práctica, y hace de ella un momento de la práctica más general, de la práctica social? Existen los límites impuestos por el orden social vigente, pero esa práctica puede ser ampliada en sus límites en la medida en que esté vinculada a un proyecto más amplio de cambios en lo real. Si estoy trabajando en un caso, tengo que percibir en qué medida ese caso es un lugar privilegiado para detectar situaciones que se están planteando en lo real de aquel grupo social con el cual trabajo, en tanto indicadores de situaciones más amplias: yo puedo o no percibir eso, puedo o no trabajar sobre eso -esa es la cuestión que

me parece central en relación al método.

Cuando el asistente social está frente a lo real y pretende hacer una lectura de él, y a partir de ello, una intervención más profunda, por regla general, se encuentra carente de instrumentalización. El problema del desfase teoría/práctica de los profesionales, principalmente a nivel de su intervención, debe ser enfrentado. Durante un largo tiempo, la intervención fue descalificada y la producción tuvo como eje los fundamentos teóricos en la lectura de lo real y, poco a poco, el nivel de esas reflexiones fue tomando tal complejidad, fue tornándose en un discurso para **iniciados**, y generando una fuerza en la relación saber/poder interna a la categoría profesional; a los asistentes sociales "prácticos" se les ve alejados de la competencia cognitiva, y desarmados de los poderes y status que ella confiere. Sin embargo, para los asistentes sociales, esa lectura de lo real, por más competente que sea, nada resuelve; hay que tener en consecuencia, una propuesta coherente de acción.

Por otro lado, el fantasma del eclecticismo (que no deja de ser un problema real) asumió el papel de camisa de fuerza, impidiendo ciertos avances en la práctica profesional en relación a la utilización de conocimientos contruidos fuera de los paradigmas de la lectura marxista. En la medida en que la lectura marxista no genera propuestas de intervención para cuestiones inmediatas en vista que su preocupación se fija en las relaciones amplias de la sociedad, los asistentes sociales que se ubican en esa perspectiva se ven frente a un gran desafío: un desfase o (para usar un término en inglés muy utilizado cuando se trata de tecnología), un **gap**, un hueco, entre los conocimientos teóricos, amplios, y los desafíos de su práctica inmediata.

Lenar ese **gap**, a mi modo de entender, va a exigir que los profesionales recurran a conocimientos que no fueron en su origen, necesariamente, formulados dentro de la propuesta marxista. La apropiación de esos

conocimientos, sin embargo, no podrá ser mecánica: ellos precisan ser re-elaborados, recuperando lo que esos estudios avanzaron, superando sus límites, creando críticamente un conocimiento nuevo acorde con una, teoría social. El problema central (límite) del uso de esos conocimientos es que, por regla general, ellos son parciales y que, en lugar de verlos en su inserción a la totalidad, son encarados como si ellos mismos fuesen la totalidad. Su rescate se puede hacer, por lo tanto, a partir de una relación dialéctica entre teoría social y aquel conocimiento científico -esta es una relación en que se niega para superar, en un movimiento permanente de la parte hacia el todo-, inscribiéndose en una perspectiva histórica y estructural.

Tomándose como ejemplo la teoría de las minorías activas trabajada por Serge Moscovici<sup>6</sup>, que estudia el modo como las minorías, consideradas como sujetos sociales, fuentes de innovación y de cambio social, se imponen activamente frente a los grupos mayoritarios. Este estudio es un subsidio indispensable, superando sus limitaciones, para la acción de los asistentes sociales en la medida en que las poblaciones con las cuales trabaja son minorías en términos del poder, y el propio servicio social es una minoría en el concierto de las profesiones que intervienen en las relaciones sociales.

Esos conocimientos así apropiados toman el sentido de un recurso intermedio del cual se echa mano, y al utilizarlo, se le modifica insertándolo en totalidades teóricas e históricas más amplias. Las categorías centrales de esa relación son la de la totalidad y la de la contradicción, porque esos conocimientos, siendo parciales, presentan una contradicción intrínseca: al mismo tiempo que descubren las cuestiones, ocultan su esencia. Lo que está oculto será visible en la medida en que vaya siendo incorporado a otras totalidades de las

---

<sup>6</sup> **En Psicología de las minorías activas.** Traducción de Arme Rivere, París, Presses Unviersitaires de Francia, 1982, 2da. Edición.

cuales él es parte.

Lo que ha ocurrido con el servicio social es que nos hemos volcado con bastante vigor -no se si las hemos aprendido con el mismo vigor- hacia esas macroteorías, básicamente, hacia las teorías de la tradición marxista, y nos hemos detenido al nivel de la explicación crítica del servicio social, sin habernos dedicado teórica y prácticamente a la operacionalización de su práctica. Hemos olvidado la parte operativa de nuestra acción. No nos hemos instrumentalizado para el enfrentamiento de lo cotidiano. Este es el gran desafío actual. Considero que el enfrentamiento de ese desafío está ligado a una propuesta de incorporación crítica (no ecléctica) de los saberes construidos por la sociedad. Fue así como Marx construyó su saber: partió de una crítica -de superación y de incorporación- a Hegel, a los socialistas utópicos, a los economistas clásicos.

Es ese proceso de incorporación crítica el que tenemos que empezar a ejercitar, y para empezar indudablemente necesitamos conocer profundamente la teoría social que nos informa, y a la vez, la teoría que está fundamentando -y, por lo tanto determinando sus posibilidades y límites- el conocimiento que se quiere incorporar, porque sino esa incorporación corre el riesgo de ser contradictoria, ecléctica.

En el sentido de estos planteamientos, el desafío que se presenta hoy al servicio social, es mucho mayor que el de contar con un nuevo paradigma; es el del análisis crítico de las propuestas, o de la propuesta teórica -yo, particularmente, como ya expliqué, considero que la propuesta más productiva para la reflexión y la acción del servicio social en nuestra sociedad es aquella que tiene sus raíces en Marx- para su profundización, con la producción de bases operativas que permitan una intervención crítica. Los asistentes sociales, cuya especificidad profesional es la intervención, no se pueden detener y contentar con el nivel explicativo de su crítica, manteniendo concomitantemente una práctica

reiterativa. La práctica profesional sólo permanece reiterativa si no hacemos una lectura crítica de ella y una propuesta más amplia de intervención.

**CONFERENCIA\***  
**LA INVESTIGACIÓN EN EL DEBATE**  
**CONTEMPORÁNEO**  
**Y EL SERVICIO SOCIAL**

*Alba María Pinho de Carvalho\*\**

Antes que nada, deseo expresar mi alegría por estar en este foro, con colegas, estudiantes, discutiendo un tema que considero de los más relevantes.

Como fue planteado ayer, en la apertura -y enfatizado muchas veces-, creo que la discusión de este tema, la profundización de esta polémica, apunta hacia un nuevo momento dentro del Servicio Social. Como bien decía la Profesora Herlinda Borges Oliva el día de ayer, apunta hacia un momento en el que el Servicio Social alcanza su mayoría de edad, y en el cual se sitúa como interlocutor en el campo de las ciencias sociales, a la vez que como productor efectivo del conocimiento. Como investigadora, puedo decir que este es un momento de mucha vitalidad para nosotros al interior y en el ámbito de la profesión. Es una etapa en esa nuestra lucha de muchos años, en la medida en que nuevos horizontes comienzan a diseñarse. Es importante recordar que, recientemente, se realizó en el ámbito del Servicio Social el III Encuentro Nacional de Investigación, y que, hoy, eventos de esa naturaleza comienzan a ser comunes al interior de nuestra categoría profesional, lo que, para nosotros, es muy promisorio.

Esperamos que la profundización de esta temática, hoy, nos proporcione indicaciones para la continuidad

---

\* Conferencia ofrecida el 04/09/91

\*\* Profesora de la Universidad Federal de Ceará, Brasil.

de otros trabajos, y para la profundización de la cuestión referida al debate contemporáneo en las ciencias sociales y sus repercusiones en la investigación.

En relación específicamente al tema -"La Investigación en el Debate Contemporáneo y el Servicio Social"- es necesario aclarar que con la Profesora Irllys Barreira, al discutir la propuesta a ser desarrollada, tuvimos clara conciencia de la complejidad -e inclusive dificultad- de la temática, en la medida en que su discusión plantea la necesidad de enfrentar las polémicas que son los grandes divisores, hoy, de la contemporaneidad.

La primera dificultad se nos planteó en los siguientes términos: "¿qué es lo contemporáneo?", o "¿a qué vamos a llamar contemporáneo?". Entonces hicimos una demarcación histórica: trabajar "contemporáneo" en relación a las dos últimas décadas, tomando la década del 70, y, sobre todo, la del 80 y los años 90.

Una segunda dificultad consistió en la correcta delimitación del campo de discusión. Cuando examinamos la temática, nos cuestionamos con respecto a dónde iríamos a fijar nuestro eje de debate. Y vimos, entonces, que sería fecundo centrar la aproximación al debate de la investigación en el ámbito de las ciencias sociales. ¿Por qué? Pues porque entendemos que todo el esfuerzo y toda la lucha del Servicio Social en términos de investigación es para establecer una interlocución efectiva en el campo de las ciencias sociales. Es en ese ámbito que el Servicio Social quiere trabajar y es en ese campo en el cual viene trabajando.

Entonces, decidimos centrar el eje de nuestra discusión en la cuestión del debate contemporáneo en las ciencias sociales, entendiendo, sin embargo, que existen especificidades en la propia historia, en el propio recorrido del Servicio Social en el campo de la investigación. Y, entonces, decidimos que en nuestras exposiciones iríamos a abordar la cuestión en el ámbito

de las ciencias sociales, y que, en el debate -aquí-, buscaríamos construir colectivamente el análisis de cómo toda esa discusión está repercutiendo en el Servicio Social. De ahí la importancia que estamos reservando al debate. Entendemos que ese momento implica un esfuerzo colectivo para, juntos, ver cómo esas polémicas y discusiones en curso en las ciencias sociales, están repercutiendo en nosotros, en el Servicio Social. Y entendemos que aquí hay un espacio importante para este debate, ya que, siendo un encuentro inter-regional Norte-Nordeste, tenemos profesores de diferentes escuelas que pueden, en conjunto, ver cómo al interior de sus escuelas, al interior de sus cursos, está dándose la repercusión de esas cuestiones.

Y aquí tenemos, también, investigadores que están trabajando en el campo de la producción de conocimientos, pudiendo, entonces, acreditar cómo las cuestiones aquí planteadas están teniendo una expresión en el ámbito del Servicio Social, inclusive al nivel de la ABESS y del CEDEPS, teniendo presentes los últimos encuentros de investigación, sobre todo el más reciente. Es en ese nivel que estamos proponiendo el debate. Y aún más: cuando definimos nuestro eje de aproximación, pasamos a enfrentar una dificultad de orden analítico, por la no priorización en la esfera de las ciencias sociales del debate específicamente metodológico, fenómeno que algunos dentistas vienen planteando, destacándose, entre otros, Gloria Gohn y Ruth Cardoso. De hecho, hoy, en las ciencias sociales se percibe una priorización de la investigación. La investigación es algo prioritario, pero, al mismo tiempo, se ve que tiene poco relieve el debate metodológico en términos de la discusión de la lógica de la investigación. Y, cuando hablo de ese debate metodológico, no estoy hablando simplemente de la forma de encarar las técnicas, o de las orientaciones o estrategias. Estoy hablando, sobre todo, de la lógica de la investigación,

del debate epistemológico, del debate filosófico que debe proporcionarle fundamento a la discusión de la investigación. Entendemos que ese es un fenómeno que marca hoy a las ciencias sociales: hay una priorización de la investigación, pero el debate sobre la metodología, en ese sentido amplio, hoy día es poco relevante. Se ve inclusive que pocos analistas se dedican a este campo de estudio. Se constata hoy, una discusión sobre líneas de investigación, sobre perspectivas del análisis a nivel del Estado, de los movimientos sociales, de la sociedad civil, temáticas que se plantean como demandas de la investigación. Sin embargo, se ha profundizado poco la polémica misma que está a la base de la comprensión de la investigación, a la cual llamamos la polémica metodológica.

Así, hechas las delimitaciones necesarias, vimos que podíamos abordar nuestro eje temático desde diferentes ángulos. Requeriríamos, pues, tener un norte para nuestra aproximación al eje, configurar un recorrido analítico. Entonces, partimos de una suposición: la investigación, en su desarrollo en las ciencias sociales, está condicionada por dos factores fundamentales. Uno, el propio movimiento de la realidad social que plantea demandas, temáticas, tendencias. Otro, el desarrollo de las perspectivas teórico-metodológicas, configurando los llamados paradigmas analíticos. De hecho, esos dos factores son condicionantes del desarrollo de la investigación. Y, siendo así, dividimos nuestra exposición de acuerdo a esta lógica, delimitando dos aproximaciones al eje: primero una aproximación más filosófica de cuño epistemológico, metodológico en la cual vamos a discutir algunas cuestiones de fondo, cuestiones que se sitúan más en el campo de la abstracción en torno al debate "racionalismo e irracionalismo". En seguida, una segunda aproximación más histórica y de cuño más sociológico, en torno a las tendencias y marcos analíticos, haciendo un rescate de

la historia reciente de la investigación en las ciencias sociales en el debate contemporáneo. Y, nuestra división interna de trabajo, en cuanto componentes de mesa, quedó como sigue: yo asumí la discusión de cuño más filosófico, epistemológico, metodológico, considerando que es acerca de eso que vengo actualmente trabajando en las ciencias sociales; e Irlys asumió la parte de carácter más histórico o sociológico del debate. A partir de las dos exposiciones, tendremos, entonces, un tercer momento, aún desde la mesa: un momento en el que intentaremos construir algunos interrogantes en relación con el Servicio Social, o sea, intentaremos problematizar la repercusión del asunto en Servicio Social. Después de ello, se abrirá el debate con la Plenaria, el cual, a nuestro modo de ver, permitirá un retorno en términos de discusión al campo específico del Servicio Social.

