

## ARTÍCULO

## REFLEXIONES EN TORNO A UNA ÉTICA DE LA INTERVENCIÓN SOCIAL

Teresa Matus S.<sup>2</sup>

*En primer lugar, quisiera agradecer la invitación a participar en este seminario sobre la influencia del pensamiento de una figura tan relevante en la historia del Chile actual, como lo es el Cardenal Silva Henríquez. Contestar a cabalidad las cuestiones que ustedes formulan, en relación a la intervención social y su dimensión ética, sería una tarea de largo aliento que desborda las posibilidades de este trabajo, pero que se vuelve una provocación más para llevarla a cabo. De allí que esta ponencia sea, más bien, la ruta, el bosquejo, las tesis gruesas para pensar en algunos desafíos de la propia noción de intervención social.*

La premisa central de toda la exposición es que la relación existente entre una ética de la intervención social y el pensamiento del Cardenal Silva es fruto del reconocimiento de sus diferencias. Es decir, nos encontramos ante dos universos ricos en sesgos y matices que requieren ser trabajados en sus distinciones y delimitaciones. Más aún, creo que un proceso de comunicación contiene un potencial de riqueza mayor si en vez de indagar en fuentes apresuradas de convergencia, de unidad indiferenciada, de subordinación o de antítesis, se detiene en la indagación del reconocimiento y la comunicación de sus diferencias<sup>3</sup>.

Así, es posible efectuar un primer tipo de señalamientos distintivos:

- Cuando hablamos de ética de la intervención, nos referimos a una ética que tiene lugar dentro de una intervención social profesional en Trabajo Social. Por tanto, se hace referencia a un sustrato fundamental de posicionamientos y proposiciones al interior de un corpus profesionalizante. De este modo, es posible distinguirla, a su vez, de otras perspectivas, ya que el ámbito de

la intervención social, por cierto, se extiende y cruza diversas disciplinas y saberes. Asimismo, esto permite entroncarla con todo el plexo de procesos de profesionalización de distintas ciencias sociales.

Por su parte, cuando hablamos del pensamiento social del Cardenal Silva, nos referimos a un mensaje acuñado dentro de la tradición del pensamiento social de la Iglesia, por tanto, a un ámbito de pensamiento eclesial católico que da lugar a diversas posibilidades de análisis que trascienden pero se fundamentan en un espacio eminentemente religioso y teológico.

Tres son las interrogantes que ustedes me plantearon en relación a una ética de la intervención social, y frente a cada una de ellas hice emerger una tesis: En primer lugar, si es posible y hasta necesario pensar en *una* ética de la intervención social, o más bien se trata de abrir la posibilidad de explorar muchos referentes éticos con similares principios de legitimación. En segundo término, si el pensamiento del Cardenal converge con la tradición valórica iniciada por los precursores del Trabajo Social. Y, por último, si el pensamiento social del Cardenal aporta elementos significativos para pensarla.

<sup>2</sup> Trabajadora Social, Doctorada en Trabajo Social Universidad de Río de Janeiro ©, Docente e Investigadora, Escuela de Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>3</sup> ADORNO, Theodor. "SOBRE SUJETO Y OBJETO" En: "CONSIGNAS". Editorial Amorrortu. Buenos Aires, 1973. Pág. 145.

1ª tesis: En relación a si debiera existir una ética de la intervención social o explorar diversos referentes éticos con similares principios de legitimación, la tesis que presento es que este cuestionamiento es deudor de la forma en que se conceptualice el Trabajo Social. En mi caso, lo sitúo dentro de un proceso de resignificación contemporánea donde, insertándolo en un horizonte de intervención que tenga como fundamento una rigurosa y compleja comprensión social, *sea posible recapturar la tensión existente en él entre teoría y praxis*.

De este modo, se busca poner en evidencia que toda intervención es capturada a partir de un lugar teórico, de un modo de ver<sup>1</sup>. Consecuentemente, no hay intervención sin interpretación social. Trabajo Social constituye su especificidad, por tanto, *en las mediaciones de un modo particular de ver, que tiene como resultado un hacer particular*.

Hay una relación mediada insustituible entre intervención y un sistema de comprensión social donde, junto a dimensiones relacionadas aunque no homologables acerca de los cambios existentes en el contexto, las diversas perspectivas de teorías sociales y los enfoques epistemológicos asumen un lugar de relevancia vital las perspectivas éticas.

Por tanto, es evidente que en este enfoque esas categorías fundan la intervención de manera peculiar e insustituible. Así, la intervención no está precedida por estas dimensiones, sino que ellas forman parte, constituyen la propia intervención y sobredeterminan los niveles de estrategias y de operatividad. De esta forma, es posible afirmar en particular que los posicionamientos éticos son parte sustantiva de un proceso de intervención social.

Ello implica reconocer que tras las formas de fijación de lo real hay procesos de validación del saber, de una noción de racionalidad, de tiempo y espacio, una concepción de teoría y praxis, una determinada forma de relacionar sujeto y objeto. Luego, uno de los desafíos centrales en Trabajo Social consiste en adentrarse en las formas de relación mediada existentes en una intervención social que se piense adentrándose en las dimensiones de una comprensión social compleja.

Para intervenir, es preciso comprender porqué y sobre qué se actúa. Esta comprensión se inserta al interior de un entramado ético, por tanto, es siempre histórica. Trabajo Social debe ser pensado desde los procesos sociales en los que se inserta. Esta interpelación, sin embargo, no puede ser esencialista, sino inquirir por la constitución particular de los sujetos.

Todo lo anterior entrega delimitaciones y precisiones para concebir una ética contemporánea de la intervención social en Trabajo Social, *que intenta sobrepasar una forma binaria de entenderla, esto es, huir de una perspectiva que piensa en UNA ética o da lugar a una especie de relativismo donde cualquier postura ética se valida*.

Esa forma de pensamiento, que denominaré esencialista, tanto en sus versiones metafísicas y omnicomprensivas como en sus versiones negativas de constructivismo radical, sólo da cabida a un tipo de enfrentamiento entre lo universal y lo particular, entre metafísica y constructivismo, entre el todo y las partes, que a mi modo de ver, sigue operando con mucha coherencia en el referente lógico del positivismo que ha acompañado fuer-

<sup>1</sup> "Hay una cierta ingenuidad en pensar que lo real habla por sí mismo y que nos ha de ofrecer aquello que no conseguimos resolver en nuestras contradicciones teóricas. Lo real es capturado a partir de un lugar teórico, a partir de un modo de ver". BARREIRA, Irllys. "LA INVESTIGACIÓN EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO Y EL SERVICIO SOCIAL". Editorial ALAETS/CBLATS, 1992. Pág. 113.

<sup>2</sup> No se trata sencillamente de superar visiones pasadas, sino de criticarlas recapturando su sentido. Como planteará Benjamin: "El sentido de los escombros es ver caminos por doquier. Y el que ve caminos por doquier no piensa en el destruir ni en los escombros mismos, sino en las múltiples sendas que lo cruzan". BENJAMIN, Walter. "ANGELUS NOVUS". Editorial Anagrama. Barcelona, 1988. Pág. 89.

<sup>3</sup> Como sostiene Hanna Arendt: "No es EL HOMBRE, sino los hombres particulares los únicos que habitan en la tierra". ARENDT, Hanna. "LA CONDICIÓN HUMANA". Ediciones Paidós. Buenos Aires, 1993. Pág. 49.

temente a Trabajo Social en las últimas décadas, y no hace justicia a sus esfuerzos por inquirir los planteamientos de una ética que responda a las contradicciones sociales y a la propia voz de los afectados, de los sujetos mismos implicados en esos procesos.

