

IMITATIO CUM VARIATIONE<sup>1</sup>

M<sup>a</sup> JOSEFA VÁZQUEZ LIBREIRO  
UNIVERSIDAD DE HUELVA

## RESUMEN

En esta comunicación pretendo desarrollar algunos aspectos, para mí significativos, en lo que hace referencia al Trabajo Social y lo que algunos vienen denominando postmodernidad. En ella, los trabajadores sociales pueden encontrarse encabalgados en una encrucijada: entre la perplejidad sobrevenida y los paradigmas de la complejidad. En este universo se dan actos disciplinares y profesionales que podemos calificar de acrílicos, críticos y emancipadores. Entre los planteamientos que mejor nos ayudarían a proyectarnos hacia el futuro, dentro de las coordenadas en las que este 5º Congreso Nacional de Escuelas de Trabajo Social pretende reflexionar: ¿Es posible otro mundo? podríamos señalar, elementos que, quizás, llegado el caso, algunos podrían tachar de obvios, redundantes y tópicos para los trabajadores sociales. La realidad, desde mi punto de vista es que han sido relegados, olvidados o tachados de utópicos. Elementos resituadores que podrían sintetizarse en la expresión: *Modus vivendis/modus operandi: mutatis mutandis*<sup>2</sup>

PALABRAS CLAVES: perplejidad, complejidad, actos críticos, acrílicos, emancipadores.

## ABSTRACT

With this inform I intend to explain some aspects, which are important to me, concerning social work and concerning what some people call post-modernity. In this post-modernity, social workers may get to a crossroads between the perplexity and the paradigms of the complexity. In this universe discipline and non-critical, critical and emancipatory professional acts may be found.

Among the expositions which would help us best to proyect ourselves to the future, bearing in mind the coordinates of this V Congress: Is it possible other world?, we coul point out elements which might be obvious, redundant and a kind of cliché for social workers. From my point of view the reality is that these elements have been relegated, forgotten or considered utopian. Elements which could be synthesized in the expression. *Modus vivendi/modus operandi: mutatis mutandis*.

Key words: perplexity, complexity, non-critical acts, critical acts, emancipatory acts.

## DE LA PERPLEJIDAD A LA COMPLEJIDAD

¿Es posible un mundo mejor? ¿Podemos los trabajadores sociales como personas/profesionales contribuir a hacer un mundo mejor? ¿Cómo? ¿Entiendo que el interrogante convoca a la globalidad? ¿a la parcialidad?, ¿nuestra contribución debería ser personal o profesional? ¿Son relevantes estos interrogantes si nos referimos a un mismo universo,

<sup>1</sup> Modelo e imitación. Diálogo creativo en el cual, los temas y las ideas esenciales, y por lo tanto originales, adquieren un nuevo significado en una nueva estructura.

<sup>2</sup> Con esta expresión me hago acreedora de la obra de Franco Crespi: *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social* (1996) Alianza, Madrid.

estructurado hologramáticamente? Declaramos nuestra posición: Creemos que el espacio que nos convoca puede vehiculizar lo cercano (lo cultural y geoespacial) y lo parcial (lo personal y lo profesional) y nos permite ubicar el interrogante de ¿dónde reside el problema? Como punto de partida apreciamos que sus connotaciones llegan a ser gnoseológicas, metodológicas y es mera praxeología en su vertiente ética, ética ontológica y teleológica.

Planteados los nichos argumentativos iniciamos el desarrollo de esta comunicación estableciendo la relación necesaria que creemos existe entre el sentimiento de perplejidad y su colorario de malestar, que en este momento anida, en el sentir de gran parte de la sociedad y por ende entre los profesionales del Trabajo Social. Esta relación tiene, como no podía ser menos, un encuadre en la realidad estructural. En un mundo burocratizado, tecnocratizado y altamente competitivo, la sustancia social, esto es, la dimensión humana de la existencia ha quedado diluida, y las personas se sienten perdidas, en más ocasiones de las que somos conscientes, aplastadas y casi siempre desbordadas. Los criterios de racionalidad técnica y los criterios de productividad han llegado a invadir y dominar el comportamiento, aún dentro de las áreas más íntimas, más humanas. Este desarrollo deshumanizado ha llegado a destrozarse la supremacía indiscutible de la racionalidad simbólica o/y real de la relación comunicativa (estructura base de la co-construcción social).

