

TRAZOS EPISTÉMICOS EN EL TRABAJO SOCIAL

María Fernanda Gil Claros

Orcid: orcid.org/0000-0001-7338-6782

Introducción

El objetivo del presente artículo es profundizar en el aspecto epistémico del trabajo social y, desde ahí, comprender el pensamiento del trabajo social contemporáneo. Para ello se retorna, en un primer momento, a la historia de la profesión, deteniéndose en el momento de la reconceptualización, cuyo avance parte de la crítica de los marcos teóricos conceptuales de la metodología clásica, ad portas en el contexto latinoamericano, la especificidad de la profesión que tuvo como uno de sus marcos conceptuales la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt, que le permitió entrar en el debate teórico de la ciencias sociales al calor de las luchas sociales adelantadas en los años 60 y en los debates de la modernidad en relación a las promesas de la razón y la emancipación humana. En un segundo momento se reflexiona sobre la praxis en relación a lo vivo, para entrar a la comprensión de un saber de borde y terminar con la comunidad como lo posible.

Universidad Santiago de Cali.
Cali, Colombia.

✉ maria.gil00@usc.edu.co - mafedarte@gmail.com

Cómo citar este capítulo

Gil Claros, M. (2020). Trazos epistémicos en el Trabajo Social. En: Gil Claros, M. & Sánchez Rodríguez, M. (Eds. Científicas). *Encuentros sociales en el Trabajo Social* (pp. 17-28). Cali, Colombia: Universidad Santiago de Cali.

1.1. La re-conceptualización en el camino de la praxis

La re-conceptualización significó mirar a nuestra América, criticar nuestra dependencia, explotación e injusticia, pero significó, fundamentalmente, buscar construir una sociedad justa e igualitaria para todos. “[...] posibilitó que el Trabajo Social Latinoamericano comenzara a dialogar con el Proyecto de Modernidad, comprometiéndose en el proyecto de emancipación de todos los hombres” (Parra, s.f., p. 27).

La teoría social crítica dirigió sus más fuertes críticas a la modernidad, al incumplimiento de la razón frente al proyecto libertario de la humanidad y a la implementación del paradigma de la razón instrumental, por cuanto dejaba a un lado los compromisos éticos y políticos de los saberes hacia los cambios sociales, hacia las estructuras sociales. Es en dicho contexto social que la reconceptualización le permitió al trabajo social entrar en el campo teórico desde la especificidad latinoamericana, y le permitió, a la vez, ser afectado por las luchas sociales, que de una u otra forma, le imprimían a la teoría el referente de los acontecimientos sociales y políticos que atravesaban los diferentes discursos sociales. De igual forma, la praxis social se filtró como uno de los aspectos o conceptos que, insertados en la mirada crítica, permitieron retomar una de las características históricas del trabajo social: el de ser uno de los saberes constituidos desde los escenarios cotidianos donde acontecen las situaciones, convirtiéndolo así, en un saber comprometido con lo concreto, con lo vital de los mundos de los individuos y los colectivos.

A pesar de que la reconceptualización retomó la praxis social y logró abordar la dualidad clásica del mundo moderno entre teoría y práctica, para así poder confrontar las metodologías clásicas en un campo teórico, es de reconocer que dicho retorno sufre los embates de un mirada teóricamente abstracta, que giró –en el mejor de los casos– en un racionalismo que conducía a olvidar comprender cómo, en los saberes, lo social devenido de los espacios reticulares de la cotidianidad, constituía uno de sus mayores referentes de pensamiento vivo, cuyas lógicas se daban mucho más allá de centros de poder, especialmente el Estado.

1.2. La praxis social como tejido ontológico del saber

En la historia del trabajo social, uno de los aspectos que le otorga mayor especificidad epistémica es la praxis, concepto que tiene sus raíces en las reflexiones que Marx hace en la onceava tesis sobre Feuerbach, dirigida a aquel pensamiento que se ha limitado a mirar la realidad desde la abstracción de las teorías y conceptos, que al sufrir la captura del paradigma cientificista no logra involucrarse con lo real como lo posible; es comprender la praxis social como el retorno a lo ontológico, al ser que el devenir individual despoja de toda ansia de la propiedad para acceder al todo social.

En este volver a lo ontológico, la praxis social no es más que la representación de todas las acciones individuales que intervienen y se entrecruzan sin cesar en la sociedad, que hace de ella lo que es. Igualmente, se puede afirmar lo mismo acerca de la praxis que está allí donde se lleva a cabo, en los múltiples individuos que hacen por su cuenta lo que “ella” hace (Henry, 2011).

De otra parte, la praxis social evoca el mirar el mundo de los individuos como el cruce de acontecimientos, que tejidos en relaciones de afectación, rompen la relación clásica del sujeto independiente del objeto, y provocando que los sentimientos, las emociones, las pasiones, que circulan en el mundo de lo cotidiano, tomen fuerza, y así, lograr entender que lo concreto es la acción misma, y que puesta de cara a lo que acontece, no retorna el individuo al ensimismamiento del conocimiento de sí, sino que da de sí los actos libertarios de legislar sobre su destino, para tejer los destinos de la humanidad.