Así, el concepto ético que se busca iluminar presenta una tercera posición contraria a las otras dos, y con él es posible mostrar cómo, desde una noción tensional de mediación, es factible pensar una ética prescriptiva pero no esencialista. Por tanto, contestando directamente la pregunta, creo que existe contemporáneamente una discusión ética que abordar en Trabajo Social que responde directamente a su forma de concebirlo, pero que no se agota en una lógica binaria de debate que no da lugar a otros posicionamientos. Luego, para mí, si bien no existe *UNA* ética de la intervención social, tampoco esto significa validar cualquier tipo de relativismo en los posicionamientos éticos.

Es "el modo de pensar esencialista, substancialista, el que lleva a tratar las actividades o preferencias propias de ciertos individuos o de ciertos grupos de una cierta sociedad, en un determinado momento, como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de esencia biológica o, lo que no es mejor, en una esencia cultural, que lleva a los mismos errores en la comparación, no con sociedades diferentes, pero sí entre períodos sucesivos de una misma sociedad".<sup>8</sup>

De esta forma, el referido esencialismo se vuelve ese acuerdo tácito, pre-reflexivo, inmediato, sobre el sentido del mundo que es el fundamento y filtro de las experiencias presentes, el que muchas veces configura el carácter y el contenido de las perspectivas éticas que se adoptan en una intervención social.

Asimismo, él se refiere a la equiparación de ser y pensamiento y a la dimensión salvífica del modo de vida; en una palabra, "al pensamiento identitario".<sup>9</sup> Luego, se podría decir que el esencialismo expresa la supremacía del *uno* sobre lo múltiple y conlleva implícitamente la lógica de la repetición. En ese sentido, se asocia a la idea de mito en cuanto se recupera siempre lo mismo, es decir, repite un mismo principio explicativo de lo real.<sup>10</sup> Así, delante de una realidad compleja se usa el esencialismo como una forma de explicar, de ordenar, de dar sentido al mundo. Lo significativo de esto es observar determinadas sociedades o períodos históricos donde el esencialismo sobredetermina de tal modo lo real, que lo hegemoniza y brota así encarnado como un discurso sobre lo real.

Consecuentemente, se podría sostener que el esencialismo presenta como características: una totalización del *uno*, rompiendo de esta forma la tensión con lo múltiple. Una lógica pre-argumentativa que demanda la adhesión de los sujetos. Un cierto principio metafísico que se presenta como ontología, en cuanto existe una especie de naturalización del ser. Una eximición del trabajo del concepto, en cuanto existe una aceptación esencialista de algo como dado.

Al presentarse inserto en la propia estructura de lo real, se encuentra inscrito en los hechos. Esto es relevante al pensar en la ética de la intervención social, porque se debe asociar a la noción de "miedo que el individuo de nuestra civilización tiene de alejarse de los hechos, que por lo demás ya se hayan preformados esquemáticamente por las costumbres dominantes en la ciencia, los negocios y la política; y que es idéntico al miedo de la desviación social".<sup>11</sup> Ese esencialismo preformativo determina incluso el propio concepto de claridad al que los discursos de

<sup>8</sup> BOURDIEU, Pierre. "RAZÕES PRÁTICAS: SOBRE A TEORIA DA AÇÃO". Editorial Papirus. São Paulo, 1995. Pág.17.

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen. "PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO". Editorial Taurus. Madrid, 1990. Pág. 13.

<sup>10</sup> "El principio de inmanencia, la explicación de todo aracer como repetición, es el principio mismo de todo mito", ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. "LA DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO", Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1987. Pág. 25

<sup>11</sup> ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. "LA DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO". Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1987. Pág. 10.

ben adecuarse. Incluso cuando, como en el operar matemático, lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, es ya caracterizado como archiconocido aun antes que se haya determinado su valor. Esto es extremadamente urgente de pensar asociándolo a las formas de innovación de la gestión profesional, al uso de estrategias y herramientas de intervención social. El posicionamiento ético que busco iluminar no se juega, por tanto, sólo en una relación cara a cara profesional-cliente, sino que impulsa determinadas formas de entender las mediaciones entre niveles conceptuales y operativos.

De este modo, es una tendencia que genera un posicionamiento crítico en relación a perspectivas éticas esencialistas que se piensan y se orientan en pos de suprimir lo extraño, lo desconocido y de esta forma, librarse del temor que esto supone. Sólo que en esta naturalización de lo que algo "sería", al liberarse también del trabajo del concepto, se genera un pensamiento débil, es decir, que no se hace violencia a sí mismo. Y es de este último del que tenemos evidencias sustantivas en el Trabajo Social contemporáneo, tanto acá en Chile como en otras latitudes. Reforzar y volver a comprender la relación concepto-intervención es importante, ya que "sólo un pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos"<sup>17</sup>. Pienso que una ética contemporánea de la intervención social debe encarar frontalmente la existencia de estas posturas involucradas, a veces, en el propio entramado de la intervención.

Esto es muy relevante, porque un proceso de esencialismo impide, por su propia totalización, el mecanismo vital de reconocimiento del otro en un escenario que no sea hegemonizado por una noción de esencia naturalizada y omnicomprendiva. Y ello es vital para una idea ética prescriptiva pero no esencialista, que intente tensionar unidad y pluralidad.

Si el orden social, económico y moral se postula como esencialista; se parte de un mito que configura la representación básica del deber ser para todos aquellos que intenten entrar en ese escenario y genera una imagen de lo social visto como círculos concéntricos en el agua, donde en su centro está el deber ser de la esencia y los ruidos son los círculos de la transgresión. Así, si por ejemplo, se suma a la categoría joven la de mujer, la de pobre y en conflictos con la ley, aparece graduada la intensidad de una *desviación social*. Luego, la idea misma de otro desaparece como posibilidad, ya que no es otro sino lo-mismo, medido desde ese núcleo esencialista en el grado de incorporación de sus características. De más está decir que todo lo anterior contribuye fuertemente a un empobrecimiento de lo público y del contenido de las intervenciones sociales.

Ni siquiera se plantea que este tipo de discurso esencialista sea necesariamente ideológico, en cuanto a lo que encubre, pero sí, a lo menos, y en su versión más *light*, sería invisible, se tornaría como un dato de lo real. Indudablemente, una lógica que se instala como referente valórico difícilmente se va a aceptar como una fuente de violencia, y así, estas cargas incómodas, del mismo modo como se realiza en un enfoque neoconservador de la modernidad, son desplazadas como carga y expresión de los sujetos particulares. Todo lo anterior nos muestra claramente cómo un tipo de perspectivas éticas aportan u obstaculizan el propio recorrido de trabajo sustantivo en toda intervención, que es el que va de la definición al concepto, y que contribuyen a la de-construcción de la categoría central usada en la intervención, sea ésta violencia doméstica, pobreza, drogadicción, desarrollo local, etc.

De lo dicho, y considerando algunas investigaciones y conocimientos de lo realizado por Trabajo Social en los campos de intervención y espacios emergentes en la actualidad, se podrían señalar algunas características de este tipo de perspectiva ética de la intervención:

<sup>17</sup> ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. "LA DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO". Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1987. Pág. 17.

- Intenta acceder y fundamentar una noción de pluralismo, sin renunciar a la idea de unidad.
- Es universalista, porque el criterio dado para el punto anterior no expresa las intuiciones de una determinada cultura, sino que tiene validez universal.
- Es formalista, porque en su principio regula un procedimiento de resolución argumentativa de conflictos. Sin embargo, no es formalista en el sentido que ese procedimiento no otorgue contenido normativo a la idea de imparcialidad.
- Es dialógica, en cuanto no cualquier principio puede tener esas pretensiones anteriores, ya que sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de los afectados, como participantes en un discurso práctico. De allí que las formas de mediación, de negociación, de diálogo, forman parte sustantiva de los propios principios éticos y comunicativos de operación.
- Es procedimental, en cuanto no conlleva respuesta material dada como un a priori, ya que "ésta han de buscarla los agentes morales mismos, y nadie puede buscarla por ellos"<sup>13</sup>. Con esto, lo moral se inscribe en las estructuras de la interacción, en la medida que permite que la razón no se considere como un principio originario externo, una suerte de *orden objetivo*, sino que se ancle en la misma estructura de la práctica argumentativa.
- Considera una idea de solidaridad comprensiva, ya que es ella y sus movimientos de conmoción lo que informa acerca del mejor modo de comportarse para contrarrestar, mediante la consideración y el respeto, la extrema vulnerabilidad de las personas. Esta vulnerabilidad es aquella que está inscrita en las formas de vida socio-culturales, ya que la individuación se produce a través de la introducción "en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido"<sup>14</sup>.