Hemos sido atrapados, una vez más, por la fuerza centrífuga y legitimadora del poder económico. Incluso los hombres, se interpretan a sí mismos y a su sociedad desde esta perspectiva, creen ideológicamente, que la organización racional de la convivencia, y su felicidad material, dependen directamente del desarrollo científico/técnico (económico en suma). Este tipo de ideología ya no es, sólo, el encubrimiento de una relación de dominación, sino una forma descarada de producción y reproducción social, basada en la revalorización de lo material/abstracto, que tiende a oprimir la dimensión misma de la ética. Los intereses de los hombres, así constreñidos, coinciden, ideológicamente, con los intereses autopertuativos, del sistema.

No tenemos por menos que ver en los planteamientos habermasianos un esfuerzo de articulación comprensiva de estos fenómenos. Esta articulación nos la presenta por medio de una contraposición de dos esferas sociales, reales y necesarias (la vida/vivida y la vida/co/construida), que se mueven, hoy por hoy, circularmente tangentes, en una dialéctica excluyente. La teoría habermasiana se comporta críticamente frente a la realidad de las sociedades desarrolladas, en la medida en que éstas no hacen uso del potencial de aprendizaje del que culturalmente disponen y se entregan a un descontrolado aumento de la complejidad desarticulada. Como si de un poder cuasi/natural se tratara, las categorías sistémico/institucionales hacen suyo, un patrimonio no expropiable (el de la vida cotidiana). Así, no sólo desgastan las formas tradicionales de vida, sino que atacan la infraestructura comunicativa, endo/medio, imprescindible. Y es que entre las condiciones de partida del proceso de modernización figura una profunda racionalización del mundo de la vida, donde el dinero y el poder quedan institucionalizados por vía de la legalidad. Una vez cumplidas estas condiciones, pueden diferenciarse un sistema económico y un sistema político/administrativo que guardan, entre sí, una relación de complementariedad, de retroalimentación, a través de medios de control. Así, se ha descargado al mundo de la vida de las tareas de la reproducción material y cultural. Sus funciones han quedado relegadas a la periferia de estos dos subsistemas dominantes. Según sea el sistema económico o el aparato político el que ostente la primacía evolutiva, será la economía doméstica o las

afiliaciones políticamente relevantes las que constituyan la principal puerta de entrada por la que penetran en el mundo de la vida las crisis de las que esos subsistemas logran desembarazarse. Nos evidencia Habermas (1992) que, así, “las perturbaciones de la reproducción material y cultural, en las sociedades modernizadas, toman las formas de desequilibrios, que operan directamente como crisis o provocan patologías en el mundo de la vida”. (vol II: 544).

Antes de que los conflictos puedan poner en peligro estos ámbitos excluyentes, se ven desplazados a la periferia, antes de producirse estados de anomía social (política o económica), se presentan fenómenos de pérdida de legitimación o de pérdida de motivación, en la periferia, en este caso el universo de la vida cotidiana. Dado que en otras dinámicas legitimadoras los recursos del mundo de la vida van dirigidos fundamentalmente a la reproducción cultural, a la integración social y a la socialización, son en estos espacios donde se reflejan las crisis sistémicas. Se ataca y explota la cultura y la personalidad para estabilizar la sociedad y surgen fenómenos de alienación y desestructuración de identidades comunitarias. Estos fenómenos, derivados de “la colonización del mundo de la vida”, en palabras de Habermas, se manifiestan a través de “la cosificación de la práctica comunicativa cotidiana”. La cosificación, de las relaciones comunicativas se plasma, en una simulación de relaciones comunicativas, en ámbitos burocratizados, desertizados y coactivamente “humanizados”. “El sistema, así configurado, al adoptar las funciones del mundo de la vida, deja vacío el mundo de la vida”. (Habermas, 1992 vol II: 546).

En tal escenario, en donde la prepotencia de los fuertes, la competitividad, el individualismo y por ende, la hipocresía, el cinismo y el oportunismo, aparecen como las formas de realizarse, o sea de triunfar, ¿cómo podríamos hacer posible una reflexión crítica, que nos libere del poder de esta ideología?. ¿Cómo sustituir el actual eje sobre el que gira el planeta-vida por un testimonio de lo humano? Y su respuesta es tanto más perentoria y necesaria, en tanto que ello nos llevaría a relanzar la utopía que, en lo más profundo, es creer en la posibilidad de una más plena realización del ser humano y de una mayor humanización de la sociedad. Un desarrollo transmutado de económico en estructuras institucionales inmediatas que socializan para la cooperación y la aceptación de la igualdad y la diferencia.

#### ACTOS EMANCIPADORES

El primer paso de esta materia pendiente, vivirnos y convivir puede quedar expresado en la máxima: *Modus vivendi/Modus operandi: mutatis mutandis*.<sup>3</sup> “Aprender a existir...”. (Crespi, 1996. Título de la obra). Aprender a ayudar/nos. ¿Cómo llegaríamos a esto abarcando nuestra naturaleza de personas y profesionales del Trabajo Social?