## **"LA INVESTIGACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO; ALGUNAS REFLEXIONES FILOSÓFICAS Y EPISTEMOLÓGICAS"**

Un abordaje de cuño más filosófico y, específicamente más epistemológico, sobre la investigación en las ciencias sociales en el debate contemporáneo, nos remite, de salida, a una cuestión básica, cuestión esa que ya fue planteada: "la crisis de los paradigmas en las ciencias sociales", o sea, la crisis de los modelos analíticos en el ámbito de las ciencias sociales.

Hoy, en los análisis y debate, hay una insistencia muy grande en la llamada "crisis de los paradigmas" para caracterizar el momento actual de las ciencias sociales. Y lo que se constata es que muchos establecen una relación causal, directa, inmediata, entre esa crisis de paradigmas y los cambios, las transformaciones de la realidad social. De hecho, lo que se percibe, en muchos

de los análisis, es esa vinculación directa e inmediata, enfocando la crisis de los paradigmas como derivados de las transformaciones planteadas en la contemporaneidad en este final de milenio.

Sobre esta polémica de la crisis de los paradigmas es necesario considerar, como punto de partida, la siguiente comprensión: la complejización de lo social, en este final de milenio, plantea la necesidad, evidentemente, de una discusión de las teorías que intentan explicar lo social, mas, reconociendo eso, es fundamental tener como referencia histórica que esa llamada crisis de los paradigmas no es una cuestión nueva en las ciencias sociales. En verdad, las ciencias sociales y, específicamente, la sociología, siempre se vio envuelta en incitantes polémicas en torno a sus paradigmas. Así, esta crisis de los paradigmas, de que hoy tanto se alardea en el ámbito de las ciencias sociales, sería mejor con textualizada, mejor caracterizada, si la entendiésemos como parte, como un momento de un antiguo debate en torno de las cuestiones cruciales sobre la comprensión de la realidad histórico social. Así, asumo que esa cuestión de la crisis de los paradigmas es algo inherente a la propia naturaleza de las ciencias sociales. Es evidente que este debate, esta polémica -que siempre fue una constante en las ciencias sociales-, hoy asume versiones contemporáneas y muy propias, en función de los determinantes históricos y del desarrollo de los propios paradigmas, del avance que se dio al interior de las diferentes matrices analíticas. Por lo tanto, la cuestión que se plantea a la discusión, hoy, aquí, es cómo es que esa crisis de los paradigmas -una constante en las ciencias sociales-, se presenta hoy, en la contemporaneidad. Mas, ¿cuáles son las novedades que esa crisis trae ahora?

Esta discusión nos remite, en tanto asistentes sociales, al análisis de Carlos Benedito Martins, en el II Encuentro Nacional de Investigación en Servicio Social,

que se realizó en diciembre del 90, en Brasilia. En un balance de la crisis de los paradigmas en las ciencias sociales, él destacó bien el avance al interior de los paradigmas analíticos, identificando como dificultad el no entrecruzamiento de esos paradigmas. Y apuntó hacia la crisis de lo que él llamó los dos grandes paradigmas contemporáneos en la Sociología: el funcionalismo y el marxismo, demarcando cuestiones relevantes que se plantean para cada uno de estos dos modelos analíticos. Y, finalmente, enfatizó el desafío que se configura hoy en el campo de las ciencias sociales, que es el de la síntesis entre los llamados análisis macro y análisis micro.

Desde mi comprensión, en un balance crítico de las matrices analíticas, es evidente que hay una crisis de los dos paradigmas. Sin embargo, es interesante anotar que hoy, cuando se habla de crisis de los paradigmas, el peso de esa cuestión recae, sobre todo, en el marxismo, dado el propio peso que esa perspectiva asumió en la contemporaneidad, con el agravante de la alardeada crisis del socialismo real.

Así, en términos de la capacidad analítica en el campo de la investigación, se acusa al marxismo de incurrir en análisis generalizantes, globalizantes, inadecuados para explicar una realidad en rápida transformación, y de por ello, no dar cuenta ni explicar los comportamientos concretos, los nuevos sujetos sociales, y sus nuevas formas específicas de lucha. Y lo que es saludable: se critica al determinismo, presente en algunas versiones marxistas -versiones vulgares-, que acaban transformando a los actores sociales en objeto, y los comportamientos en acciones automatizadas.

Específicamente, para nosotros, en el Servicio Social, la cuestión de la crisis del paradigma marxista, tiene un peso muy grande. ¿Y por qué? Pues justamente porque después de un momento de exhaustivas críticas al funcionalismo, al positivismo, asumimos el marxismo

como una referencia teórica básica en nuestras producciones. Se ve, hoy, que la producción contemporánea del Servicio Social es trabajada en mucho desde dentro del marxismo. Y más: el marxismo también pasó a ser una de las referencias básicas de la constitución de la identidad de la profesión en nuestra historia reciente.

Así, cuando se habla de la crisis del paradigma marxista, eso tiene mucha importancia para nosotros, asistentes sociales, hasta porque estamos en un reciente encuentro con el marxismo que es, de hecho, un marco muy expresivo en nuestra historia de reconceptuaciones. Por lo tanto, creo que es inaplazable el desafío de enfrentarnos a esa discusión, lo que remite a cuestiones básicas, tales como: ¿cómo es que el Servicio Social está trabajando esa llamada crisis del paradigma marxista? ¿Cuál es la posición que adoptamos? ¿Cómo es que eso está llegando a las escuelas, o sea, cuál es la repercusión de esa polémica en la formación profesional?

Partiendo del supuesto que la cuestión de la crisis de los paradigmas es una constante en las ciencias sociales y que hoy tiene versiones propias, una cuestión básica se configura, esto es, ¿cuál es la novedad que está trayendo en la contemporaneidad?

Y, avanzando en la reflexión se tiene que la novedad es justamente el reconocimiento, de parte de los científicos, de los investigadores, de que los diferentes modelos explicativos no están consiguiendo responder a las nuevas configuraciones de la realidad en transformación, planteando el desafío de buscar nuevos caminos analíticos, nuevas vertientes explicativas. Y, en esa búsqueda de lo nuevo, los investigadores en las ciencias sociales hoy día reconocen y declaran la imposibilidad de que un único paradigma sea capaz de rendir cuenta de la complejidad social contemporánea, o sea, la imposibilidad de que el investigador se cierre herméticamente en un único paradigma clásico, como, por ejemplo, el funcionalismo, el marxismo, o los nuevos

paradigmas de abordaje culturalista, de análisis de lo cotidiano o del imaginario. En el momento actual, las discusiones y críticas de los analistas evidencian la convicción de la imposibilidad de que el investigador permanezca cerrado en un único paradigma, pudiéndose afirmar inclusive que esa es, en la actualidad, una tendencia de las Ciencias Sociales. Siendo así, los analistas apuntan como alternativa la comunicación, la interconexión entre los paradigmas, en tanto perspectivas teórico-metodológicas de explicación de la realidad social. Y, esa exigencia de intercomunicación, de interconexión, aparece de diferentes formas en los análisis, como formulaciones diversas que apuntan hacia el mismo eje. Aparece, como lo explicita Carlos Benedito Martins, en términos de síntesis entre el micro y el macro abordaje; aparece en términos de la relación entre estructura y sujeto tal como los analistas del movimiento social lo están planteando; aparece en términos de la necesidad de integración entre los procesos estructurales y las prácticas sociales; y aparece, aún, cuando los estudiosos hablan de la relación entre enfoques de estructura y enfoques culturalistas.

Así, la novedad que demarca una tendencia de la investigación en ciencias sociales es, justamente, la guerra al dogmatismo en cualquiera de sus versiones. Y, cuando hablo de guerra al dogmatismo es en el sentido de que el investigador, hoy, no asume, como base de sus análisis de la realidad, paradigmas cerrados y auto-suficientes. Existe una exigencia a tener una postura abierta y crítica.

Existe una búsqueda de diálogo entre las teorías, lo que ya hace mucho tiempo fue proclamado por Bourdieu cuando decía que, justamente, lo que caracteriza la naturaleza de las ciencias sociales y, específicamente, a la sociología, es esa intercomunicación entre sus "grandes teorías", ese diálogo entre las teorías.

Es esta búsqueda de diálogo entre las teorías, lo que

replantea, entonces, como uno de los puntos centrales del debate, la vitalidad del marxismo como paradigma de análisis de la realidad social de nuestros días. Inclusive, cuál es la vitalidad que posee el marxismo para dialogar con las otras teorías, para establecer una interconexión con los nuevos paradigmas emergentes. Y, en ese debate referido a la vitalidad del marxismo, se encuentran todavía posiciones extremas, reduccionistas. De un lado, aquellas que rápida y sumariamente, declaran la muerte del marxismo, posición ésta que hoy está de moda, y que tiene mucha fuerza en los medios de comunicación. Es suficiente con seguir lo que aparece en los diarios, las revistas, la televisión, sobre todo después de los últimos acontecimientos del Este Europeo, para constatar la defensa de esa tesis -la muerte del marxismo- formulada con diferentes argumentos y enfoques, con mayor o menor dosis de pasión. De otro lado, los que, en una tradicional posición ortodoxa, defienden al marxismo como dogma de fe que explica todo, considerando, inclusive, las propias ampliaciones dentro del marxismo, las mismas desviaciones, como el revisionismo. Esta posición es hoy poco manifiesta, aunque irreductible y se configura, sobre todo, al interior de determinadas tendencias partidarias de la izquierda.

Lo importante, lo saludable es que, actualmente, el debate viene apuntando, de hecho, hacia la posibilidad de diálogo del marxismo con otros paradigmas contemporáneos. Y, en ese sentido, una cuestión que está planteada para su discusión es la posibilidad de diálogo del marxismo con las aproximaciones culturalistas, en términos de una interconexión entre los abordajes macro y micro, entre los abordajes estructurales y los abordajes intersubjetivos que enfocan los comportamientos concretos y banales, la cotidianidad, la cuestión del sentido, buscándose así dar cuenta de la relación entre estructura y sujeto en la explicación de la realidad social de nuestros días.

Esa exigencia de interconexión, de síntesis, es determinante en el debate contemporáneo. Y, tal exigencia coloca a los investigadores en el ámbito de las Ciencias Sociales, específicamente a nosotros en el Servicio Social, un impase, un dilema, que es el siguiente: ¿Cómo, en la práctica de la investigación, abrir el diálogo, la interlocución, entre las teorías, sin incurrir en eclecticismo? ¿Cómo se puede hacer el necesario diálogo entre las teorías sin caer en el eclecticismo? ¿Cuál es la demarcación efectiva entre la necesaria apertura teórica y el eclecticismo? ¿Cómo el investigador, en términos de análisis de los fenómenos sociales, asistencia social, la cuestión de Estado, de la mujer, de la violencia, la crisis de la esperanza y el desencanto hoy vivenciados en la sociedad brasileña, entre otros-, puede tener la necesaria apertura teórica sin tornarse ecléctico? No voy a profundizar esta discusión.

Estoy apenas señalando las interrogantes, y me gustaría que las retomásemos colectivamente en la discusión. De hecho, ese es uno de los puntos a avanzar en el debate y que, específicamente, nosotros, asistentes sociales, necesitamos profundizar como uno de nuestros actuales dilemas en tanto investigadores. Y, en este sentido, ya hemos construido algunas guías referenciales: de un lado, la certeza de que necesitamos tener la indispensable apertura teórica, de flexibilidad en el análisis y, de otro, la convicción de que el eclecticismo no es un camino fecundo para descubrir la realidad. Entonces, ¿cuál es el límite entre una cosa y la otra? ¿Cómo no ser dogmático, pero cómo no ser tampoco ecléctico?

Estas son algunas de las preguntas que quiero delimitar al introducir, ene. Plano filosófico/epistemológico, la discusión de las versiones actuales de la crisis de los paradigmas.

Toda esa discusión epistemológica de las versiones contemporáneas de la crisis de los paradigmas en

términos de capacidad explicativa de las teorías traídas al ámbito específico de la Investigación, al campo del análisis metodológico, desemboca en una cuestión de fondo relativa a la propia **naturaleza del trabajo de Investigación**, o sea, a la propia lógica de la Investigación que trae, en consecuencia, el cuestionamiento del recorrido, de la dinámica de la investigación. Y la polémica central es la siguiente: la Investigación, en cuanto análisis de la realidad, es un trabajo de descubrimiento de lo real que exige, fundamentalmente, un trabajo de la Razón en términos de manejo de las teorías, de articulación conceptual, ¿o es, antes que todo, una fotografía de la realidad en que lo fundamental es insertarse en la dinámica de lo real sin la presión de las teorías, sin la camisa de fuerza de los conceptos?

En otras palabras:

¿la investigación es un trabajo racional o es un trabajo intuitivo?