Es precisamente en los procesos de comunicación donde se forman y mantienen, tanto la identidad de los individuos como la identidad de la colectividad. Los individuos desarrollan su centro interior en la medida en que salen de sí hacia las relaciones con otros establecidas comunicativamente: "ello explica el riesgo constitucional y la vulnerabilidad crónica a que está sometida la identidad, que son incluso superiores a la palpable posibilidad de merma y quebranto a que está sujeta la integridad del cuerpo y de la vida"<sup>15</sup>. Es justamente eso, por lo que se vuelve necesario prestar atención y consideración a la integridad de los sujetos en su necesidad de reconocimiento recíproco.

Luego, el aspecto sustancial de esta ética guarda relación con la vulnerabilidad. Las relaciones de conocimiento recíproco deben hacer valer, al mismo tiempo: "la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno, pero, en la misma medida, protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad"<sup>16</sup>.

A esos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo<sup>17</sup>. Pero es la ética del discurso la que explica por qué ambos principios provienen de una misma raíz moral, que es la vulnerabilidad necesitada de compensación de seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: "no puede proteger los derechos del individuo sin proteger, a la vez, el bien de la comunidad a que el individuo pertenece"<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen. "CONCIENCIA MORAL Y ACCIÓN COMUNICATIVA". Ediciones Península, Barcelona, 1985. Pág. 132.

<sup>14</sup> HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 106.

<sup>15</sup> HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 106.

<sup>16</sup> HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 108.

<sup>17</sup> "La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos intercambiables. En cambio, la solidaridad se refiere a la cudadomía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida". HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 108.

<sup>18</sup> HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 108.

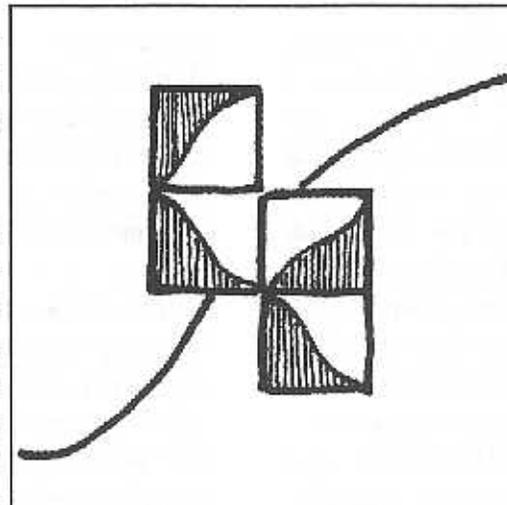
En este tipo de planteamiento, por tanto, cuando hay discursos cuyas pretensiones de validez se vuelven problemáticas y, en virtud de la ética del discurso se despliegan como hipótesis, entonces la acción comunicativa se vuelve reflexiva porque es capaz de volver sobre lo que antes daba por supuesto. De esa manera, y sin anclar el orden en un fundamento ahistórico, sino al contrario, los seres humanos pueden llegar a partir de sí mismos a establecer qué es lo que considerarán valioso a través de la ética del discurso. Luego, no hay órdenes morales fijos, inaccesibles ni irreversibles. Y sin embargo, la apuesta de este enfoque es pensar que esto garantizaría un lazo social más real en cuanto justo, ya que la ética del discurso reclama de los sujetos un igual derecho y espacio.

Ahora bien, lo anterior no involucra la pretensión de un punto de vista privilegiado<sup>19</sup>, ni tampoco busca entregar una visión esperanzadora:

"... en vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia; en vista del hambre y la miseria del tercer mundo; en vista de la tortura y continua violación de la dignidad humana en los 'Estados de no-derecho'; en vista del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social de las naciones industrializadas; en vista del riesgo de la autodestrucción del armamento atómico; en vista, finalmente, de hechos tan provocadores como esos, la concepción acerca de lo que pueda dar de sí una ética

filosófica quizá resulte decepcionante, pero en todo caso también representa un aguijón"<sup>20</sup>.

Nuevamente, Habermas concluye aquí con la misma idea con que finaliza su ponencia en el seminario sobre *el futuro de la Ilustración*, al hacer un llamado a concebir "una Ilustración escéptica pero no derrotista, donde los grandes y evidentes costes existentes en la sociedad contemporánea nos sirvan de palanca y aguijón"<sup>21</sup>. Sólo que en su escrito sobre la eticidad apela a la contribución que puedan hacer las ciencias históricas y sociales, expresándola mediante la premisa de Horkheimer: "para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución perfecta, es menester una teoría materialista de la sociedad"<sup>22</sup>.



De allí que este tipo de enfoques asume que no existe una posición privilegiada por encima de la historia para entender el mundo o intervenir en la vida humana; asume además que no existe la posibilidad de *una* interpretación correcta y constante, ya que cada época y cada sociedad habrá de comprender siempre históricamente, por tanto a su manera, y cuanto se comprende de otro modo se comprende siempre de nuevo.

Eso da lugar a la posibilidad de una ética encarnada, mediada culturalmente y entretrejida de prácticas sociales que puede contribuir (especialmente ahora que están presentes las nociones de mediación, de mesas de diálogo di-

<sup>19</sup> "La teoría moral debe limitarse a señalar y reconstruir el procedimiento de formación de la voluntad común, haciendo sitio para que los afectados encuentren respuesta a sus propias cuestiones práctico-morales, cuestiones que les salen al paso con la objetividad y urgencia que tiene lo histórico. El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado". HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós. Barcelona, 1991. Pág.128.

<sup>20</sup> HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós. Barcelona, 1991. Pág. 130.

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen. "LA NUEVA INTIMIDAD ENTRE CULTURA Y POLÍTICA". Editorial Tecnos. Madrid, 1991. Págs. 30 y 32.

<sup>22</sup> HORKHEIMER, Max. "MATERIALISMUS UND MORAL". En: "ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG". Jg. 2, 1933. Pág. 175. Citado por: HABERMAS, Jürgen. "ESCRITOS SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD". Editorial Paidós. Barcelona, 1991. Pág. 130.

versas, de negociaciones) a una fuerte y enriquecida gestión de innovación profesional en las intervenciones sociales.

**2ª tesis:** En relación a la segunda pregunta, acerca de si el pensamiento del Cardenal converge con la tradición valórica iniciada por los precursores del Trabajo Social, quisiera levantar la siguiente tesis que pone en cuestión la perspectiva y el contenido de la supuesta tradición valórica de los precursores del Trabajo Social.

El punto es el siguiente: en Trabajo Social desprendemos la noción de las tradiciones valóricas de los precursores desde interpretaciones históricas positivizadas, evolutivas y ascendentes, como lo podemos evidenciar en los textos más clásicos de autores como Ander Egg, Valentina Maidagán de Ugarte, Torres, Kisnerman o Krusse. En todos ellos opera un principio similar a aquel en que, guardando las proporciones, Condorcet trabaja la noción de progreso o Comte los diversos estadios de desarrollo del espíritu positivo. El Trabajo Social emerge, por tanto, desde "protoformas", pasa por "precursores" y llega a las etapas de la profesionalización.