Aprender a existir es aceptar todos y cada uno de los ingredientes de la vida. La persona experimenta una constelación de emociones, lo que Heidegger (1989) denominó, “tonalidades emotivas: extravío, angustia, hastio, miedo y culpa” frente a la situación en que se encuentra, antes de tener plena conciencia de sí y de dar alguna explicación de la situación misma. Esta situación de incertidumbre debe dar origen a la reflexión, lo contrario sería experimentar, la existencia, desde la comodidad, enajenada, sería un modo de no existir. Porque la manera de reflexionar holísticamente, sobre el significado y el sentido

<sup>3</sup> Esta expresión, aquí empleada, pretende expresar el sentido de un círculo. El recorrido eterno que construye una existencia coherente basada en el valor de lo humano.

de lo que ocurre es lo que lleva a la generación de una identidad humana positiva.

Aprender a existir nos pone en la búsqueda de la autenticidad. La persona se dirige al conocimiento de lo que en cada caso constituye su situación, en un intento de adherirse a ella sin fingimientos, ni huidas. En el momento en que se invita a la autenticidad, la condición de la propia vida, es previa a todo conocimiento externo; y lleva aparejada la consideración de la relación con el otro y con las cosas, en la que la persona se ve involucrada desde el principio.

Aprender a existir es tener conciencia del punto de partida, que implica siempre una relación. Porque sólo podemos construir conciencia a través de comunicar intersubjetivamente, las experiencias sensibles y emotivas, las imágenes y los conceptos. Naturalmente, esta disposición nos lleva a realizar un importante esfuerzo por bajar los “puentes levadizos” de la fortaleza ruinosa en la que nos encerramos, para defendernos de los aspectos más arriesgados de la existencia. Lleva a abrirnos de la manera más amplia a las posibilidades y a los retos que hay en nosotros.

Aprender a existir lleva a creer que, afortunada y potenciadoramente, desde el momento en que la relación con el otro es un elemento igualmente constitutivo de la relación con nosotros mismos, la actitud que mostremos hacia el otro, será la actitud que tengamos con nosotros mismos. Ciertamente, sólo podemos comprender al otro si lo reconocemos como alguien semejante, con la carga del existir común que compartimos. El diálogo con el otro será más abierto y libre cuanto menos demos por descontado y seremos más conscientes de las características de la existencia, en la medida de reconocer que hay parte de nosotros que queda ignoto. Sólo esto, permitirá establecer una relación no posesiva ni instrumental, en la que la alteridad quede respetada: “evidenciando la carga ideológica y el sesgo personal, introduciremos la coherencia no manipulada ni manipuladora”, como bien expresa, Belén Arija (1999: 141).

Aprender a existir es estar en el tiempo, experimentar la temporalidad reflexiva. Pero en la dimensión de ser capaces de establecer una continuidad narrativa entre nuestras experiencias, pasadas, presentes y una apertura a la co-construcción del futuro. Esta experiencia del tiempo nos conecta con la comunidad a la que pertenecemos. El hecho de que la experiencia vivida por quienes nos han precedido pueda ser transmitida, nos pone a disposición las formas codificadas del saber, sus técnicas, las destrezas, los instrumentos de la vida cotidiana. Con la conciencia de que esto puede ser al mismo tiempo un límite para nuestras posibilidades de experimentar directamente. Mediante la reflexión podemos elaborar de manera activa y original, contenidos de nuestra experiencia existencial, sin las cuales no habría sido posible la innovación y las respuestas pertinentes.

Aprender a existir no es algo que se refiera a reglas, ni manifiestas ni latentes; implica adoptar una actitud de atención hacia la situación en que nos encontramos, para profundizar en el conocimiento de las condiciones que la caracterizan. Aprender a existir quiere decir disponerse a aprender, a través de la experiencia concreta, a no eludir esas mismas condiciones. Como la existencia no puede abarcarse con una definición sino sólo, vivirse, tal y como se da en su contingencia y en sus contradicciones, nadie puede enseñar a otro a existir, sino únicamente ayudarle a disponerse de tal modo que no eluda los riesgos, ocultando sus aspectos más inquietantes, ayudar al otro a que aprenda, enfrentándose, con valor, a la singularidad de su experiencia.