Esa es una de las grandes polémicas que las Ciencias Sociales están enfrentando en la actualidad y que está presente en la Historia, en la Sociología, a partir del análisis de autores que vienen revolucionando la discusión sobre los parámetros del conocimiento, como Walter Benjamín y Castoriades, entre otros. Y, en ese momento, una cuestión que se plantea para nuestro debate es, cómo esa polémica está repercutiendo en el Servicio Social, es decir, cuáles son las derivaciones de esa discusión en términos de la producción de conocimientos en el Servicio Social. En el ámbito de toda esa discusión, es importante reafirmar que la polémica Razón/Intuición tiene repercusiones muy fuertes en la propia orientación de la investigación, o sea, en el campo de la operacionalización, del hacer investigación. De hecho, cuando se concibe la investigación como un trabajo racional, se tiene una postura metodológica derivada de la relación con la realidad: se cuestiona lo real, construyendo un

problema, un objeto. Luego, el objeto no es inmediato, y en cambio sí fruto de la reflexión del investigador sobre lo real, en la tentativa de descubrir lo que está por detrás de la apariencia fenoménica. Por otro lado, cuando se considera la investigación como un trabajo intuitivo, la postura metodológica en la relación con lo real es totalmente distinta: se entiende que la realidad está dada y, como tal, ella se revela al investigador y, así, el objeto y el fenómeno en sí, es el fenómeno tal como la realidad lo coloca, correspondiendo al investigador procurar rescatar la dinámica de lo real.

En verdad, esta polémica sobre la naturaleza de la investigación en cuanto trabajo racional o trabajo intuitivo es muy seria desde el punto de vista de la Ciencia, porque, justamente, lo que está en juego es la propia concepción de Ciencia, o sea, de hacer Ciencia, en la medida en que se cuestiona la Razón. Es el cuestionamiento de la Razón, en tanto condición del trabajo científico, de la investigación. Y, cuando me refiero al cuestionamiento de la Razón es al cuestionamiento de la Razón y de sus productos que son las teorías, que son las elaboraciones conceptuales; cuestionamiento éste que emerge hoy con mucha fuerza, a fines del milenio, configurándose lo que se está denominando como una nueva crisis de la Razón. Y, al interior del pensamiento occidental, ya se vivieron otras crisis de la Razón. Pese a ello, es importante rescatar que esta crisis de la Razón, hoy, tiene una determinación histórica precisa en términos de las críticas vehementes a la Modernidad y al proyecto Iluminista de progreso por la vía de la Razón, personificado en la Ciencia, en la Técnica. De hecho, esta crisis de la razón se da en un momento de desencanto con la modernidad, con el progreso, con la Ciencia, frente a las llamadas perversiones de la Razón. ¿Y cuáles serían esas perversiones de la Razón que hoy son frontalmente planteadas? La destrucción del medio ambiente, la forma como el hombre se relaciona

con la naturaleza, la reproducción ampliada de la miseria, del hambre, el mantenimiento de la opresión, la pesadilla nuclear. En fin, la extinción de la vida, la destrucción del planeta como obra del progreso y del avance de la Ciencia, de la Investigación. Y más aún: el desencanto con las utopías, en medio de la crisis del Socialismo Real. Y este desencanto con las utopías nos toca muy de cerca a nosotros, asistentes sociales, que, en los embates del día a día, luchamos por esa nueva identidad que estamos procurando construir en el ámbito del Servicio Social.

En fin, la crisis contemporánea de la Razón viene con textualizada en una crisis de la Modernidad. Y lo que es más serio es que esa crisis tiene hoy una dimensión amplia, tiene un amplio espectro, en la medida en que las críticas a la razón y a la modernidad emergen desde las más diferentes perspectivas. Sergio Paulo Rouanet - uno de los intelectuales contemporáneos más fecundos entre los que asumen este debate en el Brasil-, sistematiza las críticas a la modernidad dentro de lo que llama tres perspectivas: las críticas conservadoras, las críticas de la izquierda, y la crítica de los pos-modernos.

Aquí me voy a detener, específicamente, en las llamadas críticas de izquierda y las críticas de los pos-modernos.

En el ámbito de las críticas de izquierda a la modernidad, se destacan las desarrolladas por la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, sobre todo por la llamada Primera Generación de la Escuela de Frankfurt, representada por Adorno, Hockheimer, Marcuse quienes denuncian, en la modernidad, la traición de los ideales iluministas, al transformar la Razón en un nuevo mito, al servicio de la represión, al servicio de la dominación sobre los hombres y sobre la naturaleza. Es una crítica marcada por un profundo pesimismo, por una negatividad teórica y práctica de la Razón frente a la trágica experiencia de la recaída de la Razón en la barbarie en pleno siglo XX.

Aún en el ámbito de las críticas de izquierda a la modernidad, se cuenta con las críticas de Foucault, viejo conocido en el Servicio Social de la década del 70, inicios de los 80. ¿Qué es lo que Foucault denuncia en términos de la razón, en términos de la modernidad? Denuncia la administración de la vida a través de la disciplina. Dice que el proyecto racional, el proyecto de la modernidad, funcionó para disciplinar al hombre, sometiendo la totalidad de la vida humana a un proyecto de entrenamiento para la docilidad social. Son las célebres críticas de Foucault al poder, a los micro-poderes, a la sumisión, a la autoridad. En síntesis, Foucault hace una denuncia de la Razón como instrumento de represión, como instrumento de disciplinamiento.

En cuanto a los llamados pos-modernos, su crítica se funda en la creencia de que la Razón es un instrumento de dominación, de represión, de uniformización, de nivelación. Los pos-modernos critican enfáticamente la de la modernidad, y, así, defienden la sustitución de la Razón por otra cosa que no se sabe bien lo que es, mas algo que pueda, según ellos, restaurar la multiplicidad, el derecho a la multiplicidad, el derecho a la vida, el derecho de los verdes. De ahí que los pos-modernos asumieran, dentro de otros frentes, la lucha de las minorías. Según Rouanet, la pos-modernidad, más que una posición teórica, es una actitud visceral de impaciencia, de rechazo a las perversiones de la Razón, realizadas en nombre de la Ciencia, expresando una falta de fe en esa Razón Científica, en tanto caballo de batalla de los tiempos modernos. Un dato importante que se debe tener presente en la crítica de los pos-modernos es que, en ese su rechazo a la Razón Científica, ellos defienden la extinción de las llamadas grandes teorías, tales como la Dialéctica y la Hermenéutica, entre otras. Y más aún: la superación de las utopías. Esta posición de los pos-modernos de vehemente defensa de la extinción de las grandes

teorías y de las utopías, es hecha en nombre de una Ciencia Operacional que privilegia el criterio tecnológico donde todo pueda ser transformado en unidades de información (bits). Es ésta una otra lógica de la científicidad.

Hecho este esbozo referido a las vertientes de crítica a la Modernidad, a la Razón, es importante resaltar que tales críticas desembocan en un rechazo a la Ciencia en términos de un rechazo al proceso de sujeción del hombre a las categorías de la Razón Científica

El eje central de las críticas es la denuncia que reside en el hecho de que la Ciencia está al servicio de un "a priori" inhumano: el "a priori" de la dominación. Adorno, específicamente, denuncia el proyecto de la Ciencia en términos de la relación del investigador con su objeto; una relación según él de colonizador: conocer para utilizar, para manipular, o sea, la instrumentalización del conocimiento al servicio del poder, de la explotación. Corresponde señalar que tales críticas expresan, antes que nada, un rechazo a los patrones de la científicidad de la modernidad. Es una crítica a los patrones de la Ciencia proclamados por la modernidad. Y, en esas críticas, asumidas tanto por los pos-modernos como por vertientes de la izquierda, se configuran en un rechazo a las grandes teorías consubstanciadas en la modernidad y caracterizadas como globalizantes, totalizantes, y, en cuanto tales, en su generalidad incapaces de dar cuenta o explicar la dinámica de lo real. De ahí una tendencia que, desde el interior de las Ciencias Sociales, reivindica que se trabaje lo micro, lo puntual, lo que exige la utilización de nuevas aproximaciones analíticas.

Toda esta polémica en tono a la incapacidad analítica de las grandes teorías tiene una repercusión directa en el Marxismo, en tanto es uno de los paradigmas más expresivos de la modernidad. Y, este rechazo al Marxismo desde el "logo" de las críticas a la modernidad, pasa a constituir una de las dimensiones de la propia crisis del Marxismo, crisis que aparece

como uno de los puntos fuertes del debate contemporáneo.

Esta crisis del paradigma marxista que viene al encuentro de la crisis de la Razón, transformó al marxismo en el blanco predilecto de las críticas a la modernidad, con un cuestionamiento frontal: ¿en qué queda la doctrina marxista, frente a la falencia de su práctica?

Y más aún: ¿qué es lo que se plantea, entonces, como perspectiva en el ámbito de las Ciencias Sociales? En el contexto de la crisis, si la constatación es que la Razón fracasó, si hay un desencanto con respecto a la modernidad, si la Ciencia no dio cuenta de los grandes problemas de la vida en el planeta, ¿cuál es la salida señalada y formulada por los críticos y los analistas?

Se constata que, frente a la tragedia de la Razón, emerge como salida el llamado Irracionalismo, en tanto movimiento de negación de la Razón que se expresa en los más diversos campos, asumiendo diferentes matices de acuerdo a la perspectiva de las críticas. Así, se configuran abordajes irracionistas en el campo de los análisis más conservadores, y vertientes irracionistas en el ámbito de los análisis de izquierda. Entre nosotros, en el Brasil, se difunde lo que Sergio Paulo Rouanet llama "El nuevo irracionalismo brasileño" que, retomando viejas denuncias, se expresa en diferentes campos: en la cultura, en el arte, en la política y en la ciencia. En relación, específicamente, con la Ciencia, el Irracionalismo se materializa en un rechazo a las grandes teorías y en una recuperación ingenua de las tesis empiristas que consideran a la práctica como la única referencia legítima.

En el ámbito de la investigación, el Irracionalismo se configura en diferentes versiones, en diferentes propuestas, que se unifican en un eje común: la comprensión de la investigación como un trabajo de inmersión en la realidad, como una fotografía de lo real,

a partir de la convicción de que la realidad, en su dinámica propia y peculiar, habla, se revela al investigador, quien requeriría tan sólo tener una forma de llegar a la realidad, de definir la mejor manera de tener acceso a lo real. Y, a partir de ahí, se pasa a enfatizar en la dinámica de la investigación las formas de inserción en la realidad, reduciendo el hecho de investigar a las técnicas de recolección de datos, capaces de revelar lo real al investigador. Esta es la concepción de la Investigación como un trabajo intuitivo. Hoy, ese entendimiento intuitivo de la Investigación tiene una expresión en las Ciencias Sociales, configurándose en este campo diferentes formas de abordar la cuestión que mantienen entre sí la misma lógica, destacándose, entre otras, las siguientes: determinados estudios del cotidiano, sobre todo los inspirados en Mafesoli; algunas tendencias que proclaman el estudio de los comportamientos banales, concretos, y, aún, vertientes dentro de la llamada Nueva Historia.

El rescate de todas estas discusiones en cuanto expresión de la crisis de la Razón en el contexto de la Modernidad evidencia bien que, en el momento contemporáneo, se ha radicalizado la clásica polémica Racionalismo/Irracionalismo, hoy con nuevas versiones, resurgiendo y dando nueva cara a un viejo debate en las Ciencias Sociales, cual es: Objetividad/Subjetividad.

Y, entonces, se configura así una cuestión central: ¿cómo avanzar en esta polémica Racionalismo / Irracionalismo?

Antes que nada, es necesario señalar, como base del análisis, dos puntos claves, o la doble cara de una misma cuestión:

Primero, por un lado se tiene que reconocer que esas críticas a la Razón y a sus perversiones en la modernidad en nombre de la Ciencia y de la Técnica, en función del mito del Progreso, son críticas pertinentes. Y más aún: las críticas al dogmatismo de la Teoría, al

manoseo conceptual como camisa de fuerza impuesta a la realidad por un racionalismo cerrado y ciego, son también críticas procedentes, inclusive, dentro de la tradición marxista.

Segundo, por otro lado, se tiene que reconocer, también, que el Irracionalismo propuesto como salida no trae nada nuevo, pareciendo más bien que re-edita viejas formas y posturas ya superadas en la Historia. Específicamente en relación con la Investigación –como destaca bien Ruth Cardoso-, esa vuelta a lo concreto se dio por los mismos caminos ya trillados por la ciencia positivista, recuperando un modo de encaminar el trabajo de la investigación muy cerca de la clásica formulación del empirismo positivista: "datos bien recogidos, deben hablar por sí mismos".

Así, se configura un impase: de un lado, las críticas a la Razón en el contexto de la modernidad son pertinentes; mas, de otro lado, el Irracionalismo en los términos propuestos no trae nada nuevo. Y entonces, nos preguntamos: ¿qué posibles salidas se plantean en términos de perspectivas para las Ciencias Sociales? ¿Cómo salir del impase que la polémica Racionalismo / Irracionalismo configura en las Ciencias Sociales a fines de siglo?.

Un análisis de la producción contemporánea de las Ciencias Sociales permite delimitar diferentes alternativas de salida, pudiéndose destacar, entre otras, las vías sugeridas por Walter Benjamín, Castoriadis, Agnes Heller, Hannah Arendt. Sin embargo, quiero aquí y ahora, rescatar una de las salidas que considero de las más pertinentes en términos de contribuciones efectivas para el avance del debate, esto es, la perspectiva anotada por Habermas.