En todo lo anterior hay un principio básico de continuidad que se instaura como *la* tradición valórica de los precursores en Trabajo Social: el que la profesión emerge de las formas de ayuda, de la caridad y la filantropía, y que todas ellas poseían un sustrato religioso que se transfiere al interior de los mecanismos de la profesionalización.

La permanencia de esta forma de entender nuestra propia historia se debe, entre otras razones, a que es funcional a las dos grandes matrices hegemónicas desde las que se ha pensado el Trabajo Social: el positivismo y una determinada interpretación marxista. Planteo que este tipo de sustrato histórico es funcional, porque le permite a la primera matriz encontrar allí un sustrato ético sobre la

cual entender naturalizadamente la aplicación de tipos de intervenciones sociales que, sin poner en cuestión lo anterior, procedan a llevar a cabo una acción más rigurosa y tecnológicamente orientada.

Asimismo, es funcional a la segunda matriz de inspiración marxista, porque le permite posicionarse enfrentando a la primera de forma binaria y efectuando una confrontación dualista; emerge como la gran matriz "histórico-crítica" que entiende el surgimiento de la profesionalización al interior del contexto del capitalismo en su edad monopolista. Aquí los análisis de Marilda Yamamoto, José Paulo Netto, Vicente Faleiros, Manuel Manríquez, María Lucía Martinelli, destacan la caracterización ideológica de la primera matriz y enfatizan el papel claramente político de una profesión que no se explica por sí misma, sino por la posición que ocupa en la división sociotécnica del trabajo. Lo peculiar de esta segunda forma de interpretación es que apareciendo como histórico-crítica, tiene algunos sesgos más bien historicistas, dejando incólumes las propias configuraciones históricas originarias de Servicio Social, y no está exenta, como lo ha demostrado Consuelo de Quiroga, de sufrir una invasión invisible, es decir, de estar en ciertos análisis colonizada de positivismo en su mirada epistemológica.

Por otra parte, el que Trabajo Social se encuentra inserto en estas dos matrices se reitera desde el clásico texto de "Trabajo Social en América Latina"<sup>23</sup>, donde se indica la existencia tanto de una matriz modernizadora o científica y otra crítica, hasta el acucioso trabajo reciente de Carlos Montaña, donde las denomina las dos tesis sobre la génesis y naturaleza profesional<sup>24</sup>.

Lo que quiero plantear al respecto es que es posible efectuar una aproximación histórica diferente a las raíces de Trabajo Social, en una búsqueda no de su génesis,

<sup>23</sup> "TRABAJO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA: BALANCE Y PERSPECTIVAS" Diversos Autores, Editorial Humanitas, Buenos Aires, 1984.

<sup>24</sup> MONTAÑO, Carlos. "LA NATURALEZA DEL SERVICIO SOCIAL: UN ENSAYO SOBRE SU GÉNESIS, SU ESPECIFICIDAD Y SU REPRODUCCIÓN". Editorial Cortéz, São Paulo, 1998. Págs.9 y ss.

sino de su origen, en el sentido de "no confundir en un mismo movimiento y un único momento aquello que Benjamin quiso mantener distinto, el origen (Ursprung) de la génesis (Entstehung)"<sup>25</sup>. En oposición a la génesis que denomina la idea de principio, de narración, de evolución que enumera las secuencias de acontecimientos como cuentas de un rosario, la noción benjaminiana de origen hace emerger momentos privilegiados fuera de un continuum cronológico, colocándolas en una constelación. El origen visto así designa, por tanto, un salto (Sprung) para fuera de las sucesiones cronológicas niveladoras a las que, una cierta forma de explicación histórica, nos acostumbró. "El origen quiebra la línea del tiempo, opera cortes, ve rupturas y discontinuidades donde el discurso ronroneante y nivelador de la historiografía tradicional ve continuidades"<sup>26</sup>.

Pienso que el Trabajo Social del presente tiene una deuda y un desafío con su propia historia y el análisis crítico de sus tradiciones, y que esta noción de constelación y origen le posibilita una entrada que se consagra a descubrir justamente lo atípico, lo que permaneció invisible para las demás clasificaciones, ya que para Benjamin "es justamente aquello que escapa a las clasificaciones lo que se torna indicio de una verdad posible, en un regreso precario al pasado, siempre incompleto y no cerrado"<sup>27</sup>.

Lo anterior encierra una exigencia: el que la rememoración del pasado no implica simplemente una labor de restauración, sino una transformación del presente, de forma tal que si ese pasado perdido es hecho visible y reencontrado, no se quede igual, sino que es también retomado y transformado. Lo que sostengo es que este desafío implica la acentuación y la emergencia de una políti-

ca de la memoria en Trabajo Social que, entre otras cosas, transformaría, enriqueciendo los contenidos de toda asignatura de fundamentos: introducción o historia del Trabajo Social; lo que constituiría, sin lugar a dudas, una contribución interesante para pensar otros nexos con prácticas interventivas y tradiciones valóricas.

Además, el poner el acento en lo que he denominado una "política de la memoria" me parece extraordinariamente relevante para el Chile actual. Cuando, por ejemplo, en el debate presidencial transmitido por televisión, uno de los candidatos hace hincapié en la idea de cambio, entendida como un mensaje para dejar atrás el pasado que nos desune, y construir el futuro que nos une, como un "ya está bueno de seguir con esos temas, es hora de dar vuelta la página, porque entre otras cosas la mitad de los chilenos era niño el día del golpe militar"<sup>28</sup>, creo que la desnaturalización del pasado y la indagación de sus constelaciones se vuelve urgente. Sobretudo, porque desde diversos lugares vemos que el preconizado fin y muerte de las ideologías da signos altamente preocupantes, como el que uno de cada cuatro suizos votó por el partido pro-nazi dirigido por el millonario industrial Christoph Blocher, transformando a la UDC en una de las fuerzas políticas dominantes en el país, con un 23% de los votos, y este triunfo fue celebrado por Jörg Haider, el líder neonazi austriaco que también recibió una excelente votación a comienzos de octubre, colocándolo al horde de poder formar gobierno<sup>29</sup>.

Frente a las contradicciones del propio proceso de modernización, a lo que se ha denominado una regresión desigualitaria de lo social, ante las nuevas configuraciones de este social, frente a las nociones de opacidad social, de metamorfosis de la cuestión social, es imperativo ejercer

<sup>25</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "HISTÓRIA E NARRAÇÃO EM W. BENJAMIN". Editora Perspectiva. UNICAMP. São Paulo, 1994. Pág. 19.

<sup>26</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "HISTÓRIA E NARRAÇÃO EM W. BENJAMIN", Editora Perspectiva. UNICAMP. São Paulo, 1994. Pág. 12.

<sup>27</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "HISTÓRIA E NARRAÇÃO EM W. BENJAMIN", Editora Perspectiva. UNICAMP. São Paulo, 1994. Págs. 16 y 17.

<sup>28</sup> Palabras del candidato presidencial Joaquín Lavín en el debate televisivo del 2 de noviembre de 1999.

<sup>29</sup> Noticias publicadas en la página 25 (qué diría Virgil Georgiu acerca de la posibilidad de la hora 25) del periódico argentino Página 12 el martes 26 de octubre de 1999.

una nueva forma de relación entre pasado y presente, una dialéctica de antiguos y modernos<sup>30</sup> que nos lleve a concebir una renovación de las prácticas sociales. En toda intervención se precisa de innovación, y ésta no surge de otro lugar más que de la articulación de lo nuevo con la memoria. Cuando algo no tiene referente y se quiere instalar como lo completamente nuevo, como ya lo sostenía el propio Kant, se vuelve nada.