Aprender a existir, como bien entiende Hernández Arístu (1991) es “precisamente

la conciencia de la relatividad de nuestro conocimiento, de donde surge, o debe surgir la humildad”, Como entiende el autor: “virtud” humana que traducida a la acción de ayuda implica la cautela y la apertura, la flexibilidad y en suma la creencia firme en la intersubjetividad”, en el conocer y el hacer. En la confianza en la posibilidad de crecimiento y desarrollo potencial. Esto nos lleva a plantearnos la transformación de las instituciones sociales y el predominio de las formas tecnológicas. Veremos los distintos intentos de comprender sin faltar por ello al respeto recíproco. Sólo en la medida en que hagamos consciente la falta de neutralidad permitiremos a los que trabajan con nosotros explorar con espontaneidad las actitudes, opiniones y conductas. En otras palabras, sólo desde la transparencia y la vulnerabilidad, “desde la en/fianza, podemos generar confianza” (op. cit. pág. 102). Sólo en la medida en que claramente expresemos de qué somos vehículo estaremos propiciando la expresión, en el otro, de qué significa para él la relación. Y esto tantas veces como la dinámica cambiante de las relaciones humanas den lugar. Sólo desde la creencia en la potencialidad de usuario podemos generar autoapoyo para dejar que la persona elija su camino y confiar en que sea ella la que desbloquee sus capacidades para quererse y apoyarse. Sólo en la medida en que integremos las manifestaciones del “caos” y la incertidumbre podremos, valorar el hecho de que estar acompañado en el vacío y en sinsentido, es de suma importancia para las personas. Sólo en la medida de repensar permanentemente la transferencia y la contratransferencia situaremos adecuadamente los síntomas de nuestras facilidades o dificultades relacionales. Por lo tanto en esto se revela el hecho de que empatizar, escuchar, ayudar, con todo nuestro instrumental técnico profesional no obtiene resultados positivos si detrás no se encuentra una persona consciente de sus limitaciones, status, sentimientos y actitudes.

Aprender a existir implica, la creencia, sostenemos con Hernández Arístu, en “la perfectibilidad de las actuaciones” (ops. cit. pp. 53-54). En estas líneas se apuntan las exigencias que siguen: qué sepamos como acaba aquello que empezamos, qué ocurre con aquellos proyectos que no se concluyen, dónde quedan los casos cerrado si es que se cierran, cómo siguen aquellas situaciones que se han reorientado... Es probable que nuestra actuación sea más ética si nos paramos, en el camino, para observar que ocurrió después, dónde fue a parar aquel pasado, que ya hemos olvidado.

Aprender a existir nos obliga a “reivindicar la complementariedad de la técnica y la convivencia”, como nos señalan García Herrero y Ramírez Navarro (1996). Para esto, es fundamental que nos enfrentamos a la tarea de vertebrar lo personal y lo profesional. Sólo si quedamos comprometido integralmente, sentiremos las fuerzas de nuestras debilidades profesionales. Respecto a esto, J.L. Fernández (1996: 121-124) nos dice: “en el fondo, la gran cuestión con la que se enfrentan muchos profesionales (...) es la de deslindar y a la vez integrar coherentemente, la esfera de la vida profesional (incardinada, en un contexto institucional y organizativo) y la del ámbito personal (...) cómo se compagina, sin anularse la una a la otra y sin poner al sujeto que las vive al borde de la “esquizofrenia moral”.

Aprender a existir nos revela la importancia y responsabilidad de los profesionales en el desenvolvimiento de los escenarios situacionales y supone ubicar la superestructura en lo mediato. La responsabilidad profesional nos llevaría a la necesidad de “puntearlas”, cuando sea necesario. Ya se trate de estructuras institucionales públicas o privadas, los profesionales deben basar su acción en lo que Dolors Colom (1998), siguiendo a Handy (1992) denomina “inteligencia intra/personal y su colorario, la capacidad de discernir lo

que pasa en el interior de otras personas y la capacidad de hacer cosas a través de otras personas” (op. cit. pág. 47). La relación que se establece entre ambos debe partir de la capacidad para reconocer el beneficio mutuo y la mutua necesidad, así como debe basarse en el respeto y evitar las típicas relaciones de poder. De modo que la ética, como bien expresa esta trabajadora social, sea “el gran vaso comunicante que conecta el entramado global de las acciones. Y equivalga al andamio gracias al cual el hombre se hace hombre con todas las consecuencias que ello supone y sin lugar a dudas, que también ello implica” (op. cit pág. 52).