Jürgen Habermas, perteneciente a una segunda generación de la Escuela de Frankfurt, señala un camino fecundo para nosotros al transformar la negatividad que marcó la crítica de la primera generación, en positividad en lo que respecta al rescate

de la Razón, más la Razón en su dimensión integral, en su dimensión total. En este sentido, Habermas, reconociendo la legitimidad y procedencia de las críticas hechas a la Razón, argumenta que esa Razón -manifiesta en la modernidad y responsable de la destrucción de la vida y del planeta- es tan sólo un aspecto de la Razón, su aspecto instrumental, sistémico, que se desligó de la Razón integral, sometiendo a los hombres a una relación exclusivamente cognitiva con el mundo, olvidando la existencia de otras esferas que también componen la vida social. Luego, la crisis de la Razón es, antes que nada, la expresa reducción de la Razón. Se reduce la Razón a su dimensión cognitiva y, así, se deja de lado la esfera de las normas, de las vivencias subjetivas, de las emociones, de los valores, de las pasiones, restringiendo la Ciencia y la Tecnología a un proyecto de dominación, carente de un sentido ético. Así, según Habermas, las críticas que reniegan de esa Razón encarnada en la modernidad, confunden la Razón sistémica con la Razón en sí. Luego, para él, no es la razón la que está en crisis, sino tan sólo una forma atrofiada y reduccionista de la Razón. Y, como derivación de ese análisis, ¿qué es lo que Habermas propone como salida? Su propuesta es, justamente, rescatar la otra dimensión de la Razón, que no fue trabajada, que es la dimensión de la comunicación. Habermas argumenta que, en la modernidad, el hombre quedó reducido simplemente a la dimensión instrumental, a la dimensión cognitiva de la Razón y que, siendo así, se tiene que mantener esta dimensión, y recuperar la otra dimensión de la Razón, que es la Comunicación. En esta perspectiva, Habermas elabora como alternativa para enfrentar las perversiones de la Razón Sistémica, la Teoría de la Acción Comunicativa, basada en el principio de la comunicación como búsqueda del entendimiento mutuo, con exclusión de la violencia. Y una de las tesis básicas de la alternativa

habermasiana de la racionalidad, es que no hay comunicación sin que los autores sean capaces de criticar las proposiciones con argumentos racionales. El entiende que la racionalidad está esencialmente vinculada a la crítica. Por lo tanto, Habermas establece un vínculo esencial entre Razón y Crítica. En esa perspectiva, defiende aquello que llamamos "una Racionalidad Comunicativa". A partir de ahí, él redefine la Razón Científica, redefine la Ciencia, rescatando la dimensión intersubjetiva en el proceso de producción del conocimiento. Y, en este sentido, Habermas sustenta una tesis -interesante, porque va a los fundamentos del marxismo- afirmando que en la raíz del proceso del conocimiento humano existe una relación social y que, así, la Ciencia es producida en el ámbito del entendimiento, en el ámbito de la comunicación, a partir de un proceso de argumentación, de crítica, de autocrítica, de reflexión, de autoreflexión entre sujetos. Así, la Razón está enraizada en las estructuras intersubjetivas, llegando Habermas entonces, a construir una concepción de la Racionalidad Comunicativa, de una Racionalidad Procesal: serán racionales, serán científicas, las proposiciones que atiendan, o vengan a atender, los requisitos racionales de la argumentación y de la contra-argumentación, de la prueba y la contraprueba, en fin, los argumentos que resistieran a la crítica, al debate, buscando siempre un entendimiento mutuo entre los participantes. En esta perspectiva, Habermas configura, a nivel de la Ciencia, un nuevo paradigma: el "paradigma Sujeto-Sujeto", que se contrapondría al paradigma clásico de la modernidad que es el paradigma "Sujeto-Objeto". Es la Ciencia que se va haciendo en la relación social entre sujetos. Y en éste su paradigma de la científicidad, Habermas reedita, como método de las Ciencias Sociales, la Hermenéutica en términos de la comprensión del sentido, de la interpretación de los significados. Inspirado en Habermas, adoptando el modelo de acción comuni-

cativa, Sergio Paulo Rouanet difunde, al interior del pensamiento epistemológico brasileño, la exigencia de asumir un Racionalismo Nuevo, fundado en la Razón Crítica. Y, argumenta que las pesadillas de la modernidad son manifestaciones de irracionalidad y no de racionalidad, afirmando, que no se puede combatir la irracionalidad con irracionalismo. Y, así, defiende que la salida frente a estas pesadillas de la modernidad está en la Razón Crítica, porque sólo la Razón puede ser capaz de crítica. Es así como él identifica a la crítica como la gran salida. Y, en ese sentido, defiende el rescate de la Razón Integral, en la unidad de la Razón Teórica, en tanto Razón Científica, y de la Razón Práctica, en tanto Razón Ética o Estética. Y, señala como alternativa en ese rescate de la Razón Integral, la Razón capaz de crítica y autocrítica que, más allá de lo cognitivo, trabaja el mundo de los valores, de las pasiones, de los sentimientos, rompiendo la prisión del trabajo exclusivo con el mundo de los hechos. Es lo que Rouanet llama "Razón Sabia", que es capaz de trabajar la subjetividad, procurando trabajar -inclusive- hasta las cuestiones del inconsciente, aquellas que están presentes en nuestros actos racionales.

De hecho, considero todo este análisis del rescate de la Razón Integral, inspirada en Habermas, una fecunda contribución que, urgentemente, precisamos profundizar en nuestro debate al interior del Servicio Social sobre el hacer Ciencia, sobre el trabajo de investigación de lo real.

Y, aquí, cabe hacer una remarcación: ¿por qué estoy trayendo a Habermas a esta discusión? ¿Por qué hallo relevante rescatar a Habermas en la búsqueda de salidas para los impases configurados en la polémica Racionalismo/Irracionalismo? Pues justamente porque Habermas amplía el concepto de Razón y articula, en esa ampliación, el dominio de lo cognitivo, en términos de factual, de objetivo, con el dominio de lo subjetivo, en términos de vivencias, de valores, del sentido. Y, en

esta perspectiva, señala, a mi modo de ver, algo muy importante en el develamiento de lo real: la exigencia de trabajar la subjetividad en el campo de la Ciencia, no sustituyendo la objetividad, sino articulándola con la subjetividad.

A partir de Habermas, Rouanet propone -explorando en esa ampliación de la Razón-, revitalizar el propio Racionalismo, como vía de la Ciencia. Y, para el trabajo de investigación, en cuanto racional, para la comprensión racionalista del hacer Ciencia, el paradigma habermasiano -vía Rouanet-, ofrece, de hecho, preciosas indicaciones. A mi modo de ver, es posible rescatar tres puntos esenciales como pistas fecundas en términos del trabajo en el ámbito de las Ciencias Sociales:

- 1° la crítica, como principal atributo de la Razón y como condición básica de la Ciencia;
- 2° la subjetividad, como elemento básico del hacer Ciencia;
- 3° la argumentación entre sujetos como expresión del raciocinio crítico en la búsqueda del conocimiento, o sea, la cuestión de la confrontación, del debate en el proceso del trabajo científico.

Estoy proponiendo el rescate de esas indicaciones habermasianas dentro de la lógica del análisis dialéctico, entendiendo que esas indicaciones de la crítica, de la subjetividad, de la confrontación de las ideas, no se contraponen, en absoluto, a la Dialéctica. Por el contrario, tales indicaciones revitalizan los fundamentos de la Dialéctica, desarrollan sus posibilidades que le fueran castradas por algunas versiones reduccionistas y esquemáticas del Marxismo.

Al rescatar estas indicaciones habermasianas en la lógica Dialéctica, estoy proponiendo, como perspectiva de investigación en el ámbito de las Ciencias Sociales, el Racionalismo Crítico, el Racionalismo Abierto, entendiendo la investigación como un trabajo de construcción de la Razón Crítica, Razón que refleja, que articula, que discute, que argumenta, que analiza, en el

intento de develar las determinaciones y mediaciones de la realidad. La tesis central que estoy asumiendo es que, basados en esa Razón Crítica, podemos recuperar la naturaleza y la dimensión dialéctica del "paradigma sujeto-objeto", superando la visión manipulatoria que históricamente ha marcado a la investigación dentro de ese paradigma, y que fue crítica con vehemencia en el núcleo de la crítica a los patrones de cientificidad de la modernidad. A mi modo de ver, la cuestión no es simplemente negar el "paradigma sujeto-objeto" como alternativa de investigación, mas sí redefinirlo, repensarlo, ampliarlo, incorporando las indicaciones planteadas por esa concepción ampliada de la Razón Integral.

Cabe resaltar que esa definición, en términos del Racionalismo Crítico -en el sentido de una ampliación del "paradigma sujeto-objeto"- demarca una perspectiva general de trabajo, una toma de posición filosófica del investigador frente a la tarea de hacer Ciencia. Y esta toma de posición tiene implicaciones metodológicas directas en la dinámica de la investigación. Sino, veamos: al ampliarse el paradigma "sujeto-objeto" a partir de las indicaciones habermasianas se generan repercusiones efectivas en la relación del investigador con la realidad, en la forma de trabajar la Teoría, en la forma de concebir y viabilizar el Método e, inclusive, en el encaminamiento de los procedimientos y estrategias de la Investigación.

A partir de este análisis, que demarca bien las concepciones y los entendimientos con respecto a lo que es hacer Ciencia, se plantea o replantea una cuestión básica.

Desde esta perspectiva del Racionalismo Crítico, del Racionalismo Abierto, de la redefinición del "paradigma sujeto-objeto", ¿cómo trabajar el Marxismo en tanto vía de análisis? De hecho, ¿cuál es la vitalidad del Marxismo como instrumento de análisis de la realidad en nuestros días? ¿Cuáles son sus posibilidades y

cuáles sus límites, en tanto vía de análisis de los fenómenos sociales que hoy desafían los investigadores en el ámbito de las Ciencias Sociales?

Esta es una cuestión central en el debate hoy, que está planteada a nivel académico, como a nivel de los partidos, de los movimientos sociales, a la vez que es ampliamente divulgada por los medios de comunicación de masa. Y, en su enfrentamiento, ella remite a una discusión epistemológica sobre el propio Marxismo.

Joao Antonio de Paula, en este Seminario, en su conferencia "La Producción del Conocimiento en Marx", elaboró de forma brillante esta polémica cuestión, mostrando, analíticamente, cómo -en los fundamentos del marxismo-, se encuentra preciosas y valiosas indicaciones, en profunda coherencia con nuestra propuesta del Racionalismo Crítico.

Aquí, ahora, para avanzar en esta discusión sobre el Marxismo y su potencial analítico, estoy trayendo a nuestro debate, a dos analistas brasileños que discuten, profundamente, la vitalidad del Marxismo en la contemporaneidad, proporcionando, a mi modo de ver, valiosas pistas. Ellos son: Rui Fausto y Carlos Nelson Coutinho.

Rui Fausto, retomando la Dialéctica, destaca -en la contemporaneidad- un doble fenómeno que marca al Marxismo, al afirmar que el marxismo envejeció, mas a la vez es un gran desconocido. Por lo tanto, de un lado hay un envejecimiento, y por otro hay un desconocimiento del paradigma marxista. Y, partiendo de su tesis, Rui Fausto propone un doble trabajo a ser realizado.

Primero, analizar los fundamentos del marxismo, en un estudio riguroso de sus fuentes. Específicamente, para nosotros, en el ámbito del Servicio Social, esta indicación es crucial, pues, como bien analiza José Paulo Netto, nuestra relación con el marxismo se dio con muchos sesgos, inclusive el de la falta de un estudio consistente de las fuentes. En consecuencia,

esa primera tarea señalada por Rui Fausto es una exigencia que precisamos asumir, hoy, en la investigación en Servicio Social: analizar, en un estudio riguroso, los fundamentos del marxismo.

El segundo trabajo consiste en analizar los límites del Marxismo, lo que supone una relación crítica con el paradigma marxista, o sea, no aceptar el marxismo como dogma, sino -teniendo presente principios y supuestos-, ser capaz de tener una crítica, una relectura, una ampliación del propio marxismo.

Carlos Nelson Coutinho, asume la tesis básica de que el Marxismo tiene una Historia que es un esfuerzo permanente de superación dialéctica de posiciones que se tornaron anacrónicas, o que se revelaron equivocadas. Esta tesis parece obvia, mas no lo es, demarcando -en verdad-, una posición epistemológica y metodológica en relación al Marxismo. Así, partiendo de esta tesis básica de que el Marxismo tiene una Historia, Carlos Nelson Coutinho defiende la exigencia de un trabajo constante de ampliación conceptual, determinado por las exigencias históricas. En este sentido, cabe aquí retomar como materialización de esta propuesta la propia elaboración de Carlos Nelson Coutinho, en su obra "Dualidad de Poderes", donde él retrabaja dos conceptos centrales dentro del Marxismo - Estado y Revolución-, incorporando nuevas determinaciones históricas en una efectiva ampliación conceptual en términos de la renovación profunda de conceptos fundamentales a partir de las exigencias de la realidad. Y, configurando bien su posición epistemológica y metodológica de ampliación conceptual, Carlos Nelson esclarece que esta renovación profunda de los conceptos básicos se da siendo fiel al Marxismo, a los supuestos y nociones básicas de sus fundadores y a su método de análisis de la realidad.

Así, aquí y ahora, quiero reafirmar mi posición: definiendo al marxismo como referencia analítica

fundamental en el ámbito de las Ciencias Sociales, entendiendo que él continúa siendo rico, continúa fértil, continúa vivo, en la medida en que, fiel a su base dialéctica, permanece como perspectiva teórica abierta. Es el marxismo crítico al que se refiere Joao Antonio de Paula. Es el marxismo en permanente construcción del cual habla Carlos Nelson Coutinho. En esta perspectiva, considero que el marxismo permanece fecundo como vía analítica, inclusive, como soporte para la viabilización de la propuesta del Racionalismo Crítico.