O como sostendrá Eric Hobsbawm: "no existe ejercicio más enriquecedor de futuro que la reinención crítica de las tradiciones"<sup>31</sup>. Indagar en la memoria supone siempre un acto de construcción. Las tradiciones, así como el sentido que ellas conforman en el transcurso del tiempo, envuelven una serie de sobredeterminaciones y posicionamientos epistemológicos, conceptuales, contextuales y éticos.

De allí que una primera tarea para quien busca adentrarse en los orígenes del Trabajo Social sea, precisamente, elaborar discerniendo el horizonte de sus fundamentos y referencias que constituirán su propio régimen de la mirada sobre ese tiempo. Como ya decía Adorno en el inicio de sus estudios sobre Hegel, la determinación del lugar de algo en el pasado no se puede realizar suponiendo, simplemente, el sitio de quien tiene el dudoso privilegio de vivir después. De este modo, dos son los planteamientos errados más frecuentes al respecto: preguntarse qué significa ese autor o ese tiempo frente al presente, o, peor aún, qué significa el presente frente a ellos. El impulso naciente de reconstrucción se ve fortalecido, entonces, sólo al adentrarse complejamente en la lógica y el sentido de la búsqueda que realizó el colectivo a indagar, intentando seguir sus preguntas, sus pensamientos, sus visiones, sus prácticas.

Un aspecto interesante al respecto es que frente a la tradición que nos coloca la idea de una ética fundada en dimensiones religiosas, efectuando una investigación acer-

ca del proceso de profesionalización en Chile (1925-1965) junto a Nidia Aylwin y Alicia Fortes, nos hemos encontrado ante la rotunda evidencia de que la ética que conformó el sustrato profesional de esas primeras generaciones era eminentemente laica, procediendo directamente de una formación dada en este sentido en las dos escuelas más importantes de esos inicios: la escuela Alejandro del Río y la escuela de Servicio Social de la Universidad de Chile. Por tanto, cuando los documentos de la época o las propias entrevistadas hablan de ética en la intervención social profesional, se refieren a principios como el respecto por el sujeto, el desafío de un trabajo bien hecho, el impulso a generar mecanismos de participación y ciudadanía, el resguardo y la privacidad de los antecedentes confidenciales entregados al profesional en una entrevista, la puntualidad en el cumplimiento de las tareas, la honradez, la procura de mayor igualdad social, la contribución a la gestación de una sociedad más amable, el énfasis en la dignidad y los derechos fundamentales de las personas. Todo ello da una confrontación interesante, por ejemplo, con los orígenes del Servicio Social argentino, donde según Gustavo Parra éste se caracterizaría precisamente por su carácter antimoderno<sup>32</sup>.

Por otra parte, una indagación histórica más global de los orígenes del Trabajo Social permitiría encontrar mecanismos de rupturas en las propias fuentes de la continuidad; es decir, en los mismos acontecimientos que fueron leídos bajo un sustrato religioso es posible encontrar un movimiento que fue de acercamiento a un posicionarse en mejores términos de lo social, a algo que podría denominarse los diferentes componentes civiles de la sociedad. Dicho en otros términos, si diferenciamos el horizonte teológico desde donde se discutían hegemonícamente los más variados temas en la Edad Media, e incluso en el Renacimiento, de un sustrato valórico religioso, tenemos que, por ejemplo, la propia noción del *Patrimonium Pauperum* o de las resoluciones del concilio de Tours en el 567, el plan

<sup>30</sup> Para un mayor análisis, ver la ponencia presentada en el seminario sobre "Las nuevas configuraciones de lo social", denominada "Antiguos y Modernos: un debate en curso". Teresa Matos S. 27 y 28 de octubre 1999. Escuela de Trabajo Social PUC, Santiago de Chile.

<sup>31</sup> HOBBSAWM, Eric. "A INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES", Editora Crônicas do tempo. São Paulo, 1998. Pág. 36

<sup>32</sup> PARRA, Gustavo. "SERVICIO SOCIAL Y ANTIMODERNIDAD". Editorial Luján. Argentina, 1999

de beneficencia civil de Carlomagno en el 806, o las Poor Law de 1601, tenían un claro objetivo legal y secularizante: posibilitar la entrega de recursos mediante una legislación a diversos miembros desfavorecidos de la sociedad.

Además, si consideramos los cambios existentes en la cuestión de la pobreza en el siglo XI y cómo ella reviste un claro fondo de amenaza social, tal como lo ha descrito Georges Duby en su texto sobre los miedos año 1.000, año 2.000, existen una serie de vínculos seculares y desafíos a los gobernantes para la gestión de políticas sociales que tienen efecto en toda la sociedad. Asimismo, como lo trabaja Mollat en su *Histoire de la pauvreté*, publicada en París en 1978, no es posible entender las raíces de la gestión social y sus intervenciones desvinculadas de las tradiciones y prácticas profesionales y seculares de los gremios y las corporaciones medievales de los oficios.

Así pues, el acento de estos antecedentes, a mi modo de ver, no reside en el sustrato religioso, sino en el impulso por legislar, por contribuir a una política de lo social donde éste encuentre una posición más favorable frente a los embates de la miseria y pobreza de un sector importante de la población. No se trata de, ejerciendo un recurso binario, levantar una tradición antirreligiosa, sino una donde lo religioso quede sobredeterminado por una conciencia social crítica.

Si consideramos este criterio, podemos diferenciar, enriquecida y fructíferamente, a mi juicio, posiciones y figuras contrastantes, como Juan Luis Vives y San Vicente de Paul, los cuales en las historiografías tradicionales aparecen subsumidos bajo igual impulso homogéneo y unívoco de valores religiosos; lo que no es raro, si consideramos que esa representación cultural tan hegemónica para Trabajo Social surgió de análisis como los de Reinhold Niebuhr, quien en 1932 escribía una historia del Trabajo Social como la idea de una contribución religiosa<sup>33</sup>, y que es una de las

fuentes desde donde Ander Egg elabora sus antecedentes históricos del Trabajo Social.

Ahora bien, debemos tomar en cuenta que una representación cultural es aquel imaginario generado por un grupo que se extiende colectivamente y que a veces, incluso, transmuta el origen del objeto del cual nació<sup>34</sup>. Esto es importante, ya que el imaginario social humano permea no sólo las relaciones económicas y productivas, sino que impacta en lo que ciertos historiadores contemporáneos, como George Duby, denominan bajo el concepto de cruce: "aquello que nos posibilita hacer emerger, usando la noción sartreana, lo que el hombre hace con lo que han hecho de él". De este modo, tomando como clave el concepto de transformaciones de imaginarios culturales, se explora, por ejemplo, el impacto de las innovaciones en materia legal. Esto permite entender, entre otras cosas, el paso de algo amenazante a algo ridículo: como el temor provocado en algunos habitantes de comienzos de siglo por prohibiciones legales como las existentes en el caso de la mujer, al igualarlas a los infantes y a los débiles mentales, con las sonrisas irónicas de quienes quieren seguir postulando esas concepciones en la Francia contemporánea<sup>35</sup>.

Para ello, se requiere postular una noción de la historia como depósito de los cambios en el género de las apelaciones. Entender el proceso mediante el cual, por ejemplo, el impulso dramático de la narración de Sócrates en Platón se convierte en humor satírico en Aristófanes; y analizar, como propone Yourcenar, todo el pensamiento griego en su conjunto como una construcción. Habría que hablar de las escuelas presocráticas, de la Academia de los Peripatéticos, de los jardines de Epicuro. Decir que fue en el transcurso del siglo pasado cuando Renan, entre otros, nos entregó una determinada imagen de Grecia en su conjunto, recogida en sí misma en unos cuantos siglos. Esa imagen idealista y académica no corresponde, por supuesto, a la realidad viva de un pueblo durante tantos siglos.

<sup>33</sup> Para un mayor análisis se remite al texto que él escribió: "THE CONTRIBUTION OF RELIGION TO SOCIAL WORK", Columbia University, New York, 1932.