Por ello, la praxis es un proceso antes que de sujetos racionalmente predefinidos y controladores de su propio destino, de subjetivaciones que realicen acciones sociales provocadas en los encuentros de las experiencias de vida, donde lo más interesante es hacer emerger el poder de la inmanencia que tiene la vida en los actos de autonomía, en los momentos de tejer colectivamente.

Uno de los pensadores que ha incidido en el pensamiento del trabajo social, pero poco profundizado, es Antonio Gramsci, quien al trabajar la noción de la praxis lo hace desde el vitalismo, planteando que se hace necesario para el trabajo con la gente del común, posar la mirada en el sentido común, para comprender desde ahí

el caos que lo constituye e iniciar el camino de deconstruir la separación entre el sujeto y el objeto: “la categoría de ‘praxis’, del modo en que es retomada y radicalizada por Gramsci, sólo adquiere sentido si se supera la separación presupuesta entre sujeto y objeto en la propia inversión exterior” (Espósito, 2011, p. 43).

Ello quiere decir que en los ámbitos del trabajo social es indispensable realizar un retorno a la praxis de las acciones colectivas que inicien el camino de deconstruir una racionalidad moderna instituida bajo la negación de las pasiones, los afectos y los sentimientos, dejando la hegemonía de un sujeto soberanamente controlador de un afuera que negó lo viviente, como procesos interiores o de la inmanencia de saber que la autonomía construye un tipo de razón más intuitiva, que vaya más allá de la obsesión racional de la dualidad conciliadora entre sujeto-objeto, de la teoría y la práctica, de la comparación entre lo malo y lo bueno, de la relación contractual del adentro y del afuera, donde el afuera determina la existencia del adentro, y restituya la lógica vital de las experiencias de la vida, donde lo interior en la dinámica de las fuerzas vitales hace de lo social el hormiguelo permanente de las pasiones y afectos trenzados en la intensidad de las potencias de existir.

1.3. Los saberes en el pensarse lo epistémico

Retornar a una praxis que se relacione con la vida, lleva en estos momentos al trabajo social a retornar a los saberes del sentido común, que en la historia de la epistemología ha sido acallado por la racionalidad moderna, como algo que desde la percepción cognitiva lleva a falsedades y errores, por el simple hecho de estar surcado por el caos de las pasiones humanas y de las afectaciones en las relaciones entre mundos. Un retorno a los saberes del sentido común no significa invitar al origen del saber, sino aguijonear a los saberes sometidos, como los llamo Foucault en el libro *En defensa de la sociedad*, cuando los interpreta desde dos ángulos: por un lado aquellos saberes que han sufrido el acallamiento a través de las formalidades de un sistema de conocimiento científico:

Por saberes sometidos entiendo [...] contenidos históricos que fueron suplantados, enmascarados en coherencias funciona-

les o sistematizaciones formales [...] De modo que los saberes sometidos son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos (Foucault, 2001, p. 20).

Son los saberes que terminaron siendo objeto de ocultamiento por las lógicas de la tecnología del conocimiento, que consensualmente cuentan con el colectivo de los expertos en los saberes disciplinares.

Por otro lado los interpreta como aquellos saberes que históricamente han sido objeto de jerarquización, saberes de un no al lugar, de parte de discursos de conocimientos únicos y llenos de contenidos predecibles:

[...] por saberes sometidos creo que hay que entender otra cosa y en cierto sentido, una cosa muy distinta. Con esa expresión me refiero, igualmente, a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados. Saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos (Foucault, 2001, p. 21).

Es hacer del saber el borde entre la realidad y lo posible, que hace emerger un pensamiento comprometido con la existencia, que como bien lo propone Mafesoli, va al lado del otro, no atrás o adelante, ni arriba, ni abajo, sino caminando al lado de ese otro o esos otros, que son un posible: “por mi parte, he propuesto poner en práctica un pensamiento de acompañamiento, una ‘metanoia’ (que piensa de al lado), por oposición a la paranoica (que piensa de una manera dominante) propia de la modernidad” (Mafesoli, 1997, p. 22).

Esos saberes son saberes de la gente (Foucault, 2011), que circulan en lógicas que van más allá de lo institucional, que hacen la crítica a lo establecido, pero sin poner como centro de preocupación los centros de poder, sino el sentir la vida, como se puede apreciar en los movimientos sociales, y en especial los movimientos indígenas, que instituyen lógicas de sentir lo vivo de lo cósmico y la naturaleza, donde se reavivan con los rituales la coexistencia de lo humano, como lo no humano. Son lógicas no racionales, que al preocuparse por lo vivo se suceden en el borde de la vida, donde la razón

es intuitivamente creativa de los actos de pensarse lo vivo, en la actualidad de los acontecimientos, que toman presencia en las experiencias de las subjetivaciones, donde es la diferencia lo que interesa al saber de la gente, construido en una relación de coexistencia, de horizontalidad con el otro que es un tercero en el proceso, es un saber que sólo es acto en el momento de vivir en comunidad.