En la explicitación de la toma de posición aquí asumida, cabe dejar claro que, dentro del espíritu de la contemporaneidad, el Marxismo no puede ser visto como principio y fin de todo, lo que, vehementemente, plantea la exigencia del diálogo con otras Teorías. Es la necesidad de la articulación entre paradigmas teóricos, hoy reconocida por investigadores que trabajan en las más diferentes perspectivas, una condición de la Ciencia para dar cuenta y explicar las múltiples dimensiones de los fenómenos sociales en este final de siglo. En este sentido, una vertiente significativa de análisis en las Ciencias Sociales, sobre todo en el ámbito de los que trabajan la cuestión de los Movimientos Sociales, discute la posibilidad de la articulación del Marxismo con las vertientes culturalistas, como los abordajes del cotidiano, como los enfoques del Psicoanálisis, de la Psicología Social.

Es necesario aún elucidar un punto importante: esa articulación, ese diálogo que se está proponiendo del Marxismo con otras perspectivas teóricas, se plantea, también, en lo que respecta a su método: la Dialéctica. Defiendo, en consonancia con las tendencias que hoy se configuran en el nivel de la discusión metodológica, que es posible una articulación de la Dialéctica con otros métodos en el ámbito de las Ciencias Sociales. Y, antes que nada, cabe esclarecer que la Dialéctica, como método de análisis, como lógica de pensamiento, se popularizó y se difundió como el Marxismo, mas no se

limita a él. De hecho, la Dialéctica no comenzó con el Marxismo y, según Rui Fausto, ella va más allá que éste. Rui Fausto dice, textualmente: "no habrá nuevos marxismos, pero puede haber nuevas dialécticas".

Retomando, sin embargo, uno de los ejes de la discusión que aquí viene siendo trabajada, me interesa profundizar una cuestión: al trabajar la Dialéctica, como método de análisis en la vertiente marxista, ¿qué posibilidades de articulación se plantarían en esta perspectiva de apertura metodológica, de apertura del campo de análisis de lo social, para atender la exigencia de trabajar la relación Estructura/Sujeto?

Para avanzar en la discusión, quiero dejar en claro que estoy sustentando la tesis de que la Dialéctica, como método de investigación tanto como método de exposición -y esta doble dimensión del método dialéctico tiene una tensión que permaneció en la propuesta de Joao Antonio de Paula- es una vía metodológica fecunda que posee todo un potencial de articulación con otras perspectivas metodológicas. Y, en esta articulación, retomo, como alternativa de análisis, a Habermas.

Habermas, en coherencia con su propuesta de ampliación de la Razón, propone la articulación entre Dialéctica y Hermenéutica como recurso metodológico para trabajar la dimensión factual y la dimensión del sentido. Esta vertiente es desarrollada por uno de nuestros más brillantes filósofos brasileños, Manfredo Oliveira, quien asumió esta articulación en la perspectiva de la producción de la racionalidad en las teorías sociales, específicamente en su trabajo "Dialéctica y hermenéutica en Habermas".

Y una pregunta se plantea para el debate: ¿es posible en el ámbito de la investigación, articular Dialéctica y Hermenéutica?

Desde mi punto de vista, esa articulación Dialéctica y Hermenéutica, es una posibilidad fecunda que asumo como Hipótesis de Trabajo en términos de recurso

metodológico en el análisis, para viabilizar -en la práctica concreta de la investigación- la posibilidad de trabajar con lo objetivo y con lo subjetivo, de trabajar las determinaciones y las mediaciones de la realidad, de trabajar lo factual y lo que está a nivel de la pasión, del sentimiento, de la emoción, interfiriendo en la acción de los actores sociales, en fin, la posibilidad de trabajar las dos dimensiones de lo real: objetividad/ subjetividad. Y aún más: esa articulación Dialéctica/Hermenéutica concretiza, a nivel metodológico del hacer investigación, la ampliación de la Razón propuesta por Habermas en el campo filosófico.

En fin, para terminar, quiero resaltar que en el horizonte de ese Racionalismo Crítico, al cual lo veo como fecundo, en términos filosóficos, para la efectivización de la investigación, en el horizonte de esa Razón Crítica que es capaz de pensar al ritmo de la historia, el Marxismo se configura como una de las alternativas más viables en el debate contemporáneo de las Ciencias Sociales, tanto a nivel de su teoría como a nivel de su método. Y, ésta es una convicción que se difunde junto con la crisis del Marxismo, en la inagotable dialéctica de la vida/muerte. Al mismo tiempo en que los medios de comunicación de masa y muchas voces proclaman la muerte del marxismo, se constata su vida. De hecho, esa dialéctica esencial de la muerte y la vida está muy presente, hoy, en el debate del marxismo.

En esta misma línea de raciocinio en la cual se afirma que el marxismo es viable, en la medida en que él se abra, en la medida en que se establezca un verdadero diálogo con otras perspectivas, concluyo retomando a Leandro Konder, en la publicación del diario JB del 1º de setiembre de 1991, Cuaderno Ideas, cuando afirma:

*"Si los exponentes de la actual euforia neoliberal piensan que, en la prisa con que se empeñan en promover el entierro del marxismo, van a conseguir también sepultar las concepciones con que el viejo*

*Marx nos ayuda a fortalecer nuestro espíritu crítico y nuestra conciencia democrática, tengo la impresión que se están engañando a sí mismos. O están - ¿quién sabe?- intentando engañar a su sombra".*

No sé si el marxismo como construcción doctrinaria va a sobrevivir a la crisis actual del marxismo-leninismo. No sé si será posible reproponer el término con un contenido nuevo y ligarlo a un nuevo movimiento político. Una cosa, sin embargo, me parece segura: las ciencias sociales contemporáneas y la lucha por la democratización efectiva de la sociedad no podrán ofrecer las contribuciones fundamentales que proceden no sólo de Marx, sino de algunos pensadores que, con vigor y originalidad, retomen, desarrollen, profundicen, enriquezcan, y a veces corrijan las ideas marxistas.

En cierto sentido, podemos decir que el llamado "marxismo" ya se integró irreversiblemente a la cultura de la izquierda, y está incorporando, como fermento, a la reflexión democrática radical en este final de milenio.

**CONFERENCIA**  
**"LA INVESTIGACIÓN EN EL DEBATE**  
**CONTEMPORÁNEO**  
**Y EL SERVICIO SOCIAL"\***

*Irllys Barreira\*\**

Me gustaría agradecer a los organizadores del Encuentro esta invitación y desearles parabienes por esta discusión. En la medida que ella se está dando en todos los ámbitos del conocimiento: en la Sociología, en la Historia, en la Antropología. La temática sobre las cuestiones de la teoría de la investigación en Ciencias Sociales realmente es bastante contemporánea, y es un debate nada fácil.

Ustedes deben haber percibido el enorme esfuerzo de Alba para intentar hacer una reconstrucción problemática de todas las cuestiones que están metidas en la discusión de la teoría y de la investigación, y cuan difícil es ese grado de elaboración.

Comenzaría diciendo -la profesora Alba Carvalho habló varias veces de la necesidad de tener una cierta apertura de modelos- que es preciso hacer, en el campo de la teoría también, la famosa apertura democrática, que es una apertura bastante difícil.

Primero, porque, en teoría y ciencia, es preciso tener muy claro lo que se quiere abrir. Esta palabra mágica, apertura democrática, calza muy bien en la perspectiva política, pero en el acto de hacer teoría es mucho más compleja, más allá de las dimensiones políticas que están ahí implicadas y envueltas.

En la realidad, la cuestión de la teoría sufre varias

---

\* Conferencia ofrecida el 04/09/91

\*\* Doctora en Sociología (USP), profesora adjunta en el Departamento de Ciencias Sociales y Filosofía, Universidad Federal de Ceará.

interferencias. La primera tiene que ver con la propia caracterización histórica del momento en que ocurre el debate.

Sabemos que la crisis en Europa del Este, la crisis del socialismo, o la crisis brasileña, en todas sus dimensiones tienen una interferencia muy grande en la elaboración de la teoría. O sea, los momentos de esperanza parecen dar más credibilidad a la Razón, en el sentido filosófico del término, y los momentos de desesperanza nos hacen preguntar lo que es esa Razón. Eso lleva a una cierta desesperanza, de que nada vale la pena, ni siquiera la teoría. Como si hubiese una cierta espontaneidad, un cierto "laissez-faire" en el acto de hacer teoría.

La otra interferencia tiene que ver con la moda en la Ciencia. Esta moda no aparece sólo en el modo de ser, en el modo de comportarse, sino también en el modo de hacer teoría. O sea, determinados actores comienzan a aparecer en el escenario internacional; de repente nos damos cuenta de que una serie de libros son editados aquí en el Brasil, y pasan a ser leídos. La teoría pasa por ese sesgo también, por la moda. Entonces, existen condicionantes de la percepción de la teoría que son importantes, que deben ser considerados, cuando se discute la crisis de los paradigmas.

La misma noción -crisis de los paradigmas-, que parece obvia, es también muy problemática. Cuando se habla de crisis, en la perspectiva de una crisis económica, de una crisis política, se entiende que esa crisis es fruto de una tensión, fruto de las contradicciones sociales que llevan a la pobreza, a las desigualdades sociales.

Cuando hablamos de la crisis de los paradigmas, parece que esa crisis remite a otro tipo de cosas. De hecho, estamos hablando de la crisis en nuestras creencias sociales, en aquello que nosotros creemos y aquello que tomamos como elemento fundamental para interpretar la realidad.

Entonces, es una crisis que pasa por dimensiones de la subjetividad, por dimensiones personales, por esa dimensión que denominé esperanza. Quiere decir que la teoría tiene un legado que es el no tornarse evidente por sí misma. Ella tiene una evidencia muy fuerte en la credibilidad.

Tanto que, cuando estamos hablando, ustedes perciben todo el esfuerzo de decir, de definir el problema de la investigación. La profesora Alba Carvalho dejó muy claro lo que ella cree, lo que propone como perspectiva, en fin, de análisis de la realidad. Entonces, la crisis tiene esa dimensión de pasar por las creencias sociales.

Y las creencias sociales son elementos cargados de subjetividad y de una serie de cosas que tienen que ver con las experiencias de los grupos sociales, el modo como asimilamos el marxismo, el modo como éste nos llegó, como tocó nuestras utopías. Todo eso interfiere en la elaboración de esa crisis que, ahí, termina también siendo una crisis personal. La angustia que se genera cuando percibimos, por ejemplo, que "nuestros ídolos no son los mismos".

Cuando se percibe ese tipo de cosas, es como si faltase piso para decir, ¿cómo se va a hacer la investigación? ¿Cómo se hace ahora para poder pensar la realidad, para pensar esos modelos, cuando, de repente, nos acostumbramos a trazar una trayectoria?

Voy a hablar un poco sobre la interferencia de esos modelos en el devenir de la historia brasileña. Muy rápidamente, sólo para ubicar, en términos concretos, cómo el modelo de investigación tiene que ver con la perspectiva histórica, hecho fundamental para comprender situaciones de crisis y situaciones de cambio social.

Sabemos, por ejemplo, que en la perspectiva de investigación urbana, en los años 50 ó 60, tuvo una influencia muy grande la teoría de la marginalidad. Cuando miramos para atrás, hacia el pasado, siempre

tendemos a hacer una crítica cómoda, un poco porque el tiempo ya pasó y podemos observar el objeto más a la distancia.

En toda esa discusión de la marginalidad, la cuestión de la pobreza, de las desigualdades, tenía un vehículo explicativo muy claro, o sea, que el país o las situaciones analizadas estaban en una condición de exclusión de la realidad social y, con el desarrollo de la propia sociedad, esos sectores marginales serían integrados.

Ese debate atravesaba múltiples estudios y también, pienso yo, el Servicio Social: la comprensión de que los objetos fundamentales de la investigación estaban en esa esfera de marginalidad y era preciso analizarlos de forma integrada a la realidad social.

En la década del 70, tuvimos una influencia grande del marxismo, que aparece en los objetos de la investigación: el marginal no es visto como un desintegrado, sino como alguien que apenas parece marginal, pues, hace parte de aquella óptica de reproducción del sistema. O sea, el marginal existe porque el polo desarrollado existe también. La pobreza existe porque existe la riqueza. Entonces, se fue conformando una teoría de explicación más amplia de la realidad social.

Esto aparece en las diversas esferas. La problemática de la "favela" y de la marginalidad pasó a ser mencionada con otras referencias. Pasó a ser vista desde la perspectiva de clase, desde la perspectiva de los sectores no plenamente adaptados a la realidad capitalista, pero que contribuían, a partir de sus varias formas, en el desarrollo de aquella realidad desigual capitalista. O sea, la desigualdad íntegra hace parte del sistema económico.

En ese caso, las cuestiones planteadas eran que aquellos sectores, de algún modo, a partir de sus estrategias de sobrevivencia o de su modo de vida, interferirán en esa construcción dinámica.

Podemos situar, en la Sociología, a varios autores que analizaron la realidad bajo esta óptica. Además de ellos, el economista Francisco de Oliveira, se preocupó por entender la dinámica capitalista e hizo un trabajo interesante, que ustedes deben conocer, "Crítica a la Razón Dualista". El autor intenta percibir ese dualismo, no desde la óptica de la marginalidad social, sino como integrante, como parte de la dinámica general de reproducción del sistema capitalista. En la década del 80, los estudios parecen abandonar un poco esa óptica de una dimensión más totalizante, y comienzan a entrar en esferas más cotidianas o más diferenciadas de la realidad social. Es ahí que surge la gran temática de los movimientos sociales. Esa temática va a coincidir con la llamada apertura democrática, con el proceso de redemocratización.