<sup>34</sup> GARCÍA CANCLINI, Néstor. "CULTURAS HÍBRIDAS: ESTRATEGIAS PARA ENTRAR Y SALIR DE LA MODERNIDAD", Editorial Grijalbo, México, 1990. Pág. 267.

<sup>35</sup> DUBY, Georges y ARIES, Philippe. "HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA". Ediciones Taurus, Madrid, 1992. Tomo I. Págs. 14 y ss.

Lo que se busca mostrar es que las interpretaciones buscan recuperar ciertos puntos de vista, oscurecer otros, romper lazos o construir puentes a través del tiempo, de modo que sus visiones resulten fortalecidas, aquellas que mejor sirvan de antídotos a sus propios errores, o que vayan en la dirección de sus opiniones consideradas como subversivas o sean controvertidas para la mayoría. Es así como, por ejemplo, el hedonismo y el pirronismo antiguos siempre han servido al pensamiento occidental como defensa contra los excesos del dogmatismo o del ascetismo<sup>36</sup>.

De esta forma, la tarea de una reconstrucción histórica del origen de Trabajo Social se nos aparece como un constructo simbólico, como un espacio posible de iluminar para, delimitando sus contornos, sus límites, sus características, ver cuáles son los productos discursivos, las formas que históricamente asume la idea volcándose en leyes, en códigos, en una serie de disposiciones, en el contenido central de lo que nos interesa: las intervenciones sociales. Como sostendrá Rossi: "Los objetos de estudio se caracterizan por engendrar, más allá de su realidad de tangibilidad inmediata, una construcción esencialmente simbólica; de allí que su objeto material se transforma en un código de verdad, en un lenguaje que, para el colectivo que lo comparte, les es dado como una facticidad natural"<sup>37</sup>.

Por último, quiero proponer a ustedes otra clave, a mi juicio más adecuada para el rastreo de los rasgos configuradores de tradiciones valóricas en Trabajo Social que la idea del sustrato religioso: *el desarrollo de una conciencia crítica sobre el presente a la luz de las injusticias o nuevos desafíos que el propio contexto histórico presentaba y que contenía la fuerza de una pasión por los sujetos implicados*. Pienso que es ésta la clave que configura el impulso para una acción social, ya sea sustentada por adhesiones religiosas o laicas de los sujetos particulares que las llevaron a cabo.

Creo que esta llave hermenéutica permite colocar en su justa dimensión no sólo los esfuerzos de los precursores, sino valorar y adentrarse en los sistemáticos esfuerzos, en la pasión y la fuerza del oficio del colectivo de Trabajo Social de Chile, que ha generado tanta innovación en la gestión de intervenciones sociales y que nos ha legado no sólo una forma de reflexión nueva sobre el Trabajo Social, sino sus aportes para concretar la democracia en la sociedad chilena<sup>38</sup>.

Ahora bien, todo lo dicho nos coloca en mejor posición de contestar la segunda pregunta, porque si consideramos como tradición valórica del Trabajo Social más que el sustrato religioso, el desarrollo de esta conciencia crítica frente a las injusticias del presente que contiene la fuerza de una pasión por los sujetos involucrados, podemos decir a cabalidad que el pensamiento social del Cardenal Raúl Silva se vincula directamente con esta tradición valórica, y que éste es uno de los motivos por los cuales su mensaje se irradia y es reconocido desde universos y ámbitos diferenciados de la sociedad chilena.

**3ª tesis:** La tercera y última pregunta que ustedes realizaron dice relación con si el pensamiento social del Cardenal aporta elementos significativos para pensar una ética de la intervención social.

Creo que los contenidos de esta respuesta ya están delimitados con los dos despliegues conceptuales anteriores. Es decir, si asumimos el pensamiento social del Cardenal como el despliegue de una conciencia crítica, esto nos permite iluminar su contenido no sólo como un aporte a la intervención social, sino que nos posibilita que su pensamiento emerja como una fuente de reflexión crítica para la sociedad chilena en su conjunto, para los ámbitos de la política, la economía, la cultura y también para el propio pensamiento de la Iglesia, en confrontación con sus posturas más conservadoras, abriendo y diferenciando

<sup>36</sup> YOURCENAR, Marguerite. "PEREGRINA Y EXTRANJERA". Editorial Alfaguara. Madrid, 1992. Pág. 17.

<sup>37</sup> ROSSI, Ino. "FROM THE SOCIOLOGY OF SYMBOL TO THE SOCIOLOGY OF SIGNS". Columbia University Press. New York 1983. Pág. 169.

<sup>38</sup> Colectivo de Trabajo Social. "CONCRETAR LA DEMOCRACIA: APORTES DEL TRABAJO SOCIAL". Editorial Humanitas. Buenos Aires, 1990.

do posicionamientos en un abanico enriquecedor que coloca, entre otras cosas, la discusión sobre el estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia<sup>39</sup> y los alcances y las repercusiones sociales de sus postulados.

Sería imposible y ambicioso efectuar acá un análisis de este tipo; por tanto, lo que intentaré será entregar algunas características del pensamiento social del Cardenal Silva que, a mi juicio, están directamente relacionadas con algunas de las características éticas de la intervención social ya mencionadas en los argumentos anteriores:

### LA PASIÓN POR LOS SUJETOS Y LA DEFENSA DE SUS DERECHOS

"Hay que rescatar la supremacía del hombre, la inviolabilidad de toda persona humana, la intangibilidad de todos sus derechos: su derecho a la tierra y a la vivienda, su derecho a la educación y a la salud, su derecho al trabajo y al descanso, su derecho a sindicalizarse y agremiarse, su derecho a expresarse e informarse, su derecho a participar responsablemente en las decisiones ciudadanas, su derecho a elegir en conciencia su camino y su fe.

La justicia que tanto y tantos anhelamos, es amar el derecho de los otros. Sólo el que hace de la justicia, así entendida, su ideal y afán permanente, puede ver garantidos sus propios derechos. Sólo así el dinamismo del pueblo, concientizado y organizado, podrá ponerse al servicio de la justicia y de la paz"<sup>40</sup>.

### LA SOLIDARIDAD Y LA JUSTICIA CON LOS SUJETOS AFECTADOS

"Servir al oprimido es servir a Dios. Ya lo decía Jesús: Todo lo que ustedes hagan con el hambriento y el sediento a Mí me lo hacen". Debemos traducir la fe en obras y calificarnos como testigos fieles de esta misión. Porque es Cristo quien está presente en el clamor de injusticia de los oprimidos. Si hoy luchamos por los derechos de los pobres, es porque Jesús siendo rico se hizo pobre, y si el clamor por la justicia se hace inacallable, es porque Él se ha encarnado en todos los desposeídos de este mundo... la fe cristiana verdaderamente vivida asume el deber de hacer justicia al hermano. Como ya lo dijo el profeta Isaías: Rompan las cadenas injustas, devuelvan la libertad a los oprimidos, arranquen todos los yugos"<sup>41</sup>.

Esto se traduce en acciones concretas, como la defensa de los programas de reforma agraria, de la cual el Cardenal da ejemplo y testimonio repartiendo las tierras de la Iglesia y predicando insistentemente el derecho de todos a este bien: "Nosotros esperamos que el hecho de la distribución justa de los bienes de la tierra sea comprendido especialmente por los cristianos. Cuando hemos defendido el valor de la propiedad, hemos pensado especialmente en la posibilidad y el derecho que todos tienen a ella, y no en la defensa de la propiedad de unos pocos. Si hoy muchas familias deben aceptar la expropiación de sus tierras, deben recordar también que en ellas han trabajado generaciones de campesinos donde han dejado su dolor, su esfuerzo de años, sin haber tenido nunca la posibilidad de establecerse en ella como en lo propio, porque no era su tierra. Hoy, el sacrificio de antiguos propietarios hace posible el acceso de cientos de familias a la tierra que han trabajado siempre como ajena. Esto deberían comprenderlo mejor que nadie los cristianos"<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Para una interesante colocación de este tema, ver el artículo de Fredy Parra acerca del "Estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia". En la revista *Persona y Sociedad*, ILADES, Volumen VIII n.º 1 y 2. Santiago de Chile, 1994, págs. 267 a 297.