Y en este juego intersubjetivo y social, podemos afirmar que la comprensión, la transferencia, la imaginación y la creatividad, el autoconocimiento y la autoconciencia, cuando se trabajan, devienen en aprender a existir poniendo en marcha procesos emancipadores. En este caso aprender a existir implica realizar una profunda crítica de las sociedades construidas en base a la subordinación y la jerarquía como nos señala Agnes Heller (en Agñón, M.J. 1994:67-68). Adoptar una co-construcción social basada en las siguientes premisas: a) entender la humanidad como comunidad de diferentes formas de vida construidas a partir de necesidades/valores y no por oposición de intereses, b) entender la personalidad humana desarrollada como modelo filosófico/antropológico; c) entender la necesidad de que las personas definan por sí mismo/as, en el curso de una diálogo racional, los valores y su orientación.

En suma, una utopía relacional que Habermas construye en torno al concepto de “*sociedad comunicativa ideal*” (1992 vol. II: 43-47) y que podría ser diagnosticada positivamente mediante los siguientes interrogantes:

a) ¿Hemos producido un contexto posibilitador, en el que el “emisor” (usuario), a través de las ofertas que sus actos de habla entrañan, haya vinculado al “receptor” (trabajador social), de modo que sus acciones hayan quedado conectadas sin conflicto, dado lugar así a un plexo de cooperación?

b) ¿Hemos traspasado el umbral de los contenidos descriptivos (mundo objetivo de los hechos) y se ha llegado a establecer la comunicación en torno al mundo subjetivo o el mundo social común? Sólo cuando se han constituido ambos ámbitos, o al menos cuando incoactivamente se han diferenciado, funciona la acción comunicativa como mecanismo de coordinación de la acción.

c) ¿Hemos interpuestos los medios que posibilitan un uso del lenguaje, relativo a la situación y que a la vez la trascienda? Esto es, emisiones enunciativas (mediante las cuales se expresa la opinión del hablante que de algo es) y emisiones de intención (a través de las cuales el hablante expresa la actitud de ejecutar una acción que permita la aparición de ese algo). Ambas estarían expresando la organización de la experiencia y de la acción. Las primeras estarían expresando el conocimiento del hablante y las segundas permitirían descubrir la ejecutabilidad y eficiencias de la acción proyectada.

d) ¿Hemos coordinado los objetivos de acción, mediante una adopción recíproca de actitudes? La complementariedad de acciones, que tiene como consecuencia la satisfacción mutua de intereses. Para ello es necesario revelar el alcance global del espacio de negociación existente. Es, únicamente, cuando las personas perciben la presencia de ese espacio, cuando se aprende a interpretar las necesidades y articular deseos dentro de un esquema viable de acción comunicativa resolutive.

BIBLIOGRAFÍA

- AÑÓN, M.J. (1994): "Necesidades y derechos. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid".
- ARIJA GISBERT, B. (1999): "Apuntes para una reflexión teórico-práctica de la relación de ayuda". En *Cuadernos de Trabajo social n° 12*; 141-158.
- ARMAS, M<sup>a</sup> E. (1994): *Intuición y razón en Trabajo Social: armonía de dos mundos*. Humanitas, Barcelona
- BANKS, S. (1997): *Ética y valores en el trabajo social*. Piados, Barcelona.
- COLOM, D. (1998): "De la ética celestial a la ética en casa, pasando por la oficina". En *Revista de Servicios Sociales y Política Social n° 41*; 43-58.
- CRESPI, F. (1996): *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social*. Alianza, Madrid.
- GARCÍA HERRERO, G.A.; RAMÍREZ Navarro, J.M. (1996): *Diseño y evaluación de proyectos sociales*. Certeza, Zaragoza.
- HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complemento y estudios previos*. Cátedra, Madrid.
- \_\_\_\_\_(1992): *Teoría de la Acción Comunicativa*. vol. I y II. Taurus, Madrid.
- HELLER, A. (1978): *Teoría de las necesidades en Marx*. Trad. José Francisco Ivars, Barcelona.
- HERNÁNDEZ ARISTU, J. (1991): *Acción comunicativa e intervención social*. Popular, Madrid.
- KRUSE, H. (1986): *Filosofía del s. XX y Servicio Social*. Ecro, Buenos Aires
- MAX-NEEF, M. (1994): *Desarrollo a Escala Humana*. Icaria, Barcelona.
- MORIN, E. (1998): *La noción de sujeto*. En VV.AA. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_(2000): *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona.
- MORIN, E. y PLATELLI-PALMARINI, M. (1982): *La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria*. En APOSTEL y otros. *Interdisciplinarietà y Ciencias Humanas*. Tecnos, Madrid.
- RED, N. DE LA (1996): "La formación permanente en Trabajo Social como exigencia ética". En BERMEJO, F.J. (Coord) *Ética y Trabajo Social*. UPCO: Madrid; 47-75.
- SCHÜTZ, A. (1975): *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires.