En ese momento, comienza a emerger, a sonar muy fuertemente, aquello que se denominó crisis de los paradigmas, o sea, de las explicaciones teóricas globalizantes. En parte, la crisis se dio bajo el supuesto de que ellas no tenían más la capacidad de explicar las dinámicas específicas y puntuales de la realidad, y que sería preciso incorporar otras dimensiones específicas para formular una teoría.

Dentro de esa óptica, los puntos de vista son variables. La profesora Alba Carvalho ya planteó muy bien que existe la crítica que dice, por ejemplo: "ahora no es posible tener una teoría sobre lo social". Lo que tenemos es una elegía a la perspectiva de los fragmentos. Un análisis de los fragmentos. La realidad se rehace en el cotidiano, y la teoría pasó a ser vista como algo que no conseguiría dar cuenta de esa efervescencia de la realidad. Ese es un supuesto.

El otro supuesto es aquella tentativa de pensar lo siguiente: "¿cómo es posible, frente a esas nuevas cuestiones, a esos desafíos planteados por la realidad, integrar esa novedad, dentro de una perspectiva teórica, sin colocar fuera la realidad y su interpretación? Es

aquello que se dice: ¿cómo echar el agua de la bañera sin botar al bebé?"

En esta segunda perspectiva es que me ubico, es decir ¿cómo es posible que la teoría integre esas dimensiones de lo novedoso que están planteadas como un desafío al investigador? Hablaré un poco sobre esas dimensiones.

Encuentro que lo que emergió con mucha fuerza en ese momento fue la importancia de la cultura y de las representaciones sociales como elemento importante y dinamizador de los análisis y de la interpretación de lo social.

¿Por qué aconteció eso? Pienso que tiene que ver con los elementos de la realidad, en la medida en que pasamos a vivir, en el Brasil, un intenso proceso de descubrimiento, de discusión, de charlas, de valoración del lenguaje popular, de valoración de sectores que parecían enteramente inertes dentro de la realidad social. Esta sería una explicación a nivel de la sociedad.

Hay otros descubrimientos en el plano de la teoría. Se llegó a la conclusión de que la explicación de un modelo totalizador de la realidad social había dejado de lado dimensiones importantes, como los sujetos sociales y lo que ellos piensan sobre aquella realidad. La idea de que las contradicciones sociales no tienen una perspectiva de papel carbón, sino que pasan por dimensiones culturales, por el modo como las personas perciben esas contradicciones.

O sea, no basta vivir una situación de miseria social para darse cuenta de su situación, de su lugar en el contexto de las desigualdades. Es necesario que haya algo más, para que el individuo se de cuenta de aquella perspectiva, de su vivencia, y, a partir de ella, elabore y traduzca su necesidad social.

Sitúo como un autor muy importante, que fue muy discutido en esa área de los movimientos sociales, al historiador inglés Thompson. Él trabajó la noción de experiencia, acogida muy positivamente por los

sociólogos.

El decía que la experiencia tiene que ver con el modo como la clase trabajadora vive su contradicción y la traduce en su historia vivida. Entonces, hay algo que acontece a nivel de la historia vivida, que lleva a que los trabajadores, en Inglaterra, tengan determinadas formas de actuar, y los trabajadores brasileños tengan otras, porque sus experiencias y trayectorias son diferentes.

Sin embargo, las contradicciones son semejantes. Porque lo que ocurre en el capitalismo es recurrente, y hay semejanzas entre una realidad y otra. Nosotros los brasileños tenemos la misma situación de explotación, la misma situación de exclusión, de dominación. Pero esa dominación pasa por las dimensiones de una experiencia, de una historia vivida.

En este sentido, la noción de experiencia fue bastante aclamada en esa discusión de los movimientos sociales.

La otra cuestión que aparecía como muy importante, en la época, fue la perspectiva de que las expresiones de la realidad social no necesariamente pasaban sólo por aquella dimensión clásica de la noción de clase. Quiero decir, sectores tenidos como silenciosos y marginales de la sociedad de pronto pasaron a organizarse.

Es entonces cuando él habla de "doña María", ahí en la "favela", o de otra persona común, en una situación que parecía enteramente descabellada para nuestras amplias reflexiones, pasó a tener un lugar. La valoración de los sectores considerados más avanzados pasó a chocar con la capacidad, con la dinamicidad que ciertos sectores pasaron a expresar.

Dentro de los movimientos sociales, se pasó a una valoración de esa palabra, de ese sujeto, que también tenía su propio proceso de construcción y de comprensión de la realidad, a partir de mecanismos sociales, para nosotros, hasta cierto punto inesperados. Entonces, eso parecía como un hecho importante a

considerar.

Otro elemento son los trabajos sobre la mujer, que pasaron a ser muy frecuentes. La idea, por ejemplo, de que la dominación social no recubría sólo aquel lugar específico, sino que se extendía por otras dimensiones, las cuales tampoco se resolvían sólo a nivel de la transformación económica.

O sea, la dominación de la mujer pasaría por otras dimensiones culturales cristalizadas en el modo de percepción, en el modo de pensar, que, necesariamente, tenía que ver con la dinámica específica de las clases sociales. Eso fue también un elemento importante a analizar.

En este caso, cuando Foucault pasa a ser un autor, muy leído y bastante trabajado en esos análisis referidos a lo micro-cotidiano, esto tiene que ver con la perspectiva que él apuntó: que la dominación social y el poder atravesaban otros mecanismos no siempre visibles. Que el poder está también en el modo de mirar, de sentarse, de hablar, está en la expectativa que se crea entre dinámicas diferentes de lo social, de forma tal que sería preciso incorporar esa especificidad o esas otras formas invisibles de dominación social, en el estudio de la realidad.

En esa situación, hay varias polémicas, inclusive, si el trabajar con la perspectiva de Foucault llevaría a una dimensión de descrédito de la teoría, o si sería posible articular a Foucault con esa dimensión más amplia, o sea, articular a Foucault con el modelo marxista. Esa es una polémica.

Otro autor, también de la época -que aún tiene una influencia muy grande- es Castoriades, cuando lanza la cuestión, por ejemplo, de la importancia de lo imaginario como elemento importante en la creación de lo social.

Foucault no estaba inmediatamente preocupado en destruir el modelo marxista, sino tan sólo en señalar algunos elementos poco explorados en la dinámica y en la interpretación social.

Castoriades sí va en una perspectiva radical, o sea, al construir su modelo teórico en base al imaginario, él comienza, por otro lado, a destruir la perspectiva marxista de pensar lo social.

Entonces, hay contribuciones en el trabajo de él, en las que echa mano de otro conjunto de problemáticas. ¿Cómo es posible trabajar esa dimensión de la incorporación de la cultura y del imaginario, sin perder la perspectiva de que lo social se interpone por una razón, o por una lógica, que autoriza la existencia de una teoría?

Voy a regresar rápidamente a la cuestión planteada por la profesora Alba Carvalho. En realidad, detrás de la discusión en torno a la "crisis de los paradigmas", hay una cuestión muy seria, que es la problemática de la propia elaboración de la teoría. O sea, no es posible hacer una teoría en función de lo siempre nuevo, en función del permanente caos, en función de lo siempre emergente.

¿Qué es lo que supone una teoría? Supone repetición. Una teoría supone abstracción. En fin, supone que, más allá de las diversidades y de las diferencias sociales, hay algo que autoriza a hacer una teoría. Esto es verdad no sólo para la Sociología, sino para todos los campos de lo social. Teorizar significa abstraer e intentar formular un modelo.

La problemática que ahí se plantea para esa dimensión de la teoría es la siguiente: ¿cómo hacer una teoría no totalitaria? ¿Cómo la teoría puede amparar lo nuevo? ¿Cómo esa teoría puede imbuir una razón desconfiada, que es una razón crítica, de la cual la profesora Alba Carvalho habló? Esto es, una razón que se pregunta, una razón que se cuestiona, que no toma simplemente la realidad como una camisa de fuerza interpretativa de una teoría.

En esta discusión, sobre la existencia de otros elementos que son parte importante de esa discusión teórica, entra toda una óptica desde la dimensión del

inconciente, de la cual habló la profesora Alba Carvalho. O sea, la idea de que, en la acción social, en el actuar humano, entran una serie de componentes que no son inmediatamente percibidos.

Eso es lo que hace Habermas, preocupado por entender que la realidad social está compuesta por un mecanismo de dominación. Por la ausencia de comunicación, el sujeto introyecta el poder de tal modo, que no se percibe en cuanto tal. Y él dio un elemento muy importante para que entendiéramos lo que es la dinámica del poder.

Entra también la discusión del propio Bourdieu, cuando habla que toda reproducción de la realidad social sólo es posible porque hay mecanismos inconcientes de aceptación de esa realidad. O sea, aquello que dijimos: no necesariamente una contradicción de orden económico resulta en una acción social. Porque el modo como las personas introyectan la dimensión de autoridad, el miedo, la forma como ellas entran en contacto con sectores diferentes de lo social, va a interferir en la acción colectiva ¿Por eso es que de vez en cuando nos sorprendemos por qué ganó Collor? ¿O por qué un público, que parecía tan organizado - como en Sao Paulo- eligió a Janio Quadros?

Esto nos lleva a pensar ¿qué otros mecanismos entran en la acción colectiva? que son por nosotros desconocidos, haciendo que la teoría se debata en la búsqueda de esos elementos, no siempre visibles a nuestra mirada, de primera impresión.

Porque miramos a partir de una óptica. No podemos olvidar que nosotros, investigadores, también somos parte de una clase social, de una condición social, que interfiere en el modo de mirar, o sea, la teoría es un instrumento, es una herramienta, que no logra apagar nuestro modo de mirar la realidad social.

Esto la propia teoría marxista lo dice. Es la teoría marxista la que dice que el modo de percibir, que el modo de pensar tiene que ver con la contradicción de

clase, con el lugar que el sujeto ocupa dentro de la realidad social.

Quería entrar ahora en la cuestión de la investigación. En realidad, considero que la perspectiva teórica, si por un lado permite que discutamos con una cierta lógica, con una cierta coherencia, cuando tomamos la temática de la investigación reaparece muy fuertemente esa tensión de cómo usar la teoría. Provistos de percepciones, provistos de un instrumental hecho de recortes de la realidad social, ¿qué es lo que la realidad social nos hace ver? ¿Qué es hacer investigación? Y ahí yo diría lo siguiente: toda investigación impone el recorte del objeto.

Entonces, en este sentido, hay una cierta ingenuidad en esa idea de pensar que lo real habla por sí mismo y que lo real nos ha de ofrecer aquello que no conseguimos resolver en nuestras contradicciones teóricas. Quiere decir, lo real es capturado también a partir de un lugar teórico, a partir de un modo de ver.

Así como los pobladores de favelas fueron llamados, en la década del 60, marginales, en otras épocas fueron llamados sujetos políticos. Mañana no se cómo serán denominados. Lo que significa decir que lo real está ahí, mas es denominado de acuerdo con la percepción que de él tenemos.

En esta perspectiva, la investigación, la metodología, siempre impone un recorte. Lo que quiero decir es: la teoría está siempre presente, bien asumida o mal asumida, la teoría existe. Y, ya que ella existe, ya que está siempre presente en nuestra concepción -aunque a veces mucha gente no se de cuenta-, significa decir que el acto de hacer una investigación exige una comprensión teórica de su objeto.

En esa comprensión teórica, quería plantear algunos elementos para la discusión. Me refiero a algo que podía llamar a sorpresa. Encuentro que la teoría, cuando el investigador se inclina ante lo real, en la elaboración de un proyecto de investigación, la teoría tiene que, de

alguna manera, acoger a la sorpresa. Porque se nota que en muchas investigaciones terminan siendo reafirmadas las cosas ya dichas, de modo que podríamos hasta plantear una cosa tal cual se hace en el modelo matemático: como queríamos demostrar. Porque no hay mucho más que decir.

En ese sentido, esa acogida de las sorpresas significa decir que la teoría tiene que asumir su tensión entre lo que está planteado en cuanto abstracción amplia de la realidad social, que incluye a la propia teoría, y lo que está establecido en base a lo que la dinámica de lo real plantea para que lo pensemos.

En términos más concretos, cuando hablamos de clases sociales -por ejemplo, al trabajar clases sociales en Fortaleza-, tenemos que pensar ¿cómo es que la dinámica de esa desigualdad social pasa por la realidad de nuestro trabajador aquí? ¿Qué es nuestro "favelado"? ¿Qué es la clase media en Fortaleza? ¿Qué es lo que fue en Inglaterra?

En fin, esa historia de lo que es nuestra realidad no es una pregunta meramente empírica. Ella es una tentativa de pensar de qué modo mi realidad me obliga a que la articule con mi teoría, para no convertirla, simplemente, en un objeto demostrativo.

Esa tensión entre teoría y conocimiento de sorpresa, para mí, es un dato fundamental. Y es lo que va a reforzar eso que la profesora Alba Carvalho dijo, que la razón tiene que ser crítica. Y una de las formas de hacerse crítica es, simplemente, acogiendo y desbrozando toda esa perspectiva de investigación.

Hasta utilizaría una frase medio en broma, entre comillas, "que la investigación tiene razones que la razón desconoce". O sea, siempre hay algo sorprendente que precisa ser considerado, en el sentido de que frente a eso no debemos (no debo) tener como consecuencia una negación de la razón, sino una reafirmación de ella con otro contenido, una reafirmación de un tipo así: para discutir las clases

sociales en Fortaleza, no vamos a negar el concepto de clase. Pero vamos a averiguar qué dimensiones nuevas aparecen y qué elementos están planteados para que podamos repensar esa noción de clase.