<sup>40</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Pág. 187.

<sup>41</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Pág. 160 y 164.

<sup>42</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Pág. 225.

### HACIA UNA POLÍTICA DE LA MEMORIA DE LOS ORÍGENES, COMO DESAFÍO ACTUAL

Palabras que el Obispo pronuncia en la catedral: la Iglesia-madre. "Toda madre se alegra cuando los hijos le llenan y desbordan la casa. Y ¿a quién pertenece en primer lugar esta casa? Lo sabemos: es la casa de Dios; pero es la casa de un Dios que se ha revelado para los humildes, que desde un taller se ha abrazado con los pobres. Ya lo decía una vez: la Iglesia que represento es la Iglesia de Jesús, el hijo del carpintero. Así nació y así la queremos ver siempre. Su mayor dolor es que la crean olvidada de su cuna, que estuvo siempre y está entre los humildes. Y nosotros no queremos traicionar su origen y falsear su misión"<sup>43</sup>.

Asimismo, toda su noción de recuperar el alma de Chile, sus palabras frente a un país dividido y en conflicto dicen relación con una política de la memoria que contribuya a la justicia y a la solidaridad, a una opción por los más desfavorecidos, que son los requisitos de la paz. Esto también se expresa con toda claridad en sus iniciativas dentro del comité Pro paz y en la fundación de la Vicaría de la Solidaridad. Así también lo hacía ver el Cardenal en su homilía del 15 de mayo de 1976: "Las ideas que a veces escandalizan a determinados sectores de la sociedad no son del Obispo que está gobernando Santiago, son de esa Iglesia chilena de siempre que defendió a los indios, la que defendió a los pobres y la que defenderá siempre a los afligidos. Queremos que se nos respete y a las personas que trabajan con nosotros, que se exponen en su tranquilidad y su paz. No podemos aceptar que se las maltrate. Lo que queremos decir hoy, queridos hijos, en que celebramos el día en que la Iglesia, desentendiéndose de viejas tradiciones, de respetables amistades, de uniones milenarias, es que esa Iglesia ha optado por los humildes, por los perseguidos, por los trabajadores, señalando claramente la misión originaria que el Maestro le había confiado: venir a servir a los pobres y a los humildes. Y esto quiere ser también la Iglesia chilena de hoy. Así sea"<sup>44</sup>.

### A FAVOR DE UNA LÓGICA DE TENSION QUE ESCAPE DE POSICIONAMIENTOS BINARIOS

"La fe se presenta como una lógica de la tensión, y desde ella es posible iluminar muchos de los problemas concretos donde a veces se cae en la tentación de negar un extremo para salvar el otro que aparece como principal. Así, el dilema persona-sociedad, por ejemplo, se presenta en muchos enfoques como una cuestión de preferencia por uno de los dos extremos, y la historia muestra que la preferencia se transforma -por dinámica propia- en una absolutización práctica que conduce a verdaderos desastres culturales. La fe nos muestra, en la imagen del Dios trino, un camino diferente para esa tensión: ni las personas ni la sociedad son primero, no hay que caer en el peligro de absolutizar lo relativo, de sacrificar al hombre y a la sociedad en aras de humanismos mutilados, porque fatalmente se acaba negándolos a los dos. La imagen de Dios uno y trino, perfecto en cuanto unidad comunitaria, debe ser la que oriente un modelo social verdaderamente humanista. Al auténtico humanismo le resultan extraños, por igual, tanto el liberalismo que exalta el primado sin freno del individuo o el personalismo abstracto, como el colectivismo que aplasta la originalidad de cada destino personal. Lejos de mirarse como rivales o aislarse en sus fronteras, las personas y las colectividades deben buscar su calidad de miembros unas de otras. La Iglesia ha acuñado un término que expresa ese contenido: sínodo, donde su propia etimología evoca un caminar juntos, compartiendo en apretada solidaridad los talentos y las cargas"<sup>45</sup>.

De este modo, el Cardenal se inserta en lo mejor de la tradición del pensamiento contradictorio que inaugura, entre otras fuentes, el evangelio de San Juan y que pertenece a la influencia de esa corriente reflexiva cuya expresión se ha encontrado recientemente en los documentos esenios de Qurán. "En ellos se daba una especial importancia al conocimiento, se expresaba una lógica de la contradicción que

<sup>43</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Pág. 223.

<sup>44</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Pág. 246.

<sup>45</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Págs. 195, 196 y 215.

sabía trabajar antinomias: luz-tinieblas, verdad-mentira; y que a su vez operaba con contradictorios: el que quiera salvar la vida la perderá, el que la pierda la ganará. El rico será humillado, el pobre ensalzado. No vine a traer la paz, sino la espada; etc. Donde la imagen del mismo Cristo se alza como el signo de la contradicción de un Dios encarnado<sup>66</sup>. De allí que, por ejemplo, el Cardenal siempre resalte la idea que si para conocer al hombre es preciso conocer a Dios, para conocer a Dios es preciso conocer al hombre. Así, esta conciencia crítica lleva a la no naturalización de las categorías, a la denuncia y la acción específica, a la no separación de las esferas espirituales y sociales.

### A FAVOR DE LA DESNATURALIZACIÓN DE LAS PROPIAS CATEGORÍAS DE INTERPRETACIÓN RELIGIOSA

"La ignorancia es una servidumbre, crea indefensos ante el poderoso y una multitud de prejuicios y supersticiones, de complejos e inhibiciones, de fanatismo, de sentimiento fatalista, de incompreensión temerosa del mundo. No es de extrañar que en la ignorancia crezca la opresión y la injusticia, y si bien la Iglesia ve con alegría la obra de aquellos que vienen prolongando su tarea educadora en nuestras ciudades y campos, cabe preguntarse si muchas veces esta tarea no ha consistido sino en incorporar a esas personas a las estructuras culturales que existen en torno a ellos y que pueden ser también opresoras. ¿Acaso no se ha caído en el juego de hacer funcionar sistemas educativos católicos orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación? ¿O en el

inmediatismo de ajustarse a las exigencias del mercado de trabajo, orientando a la gente hacia un simple tener más? Hay que reconocer también el peso que ha significado la formación de una mentalidad religiosa verdaderamente alienada: catecismos desconocedores de la realidad humana, predicaciones de unilateral insistencia sobre la resignación, la recompensa futura, el cielo, etc. Hoy se nos invita a una educación cristiana liberadora, para entregar las normas y valores que América Latina necesita para redimirse de las servidumbres injustas"<sup>67</sup>.

"Por último, quisiera volver a destacar que la fe, al connaturalizarnos con la visión que Dios tiene de las cosas, nos posibilita el hacer nuestro su especial interés y predilección por los pobres. El Dios del Evangelio es aquél que ensalza a los humildes y confunde a los poderosos, el Dios que realiza obras grandes a través de los pequeños. En un país como Chile, aquejado de tan grandes problemas sociales, la inspiración cristiana debe ser un impulso que mueva a la Universidad -repitiendo la actitud de nuestro Dios- a hacer especialmente suyos los problemas de los pobres, de su opresión, de su marginación, de sus ansias de liberación y solidaridad. Una Universidad Católica debe entender su servicio a la cultura, principalmente como un servicio a los pobres, a trabajar las interrogantes causales de la cultura de la pobreza y entender que su tarea de irradiación cultural pasa por ese ámbito social, por encontrar soluciones que permitan hacer llegar a esos mismos pobres, preferidos de Dios y, por lo mismo, de toda Universidad que se llame Católica, el beneficio del progreso científico y técnico y del espíritu de auténtico humanismo del que se siente depositaria"<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Biblia de Jerusalem. Introducción al evangelio y a las epístolas de San Juan. Editorial Española. Bilbao, 1975. Pág. 1499.