Con relación al poder, la misma cosa. Nosotros tenemos aquí toda una discusión de la cuestión del poder. Cómo él pasa por ópticas personalistas, como no pasa inmediatamente por una óptica racional, cómo pasa por creencias, por dimensiones de la fidelidad, por elementos que están inspirados en la cultura, en esa cultura de la sumisión.

Esos son elementos importantes para que se diga simplemente: sí, el poder existe. El es real y se afirma, se reproduce y tiene un lugar articulado a una clase. Pero él se reproduce de una manera diferente. Aquí él se reproduce por la sumisión, por la promesa, en fin, por los empréstitos, por los asuntos que se hallan muy presentes en el momento electoral. Y, en otro momento, él se reproduce de otro modo. Esas formas distintas de reproducción nos van a dar elementos para pensar cómo ese poder se configura y cómo se articula en nuestra realidad.

En ese sentido, era interesante que pensáramos que la realidad social tiene una dinámica de reproducción y una dinámica de transformación. En el acto de hacer las investigaciones, tanto se tiene que estar atento con respecto a esa dinámica de la reproducción -porque si esa dinámica de reproducción no existiese estaríamos nosotros en una situación mucho mejor y más comfortable que la que hoy tenemos-, como se tiene que estar atento también a esa dinámica de transformación. Tenemos que rendir cuenta de esa perspectiva dual.

Muchas veces el deseo del investigador entra también en una cierta óptica de orientar el objeto hacia aquello que él quiere. El investigador, simplemente, está observando lo que es más comfortable, a partir de su creencia, a partir de su utopía, y va a mirar sólo el elemento de transformación social. Y hace

investigaciones dentro de una óptica enteramente optimista, sorprendiéndose, por ejemplo, cuando se presenta el fenómeno Collor.

Yo estaba viendo y considero interesante la camiseta de un oyente aquí en la platea, que dice lo siguiente: "en esta desgracia "collorida", no pierda el amor por los colores". Pienso que desde ese "amor por los colores" es importante echar una mirada también a lo que no está en aquella óptica en la cual creemos o esperamos.

La investigación identifica no solamente una sorpresa para la teoría, sino una sorpresa para el investigador, para aquel que hace teoría. Aquella idea de que el fenómeno social es objeto de nuestra creencia, mas el objeto tiene que ser también distanciado, de algún modo, para ser mejor analizado.

La crítica pasa por una visión amplia de lo social, y por una cuestión en la cual el investigador observa todos los elementos que propician aquello que a él no le gustaría ver, que es la reproducción, que es la "esencia" de la realidad social.

Tenemos una idea, que estuvo muy presente dentro de una óptica evolucionista, de que la realidad camina para adelante, que está siempre yendo. A veces, se tiene también una sensación de retroceso, de que lo que parecía que iba a llegar desde una determinada óptica, recula. Más quizás no se trate de un retroceso, tal vez sea otro ángulo para mirar lo que dejamos de ver, porque nuestra creencia era simplemente ver un futuro radiante, o ver una transformación en la que creíamos.

Un hecho que considero fundamental para pensar -y no voy a extenderme mucho-, es la dimensión de la creatividad. Encuentro que lo que tocó más fondo en esa dinámica de la razón, en esa discusión de la teoría, fue la perspectiva de cómo comprender lo real de modo creativo. Cómo aprehender creativamente esa realidad, analizando otros ángulos del mirar, analizando otras perspectivas.

Ser creativo es poder incorporar la novedad no sólo

de la realidad, sino la novedad de los autores que vienen de otras teorías, pero que ofrecen instrumentos importantes para incorporar modos y ángulos diferentes de ver las cosas.

Desde esos ángulos diferentes del mirar, surge la cuestión de lo que es el eclecticismo. Es una pregunta que siempre nos toca: ¿cómo incorporar lo nuevo sin ser ecléctico?

No tengo una síntesis o una conclusión definitiva sobre eso, pero considero que un autor o una teoría es el fruto de una temporalidad histórica. Al respecto, nada fue más creativo que la teoría marxista. Si ella es hoy bastante discutida, están presentes en la mesa algunos elementos que justifican su negación. Se habla hoy que no existe más la teoría, lo importante ahora es el "viaje", en fin, es el "no sentido", es toda esa perspectiva de crítica al racionalismo y la modernidad, presentes en algunas concepciones.

Mas la otra óptica es pensar lo siguiente: si la teoría marxista es fruto de una creatividad histórica, si nació destruyendo una manera de pensar, ofreciendo nuevos ángulos, y diciendo que lo real es una cosa histórica y construida, para ser fieles a ella, tenemos que abordar otras dimensiones del pensamiento que ayuden a elaborar esa creatividad.

Tal vez el eclecticismo sea mucho más un fantasma, un miedo que se tiene, aquel miedo, aquella dimensión más pura y más religiosa, que parece como algo místico.

En fin, quería decir que el propio Marx fue "ecléctico" porque tomó su teoría de otros autores, evidentemente haciendo una construcción lógica y ofreciendo una perspectiva, vamos a decir así, de crítica de lo social.

La cuestión del eclecticismo tiene que ser vista no desde la perspectiva del miedo, de la camisa de fuerza, sino de pensar realmente que la teoría es un proceso de construcción. Y es un proceso de construcción-destrucción-construcción-destrucción permanente de la

realidad social.

Encuentro que esta afirmación es más marxista que otra que cerrase, que se basara en la idea de que la teoría es una cosa cerrada.

Sólo para finalizar, en una perspectiva metodológica, en un acto de investigación, es importante introducir el por qué, preguntarse sobre lo que aparece como obvio. Entiendo que en toda perspectiva de investigación, tenemos que decir así: lo que parece obvio a veces no lo es. Y es lo que no parece obvio lo que lanza la posibilidad de otro punto de vista, lo que crea interrogantes, lo que hace avanzar a la propia teoría. La teoría avanza asumiendo interrogantes.

Esta crisis puede ser vista como un hecho positivo. De repente todos los estudiosos, los teóricos están ocupados en entender qué hacer con la teoría. Esto puede ser considerado como un hecho positivo, como un hecho importante. No como una crisis, en el sentido negativo, sino como crisis en el sentido positivo. Crisis en el sentido marxista, que es una crisis que construye, porque la realidad está hecha de crisis y la teoría también tiene que ser hecha de crisis.

Para concluir, hay una frase muy interesante de Henry Lefebvre, un estudioso marxista, en la cual dice lo siguiente: "es importante, en la investigación, mantener dos cosas. No interesa ni la vida sin concepto, ni el concepto sin vida". Entonces, es importante articular concepto y vida.

O sea, lo que la teoría hoy nos pide, lo que la investigación nos pide, es pensar e incorporar esas dimensiones creativas de la realidad social, ahí donde es posible incorporar modelos; ahí donde es necesario - a partir de esa crisis tomada en sentido positivo-, hacer avanzar a la propia teoría.

Debido a que mi conocimiento sobre la práctica del Servicio Social es muy desde fuera, apenas si voy a plantear una cuestión que es más para la discusión, que es más interrogante. Encuentro que el Servicio Social, por ser una práctica, al mismo tiempo, de investigación, de indagación y de interferencia en lo social, trae algunas especificidades. O sea, si en todo el campo del conocimiento hay una tensión entre teoría y práctica, parece que esa tensión es más fuerte en el Servicio Social.

Esto plantea siempre una disyuntiva, un conflicto incluso sobre las legitimidades de esa forma de actuación. El sociólogo habla, habla y no tiene intervención; en cambio, puedo imaginar que en el Servicio Social esa cuestión de la relación teoría/práctica sea planteada con mucha propiedad y con mucha recurrencia.

Por lo que percibo, hay una gradual incorporación de esa reflexión teórica al interior del Servicio Social. Y la incorporación de esa reflexión teórica trae también otro elemento: cuando dentro del Servicio Social se hace una discusión de la teoría se hace al mismo tiempo una discusión de la práctica. Están presentes ahí varias cosas. Está presente la propia práctica del asistente social, en cuanto interferencia, en cuanto alguien que trabaja dentro de los mecanismos de la realidad social, y están presentes, también, las otras prácticas del sujeto al interior de la realidad social.

Ahí recuerdo un debate que hubo en un determinado momento. Aquella idea de que se tenía que ser asistente social, mas no se podía trabajar en los programas del gobierno, o que se tendría que tener una

práctica que fuese, al mismo tiempo, el trabajo dentro de los programas, y el intento de aprovechar las "brechas" sociales, y poder así introducir otras prácticas que fuesen prácticas contrapuestas a aquellas relacionadas con el Estado.

En fin, para mí esas son cuestiones que sobrepasan a la discusión. De algún modo, considero que ese diálogo, por ejemplo, entre la ciencia de lo social y el Servicio Social, es muy proficuo. Son asuntos que pueden muy bien caminar de la mano.

Para nosotros, sociólogos, esa posición de análisis y reflexión, es la posición más cómoda. Más cómoda en el sentido de que, como no estamos en la actuación de la práctica, nos es más fácil hacer una crítica desde afuera, y, al mismo tiempo, no tener que proponer soluciones. Es diferente cuando tenemos que allanarnos en función de un programa social, cuando tenemos que intervenir, cuando tenemos que actuar, y hacer una maroma gimnástica o una elaboración química que permita relacionar nuestras creencias con el objeto que está siendo investigado, con el trabajo que se nos ha pedido. Entonces, tenemos ahí una confluencia de solicitudes contradictorias, a la cual el asistente social se tiene que atener.

En ese sentido, un hecho fundamental es la reflexión de esa práctica, no en el sentido de aquella reflexión culposa, porque estoy trabajando en el órgano X ó Y y no tengo derecho a pensar en la transformación social. No en ese sentido. Sino en la comprensión -que debe ser muy importante en el Servicio Social- que es la comprensión del fenómeno del poder. Cómo el poder se hace, se rehace, se reproduce, para que esa práctica pueda ser reflejada y pueda ser un objeto de crítica.

O sea, es posible, desde esta perspectiva de actuación de orden práctico, hacer una reflexión sobre los mecanismos del poder. El asistente social tendría el privilegio de convivir y de conocer de cerca toda esa dinámica de actuación al interior de la realidad social.

En fin, esa tensión entre teoría y práctica puede ser capitalizada positivamente, si no se considera que la práctica se limita simplemente a la reproducción social, o al fortalecimiento de determinados privilegios.

Si esa práctica fuera comprendida como dimensión presente en todas las profesiones y en cualquiera de ellas, es posible liberarse de ese velo, o de ese preconceito, y capitalizar positivamente la práctica. O sea, hacer que el Servicio Social sea, simultáneamente, una actuación práctica y una reflexión sobre su propia práctica.



## **CRISIS-CONOCIMIENTO SOCIAL E INVESTIGACIÓN EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO**

*Ana María Quiroga Fausto Neto*

En cierto sentido podría afirmarse que las Ciencias Sociales viven un estado más o menos permanente de crisis. En primer lugar, este estado de crisis procede de la singularidad de la relación sujeto-objeto de esas Ciencias, donde no existe una exterioridad en relación a los fenómenos observados: donde las cuestiones y problemas sociales -objeto de sus disciplinas- se vinculan y son observados a partir de puntos de vista existentes en la sociedad, y, como tales, son "equacionados" e interpretados a partir de ópticas diferenciadas y, frecuentemente, antagónicas.

Más allá de eso, la aparición de nuevos fenómenos y procesos que desafían los patrones de comprensión, análisis e interpretación; el constante debate interno en relación a sus teorías, perspectiva y formas de explicación y los mismos resultados de sus teorías cuando son "puestas en acción" a través de políticas y formas de intervención, hacen que las Ciencias Sociales estén permanentemente experimentando crisis y controversias.

En rigor, las crisis en el sentido de una crítica, una negación de los parámetros y paradigmas de análisis, una revisión constante de sus teorías son procesos que, de manera general, caracterizan al campo científico como un todo, y no se dan tan sólo en el contexto de las Ciencias Sociales. Sin embargo, el conocimiento en el campo social, por su relación directa con los movimientos de la sociedad y de sus grupos, lleva a que

aquel embate científico más general, asuma dimensiones más agudas y contradictorias.

En el campo de las Ciencias Sociales Latinoamericanas, donde las realidades y contextos sociales plantean constantes desafíos de análisis y urgentes necesidades de intervención, las crisis como que acompañan permanentemente las trayectorias de sus disciplinas. Se podría decir que ellas son integrantes de la propia constitución del campo científico-social latinoamericano. Esta constitución se va a configurar precisamente a partir de una crisis intelectual, que, en los finales de los años 50-60, va a marcar una crítica profunda a las formas convencionales de conocer e interpretar las realidades socioeconómicas y culturales de nuestros países.

Las disciplinas del campo social latinoamericano, se van a constituir, en cuanto tales, exactamente a través de la búsqueda de teorías que pudiesen dar cuenta de fenómenos y procesos importantes generados al interior de nuestros países. En el corazón de esa crisis de interpretación y de búsqueda de formas de acción más adecuadas a la realidad de nuestros países, fueron generadas importantes construcciones teóricas que identifican el pensamiento social latinoamericano: modelos críticos de interpretación del subdesarrollo; las teorías sobre la marginalidad urbana; las interpretaciones sobre los mercados de trabajo informales; aplicación de conceptos referidos al ejército de reserva, masa marginal, sobrepoblación relativa; estudios acerca del latifundio y de la especificidad del campesinado en América Latina. Todas esas construcciones que marcarán nuestro pensamiento social en este período pueden ser entendidas como resultado de la propia crisis. Más allá de esos temas y objetos de estudio, las Ciencias Sociales latinoamericanas, van a involucrarse también en una crítica metodológica marcada por la negación de los principios de neutralidad y de objetividad científica; y por

la subestimación crítica con respecto a las perspectivas cuantitativas de observación y análisis de la realidad. Es un momento de politización de la ciencia social, y de defensa de un compromiso del científico social con la perspectiva de transformación de las sociedades latinoamericanas.

Se debe destacar que en esa época se vive también, al nivel de los proyectos de sociedad, la utopía de la industrialización nacional, o la perspectiva de construir modelos autónomos de desarrollo hegemónicos sea por burguesías nacionales, sea por el proletariado y sus aliados. La reflexión crítico-teórica en el campo social, y las estrategias de intervención proyectadas por las diferentes disciplinas son marcadas por tales perspectivas.

Si se hace el seguimiento de la trayectoria histórica de la reflexión latinoamericana, vamos a encontrar que, en los años 70, están igualmente marcados por las perspectivas de construcción de teorías globalizantes que rindan cuenta de las matrices estructurales de la producción capitalista y del consiguiente movimiento de las clases sociales al interior de las sociedades latinoamericanas.

Al análisis del capitalismo dependiente se agrega la noción de un capitalismo desigual y combinado; que tenemos modos de producción diferentes y articulados al interior de nuestras formaciones sociales, que las formas "pre-capitalistas" coexisten articuladas a las formas capitalistas hegemónicas; que tenemos formas específicas de acumulación y que la conformación estructural de las clases sociales en nuestros contextos asumen dimensiones más complejas, debido exactamente a las diferenciaciones que asume el proceso de acumulación en el continente.

A nivel político, grandes dictaduras en el Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay) interrumpen todo un proyecto de construcción de modelos nacionales de desarrollo.

El Estado, que en América Latina, más allá de ser un producto de la sociedad, fue siempre también un productor de la propia sociedad, amplía enormemente su papel no sólo en lo que respecta a la conformación y viabilización de intereses económicas, sino también en lo que respecta a la configuración de los actores socio-políticos.

Tenemos así, en la década del 70, un estado que asume una presencia determinante y, en muchos casos, "masacrante" con respecto a las sociedades civiles.

A nivel de las Ciencias Sociales latinoamericanas, el paradigma marxista se presenta como hegemónico en el pensamiento crítico, habiendo sido tanto fundamento de las construcciones teóricas como base de orientación de las prácticas políticas.

El autoritarismo y los sistemas de represión, juegan un papel importante en la percepción de los científicos sociales. Marca inclusive los límites y las posibilidades de análisis e investigación en el campo social, más allá de definir, obviamente, límites rigurosos de actuación a los grupos sociales. A pesar de ello, entidades de la sociedad civil y los propios científicos sociales y trabajadores del campo social se presentan como portavoces de los grupos silenciados. Se intentaron convertir así en denunciantes de la represión y del autoritarismo. Esta situación histórica con tales límites políticos, provoca que gran parte del análisis de esta década, se polarice en torno al binomio autoritarismo-democracia. Fue mucho lo que se escribió alrededor de los asuntos políticos, de los derechos ciudadanos, de la constitución de la ciudadanía y de los propios movimientos sociales. Los movimientos sociales aparecen en el escenario político social como el elemento "nuevo". Esto aconteció definitivamente en la segunda mitad de la década de los 70.

Al emerger como "nuevos sujetos colectivos" los movimientos sociales se presentaron en diferentes áreas y contextos: como movimientos populares

urbanos, con todo su bagaje de denuncias y reivindicaciones en torno a la calidad de vida en las ciudades; como movimiento de los derechos humanos, centrados en la defensa de la ética y valores básicos, tales como el derecho a la justicia, a la amnistía y a las informaciones fundamentales ("¿dónde están los desaparecidos?"); como movimientos femeninos y feministas ligados a la denuncia de la condición femenina en los sistemas político-culturales de nuestros países, y muchos otros.

Esas movilizaciones permiten denunciar y desnudar la lógica de la dominación y del poder del Estado y de los regímenes políticos, unificando, en algunos casos, amplios y diferentes sectores de la sociedad con múltiples identidades políticas.

Las producciones del campo social reflejan esos contextos, más allá de haberse caracterizado por una dificultad, comprensible, de evaluar la importancia relativa de los procesos sociales entonces vividos. Tuvimos así una sobrevaloración del poder transformador de tales movimientos, y la amalgama de muchas prácticas profesionales con la militancia política.

En este asunto particular es importante señalar que a nivel metodológico, las disciplinas del campo social resultaron invadidas por la estrategia de participación y del uso de las llamadas técnicas cualitativas de observación, análisis e intervención. Se desarrolla ahí toda una serie de producciones y reflexiones acerca de las metodologías de investigación-acción, investigación participante, investigación-militante, investigación-comprometida, etc. La participación de los científicos y profesionales en relación con los grupos oprimidos, se presenta más como una estrategia ligada a la militancia política que propiamente como una estrategia o instrumento de producción de conocimientos.

Los años ochenta se presentan con una redoblada complejidad. A nivel económico se podría decir que los diferentes países viven enormes crisis en los modelos

transnacionalizados de economía, con deudas externas impagables, inflaciones incontrolables, crisis de producción. A eso se acopla también la crisis de legitimidad de las dictaduras del Cono Sur, y la reintroducción de procesos civiles y democratizantes (reinstalación de parlamentos, retorno de científicos y políticos exilados, reapertura de los sistemas de comunicación de masas, suspensión de la censura).

Los movimientos sociales que en la década anterior se organizaran "de espaldas al Estado", son ahora por él reconocidos, pasando a ser convocados como interlocutores y colaboradores de la acción estatal.

El movimiento obrero, con pocas excepciones, redujo enormemente su actuación. La reducción de las actividades industriales, los procesos de desindustrialización en muchos de nuestros países, hace que el movimiento obrero y sindical redujera sus luchas, en muchos casos a la defensa de los puestos de trabajo, de los niveles salariales y las ventajas y beneficios sociales ya conquistados en períodos históricos anteriores. Es realmente cierto que, por lo menos a nivel de Brasil, la reducción del movimiento obrero tuvo como contrapartida una ampliación de la sindicalización rural y el aumento de los sindicatos ligados a los sectores de servicios urbanos, incluidos los servicios públicos. En todos ellos sin embargo, la reintroducción de procesos democratizantes como el reconocimiento de diferentes partidas y corrientes político- ideológicas, hace que emerjan a nivel de las diferentes organizaciones populares y/o sindicales, fuertes diferenciaciones y divergencias internas de orientación política-partidaria, fortaleciéndose las oposiciones y contradicciones entre bases y direcciones de los movimientos.

Más allá de eso, la democracia defendida como ideal y horizonte político opuesto a las dictaduras, vino acompañada de procesos de corrupción (ahora sí en la posibilidad de ser denunciados), y particularismos. Los

intereses dominantes disimulados tras los gobiernos militares o los cuadros técnicos, asumen ahora directamente sus lugares en los parlamentos como "representantes del pueblo", o, retornan a sus puestos ejecutivos legitimados por elecciones y procesos democratizantes. Toda una serie de movimientos y movilizaciones que, pensando en condiciones de mayor libertad, podrían desarrollarse, no siguieron sin embargo ese proceso. Por el contrario, representaban una de las principales fuentes de movilización y motivación.

Por otro lado, las nuevas democracias al incorporar reivindicaciones y movimientos a sus esquemas de políticas sociales "participativas", hacen que las organizaciones y movimientos se fragmenten, se despoliticen o se encuadren en la disciplina de la lógica burocrática y de las acciones tecnificadas.

Todos esos aspectos van a marcar pues, la complejidad de los fenómenos que caracterizan a la realidad socio-política-latinoamericana post-dictaduras. Las ciencias sociales se van a encontrar, por tanto, con una multiplicidad de procesos y una serie de desafíos, y con la constatación de que ellas habían acumulado algunas informaciones sobre pocos temas y pocas informaciones sobre muchos otros objetos sociales.

Constatamos que conocemos poco sobre las formas de sociabilidad y modos de vida de las clase dominadas; sobre los procesos y mecanismos de socialización y mantenimiento de la dominación y de opresión externas a los Estados; así como es poco el conocimiento que se tiene sobre las estrategias políticas de las clases medias y dominantes, y sobre los poderes locales; y poco también sabemos acerca de los procesos étnicos y socio-culturales que en último análisis dan soporte a las formas de dominación diseminadas en la sociedad.

Al lado de eso, las Ciencias Sociales latinoamericanas van a vivir también una crisis de sus modelos explicativos. Los cambios ocurridos no podían ser explicados por la transición tradición-modernidad

(interpretación característica del estructural-funcionalismo). La historicidad industrialista nacional o la lucha antidictadura que habían unificado a nuestros científicos sociales ya no existían más. Las propias explicaciones marxistas habían mostrado algunos de sus límites para la interpretación de la complejidad y especificidad de las características de la estructura económica-social latinoamericana. Es sin embargo muy cierto, que la mayor crisis relacionada con la aptitud explicativa del marxismo se deriva de la forma positivista y dogmatizada con que frecuentemente se le incorporó al pensamiento social latinoamericano. Más allá de eso, su realización histórica en las experiencias del socialismo real del Este europeo, también configuró un campo de interrogantes en torno a la necesidad de retomar y reexaminar las configuraciones que debería asumir la construcción de un socialismo, en cuanto a perspectiva histórica para las realidades latinoamericanas.

Más allá de eso, aunque originarias de realidades desarrolladas, en el contexto de la reflexión latinoamericana toman cuerpo las perspectivas teóricas que vienen caracterizando a las llamadas teorías de la "post-modernidad". La crítica a la modernidad, indicando que la primacía de la razón, de la ciencia y de la tecnología no fueron capaces de solucionar los problemas de la humanidad, antes bien por el contrario, ampliaron su poder de dominación y destrucción; la crítica, la racionalidad del poder -y del Estado- que al penetrar las diferentes instancias de la vida social, socializaron la disciplina y la sumisión; el señalamiento de los límites de los modelos globalizantes y totalizantes en la comprensión de los aspectos que fundamentan lo vivido, los valores y la construcción de las identidades colectivas en la sociedad; la defensa del derecho a la diversidad y a la multiplicidad que fueran sofocados por la cultura y por la civilización burguesas. Todos estos asuntos surgen como desafíos para el pensamiento

social latinoamericano.

Aquí es importante destacar entre tanto, la apología de las diferencias, de la diversidad, de la multiplicidad y el rechazo a la racionalidad y a la invasión del poder que tiene en los países capitalistas avanzados un sentido crítico y de profundización democrática a partir de un proceso anterior de hegemonización social.

En nuestros países, varios componentes de heterogeneidad y de desigualdad sociales no sólo no fueron superados, sino que hasta se vieron radicalizados. Así, el ideario post-moderno asume en nuestro continente dimensiones distintas a aquellas que marcaron su emergencia en los países avanzados.

El Servicio Social participa de todo ese movimiento, en primer lugar, desde el punto de vista de la forma como observó y orientó su reflexión teórica y su práctica de intervención. En segundo lugar, él, más que cualquier otra disciplina se ha enfrentado no sólo con lagunas de conocimiento e investigación, sino también con desafíos para la orientación de la acción. No sólo tenemos que comprender los procesos y fenómenos sociales sobre los cuales se actúa -para eso no existe más una, sino varias teorías, sino también tenemos que revisar los instrumentos teórico-metodológico que fuimos acumulando e internalizando a lo largo de los años.

He aquí, que tenemos importantes cuestionamientos que deben ser abordados. Señalaremos apenas algunas cuestiones:

- a) La necesidad de romper con el legado dicotómico entre conocimiento y acción como instancias separadas;
- b) la necesidad de interpretación crítica de los modos que asume nuestro propio proceso de conocimiento;
- c) la necesidad de comprender los soportes teóricos subyacentes a nuestra forma de ver y operar la realidad;

- d) la necesidad de superar la falsa idea que podemos o debemos formar profesionales técnico-operativos (no-investigadores, pues la investigación es una instancia reservada a especialistas o post-graduados);
- e) finalmente, la necesidad de superar la concepción primaria de que la investigación (y su enseñanza) se reduce a una capacitación técnica de manejo de instrumentos de recolección de datos y/o manipulación formal de un riguroso "método científico".

Más que manejo de metodologías-reglas y procedimientos legados de una epistemología positivista, la investigación se presenta como un movimiento crítico de cuestionamiento del conocimiento ya dado; de búsqueda de nuevas categorías analíticas, que den cuenta de los fenómenos y procesos frente a los cuales nos enfrentamos. En ese sentido ella no es algo opcional -que puede o no integrar la formación profesional. Ella es básica y fundante en tanto que viabilizadora de las bases de la sospecha, inconformidad, de la crítica a las formas más aparentes y mistificadas a través de las cuales se presenta la realidad. Ella permitirá no tan sólo la posibilidad de un conocimiento de los procesos sociales sobre los cuales se actúa, sino también la posibilidad de una superación de la acción profesional reincidente y pragmática.



**Se terminó de imprimir en julio de 1992, en  
el Taller Gráfico de Asociación  
Gráfica Educativa Tarea.  
Pasaje María Auxiliadora 156-164 - Breña  
V 248104  
LIMA - PERÚ**