<sup>67</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Pág. 227 y 228.

<sup>68</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ" Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Pág. 229.

**LA URGENCIA DE INTERVENCIONES  
SOCIALES Y EL RECUERDO DEL  
SENTIDO DE LAS CATEGORÍAS  
MÁS HUMANAS PARA UNA OPCIÓN  
ENTRE CAPITAL Y TRABAJO**

"Yo quisiera resaltar esta tarde que el trabajo no es una mercancía, que él tiene un precio por sí mismo y que nadie lo puede esclavizar. Esto es bueno recordárselo a una economía que se asume como leyes que nadie puede cambiar, tan poderosas y estables como la naturaleza. Por ello el Estado no puede desentenderse de ser el rector del bien común y que en esta lucha, despertada por los intereses contrapuestos del capital y del trabajo, él no puede lavarse las manos como Pilatos; tiene que intervenir para defender al débil, para defender al obrero, para hacer que se respeten sus derechos. Porque no es verdad que sean igual el capital y el trabajo cuando pactan un contrato, porque el trabajador es débil y no está en condiciones de ser tan libre como el que posee el capital, y no está, por lo tanto, en las mismas condiciones para contratar. Que el Estado debe velar por que la estructura social que gobierna al país, por que las leyes sociales respeten los derechos de los trabajadores, de los pobres, de los débiles: ése es su deber. Que la economía, por lo tanto, debe estar en función del hombre y para bien del hombre, y que no hay ninguna ley que autorice a una economía a esclavizar a unos en provecho de otros, y que es papel del Estado precisamente regular esta relación"<sup>49</sup>.

Indudablemente, sería perfectamente posible efectuar no sólo una mejor y más exhaustiva enumeración, sino que hacer emerger un entramado de relaciones que caracterizaran mejor el riquísimo legado del pensamiento social del Cardenal Silva, entroncándolo con todo ese pensamiento crítico de don Crescente Errázuriz, Manuel Larraín, el P. De las Casas y Montesino, Juan de Zumárraga,

D. Vasco de Quiroga, Antonio de Medellín, el P. Luis de Valdivia y de otros pensadores críticos de América Latina y Europa. Queda como vía de indagación pendiente y provocante. El pensamiento social del Cardenal Silva contiene un impulso crítico que se inserta potencialmente en lo que Boltanski denomina una política de la piedad y que actúa en relación a la justicia, que busca un ámbito público, que es locuaz y que orienta una serie de transformaciones sociales por vía de una intervención activa<sup>50</sup>. Estos planteamientos, que a su vez son deudores de los planteamientos relativos a la vida activa de Hannah Arendt, posibilitan todo un análisis de la relación entre este tipo de pensamiento y sus críticas a los actuales humanitarismos y movimientos de re-filantropización.

En síntesis, creo que ha quedado demostrado que una comunicación desde las distinciones puede ser más fructífera que otra desde las convergencias que no intentan diferenciar. Nos encontramos ahora, habiendo efectuado un grueso camino de indicaciones de distinción, con un enorme potencial de riqueza y de innovación para pensar las perspectivas éticas de la intervención social. Contrariamente a los que sostienen que la ética es un tipo de planteamiento poco trabajado o reciente en el Trabajo Social, estas argumentaciones ofrecen la posibilidad de verla como una de las poderosas raíces de todo origen de este saber tan íntimamente ligado al despliegue de una conciencia crítica, como diría Savater, de esa ética que no se esconde en los mecanismos de la voluntad disculpada, ni del sujeto afectado desresponsabilizado, ni de un pensamiento exterior que arrincona a la ética por fuera de razones técnicas y que la vuelve inocente pero inactiva. De una ética que jamás puede escoger una de las polaridades contrapuestas porque sabe que esta tensión no invalida el sentido de la ética, sino que la funda y que considera al hombre en cuanto ser activo como un sujeto potencial que proyecta y puede realizar un determinado sueño vital<sup>51</sup>.

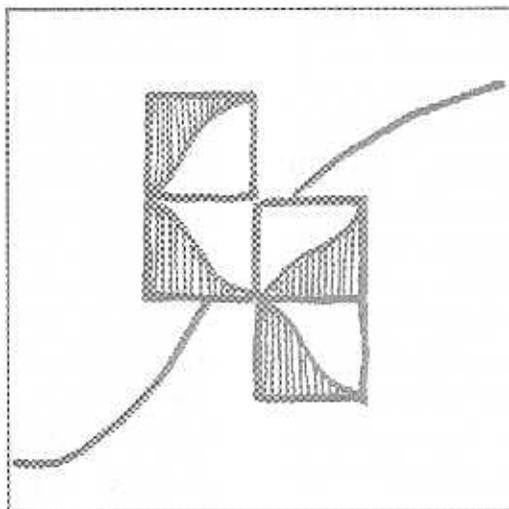
<sup>49</sup> "EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ", Luis Antonio Díaz. H. Pbro. Págs. 240 y 241.

<sup>50</sup> BOLTANSKI, Luc. "LA SOUFFRANCE À DISTANCE", Editions Métailié. París, 1993. Págs. 18 y ss.

<sup>51</sup> SAVATER, Fernando. "LA VOLUNTAD DISCULPADA", Editorial Taurus. Madrid, 1996.

Es decir, actualmente, de esa ética inserta en el ideal de la modernidad en tanto tiene como hipótesis de partida la libertad y la dignidad humanas, que valora el que cada sujeto tenga el derecho a la expresión pública de la razón, donde se da la presencia evidente de lo irreconciliable, junto con el deseo y la necesidad inaplazable de la acción. "Donde la tensión permanece irreconciliable (así como la mayor de todas, la de que vivir no sea más que estar a disposición de la muerte) para que la acción humana pueda darse como creación incesante"<sup>52</sup>. Esto justamente, como propone María Zambrano, es la consideración de la raíz esencialmente polémica del sujeto, visto como aquel que no deja en paz a las cosas, que combate directamente con lo real para un mejor devenir, probando de este modo que él no es cosa alguna.

Donde lo que hacemos se instala frente a nosotros como producto y nos reclama una y otra vez volver sobre ello para sostenerlo, donde lo que somos se subleva contra todo producto, contra toda configuración dada, y ansía desmentir cualquier rostro definitivo que pretenda concederle su ímpetu. Este tipo de perspectiva ética de la intervención posibilita la gestación de innovaciones; no sólo la posibilidad de la denuncia de las contradicciones sociales, sino el impulso de "hacer nuevas todas las cosas", de colocar cosas que nunca existieron en el mundo, e impide que las asumamos como formas definitivas. Esta lógica permite moverse perfectamente, reconociendo tanto la potencialidad de las figuras del espíritu<sup>53</sup> como la tensión escatológica de la intervención social de quienes saben que "ya no hay tarde y no termina el día"<sup>54</sup>. •



<sup>52</sup> SAVATER, Fernando. "LA VOLUNTAD DISCULPADA", Editorial Taurus. Madrid, 1996. Pág. 328

<sup>53</sup> Entendidas, según Hegel, como el movimiento que reconoce que cuando se es capaz de diferenciar un fenómeno en su completa incambibilidad y originalidad, esa clave se ha disranciado y está condenada a perecer. Para un análisis mayor del concepto, se remite al texto de Habermas: *Pensamiento Postmetafísico*. Editorial Tecnos, Barcelona, 1993. Págs. 10 y ss.

<sup>54</sup> *Su Lucas*, 24 - 29.