Con ellos se quiere decir que quizás el lugar epistémico del trabajo social es el de los saberes de borde, que no se inscriben en seguir la restitución de la modernidad, sino cuyos lugares son lo posible, no de lo permitido, sino del tercero que permanece inmanentemente en la fuerza de lo comunitario, es ir a acompañar, a cuidar de formas de saberes que se comprometan con lo vital, o quizás con una razón vitalista que requiere un tipo de intelectuales orgánicos, como lo diría Gramsci, que no busquen la pretensión egoica del reconocimiento del saber institucional, un saber-poder reducido al ejercicio de la cosificación de la necesidad, que solo sabe restituir la técnica en sus búsquedas de soluciones inmediatas a corto plazo y en la angustia de los resultados.

En otras palabras, para agujonear aquellos saberes de la gente, se requiere destruir:

- a.** Saberes que restituyan racionalidades centradas en paradigmas de conocimientos únicos y homogéneos.
- b.** Mentalidades racionales que viven en la dualidad del primero trabajar y luego vivir.
- c.** Formas de vivir que renuncian al coraje de saber ser sinceros consigo mismo.
- d.** Formas de gobernar donde el saber ha renunciado a la experiencia de vida.

¹ Para Esposito, señala Langford, el vínculo vertical asegura que la política esté constantemente informada por "referencia a una alteridad trascendente que fue a la vez la virtud formativa del telos" (del griego τέλος, 'fin', 'objetivo' o 'propósito') en virtud de lo cual se hace algo.

1.4. En el retorno a la comunidad

Emprender el camino de abordar la comunidad en un presente de incertidumbres, donde lo vivo emerge para confrontar miradas que hacen de la comunidad, el ejercicio racional de un pacto político administrativo: que delimita áreas geográficas, puntos étnicos culturales o territorios de apropiación sobre los cuales construir aquel lugar seguro y acogedor creador de identidad.

La comunidad no es algo a lo que hay que regresar, como quería Rousseau, o a lo que aspirar, como desea Kant, ni tampoco algo que destruir como destruible, como pensaba Hobbes. No es ni un origen, ni un *telos*⁷, ni un principio, ni un final, ni un presupuesto ni un destino, sino la condición –a la vez singular y plural– de nuestra existencia finita (Espósito, 2009).

Mirarla desde la incertidumbre es comprenderla como la pluralidad, la diferencia, las transformaciones agenciadas por subjetivaciones, que al asomarse a vivir el riesgo de su afuera controlador, apropiador, aflora la fuerza del pensamiento vivo que la inmuniza, para retornar a su interior. Un interior que al mostrarse hace comunidad con otros posibles de ser voluntades de vivir: “La comunidad es la exteriorización del interior [...] el inter de la comunidad no puede vincularse más que desde la exterioridad o del ‘salir fuera’ de los sujetos que se asoman a su propio afuera” (Espósito, 2009, p. 64).

En otras palabras, emprender con el pensamiento vivo el camino inmunizador de provocar comunidad, es atreverse a caminar intensamente la pedagogía vivencial como experiencia de lo propio, que al retornar a lo cotidiano, cuida y hace de los saberes de borde un lugar no lugar, es decir, es un saber de lo posible, donde la palabra acompaña como acto los mundos minoritarios a despertar una voluntad de vivir, o como diría en alguna ocasión F. Nietzsche, voluntad de poder, no en términos de falta o carencia de poder, sino en tanto es potencia libertaria; por un lado, comprometida con asumir las condiciones humanas de vida, que reconociendo el campo de las relaciones de poder siente y padece el ejercicio del dominio de un saber técnico-científico que explica, dice, instruye y legisla, la forma y la manera de vivir e interpretar la vida.

Según dictámenes establecidos por un poder como saber único, imponiéndole al saber la lógica instrumental y productivis-

ta del trabajo no dejando otra salida a las comunidades sino el pensarse dentro de la sobrevivencia; pero también intuye y siente un saber que se arroja afectivamente, a ser minoritario y a no ser sujeto de explicaciones, a no ser sujeto de la libertad, sino a ser potencia de saber-sabiduría, que inteligentemente provoca y confronta la situación del vivir intensamente las experiencias en el mundo cotidiano, permitiendo en el encuentro con el otro, con los otros en una relación de saberes posibles, emerger la fuerza de la palabra dicha, en la cual el conversatorio, como dispositivo pedagógico, teje lo espontáneo de decir la palabra, en un gesto de hospitalidad de perderle miedo al error, de perderle miedo al tiempo, de perderle miedo a un saber único, y visibilizar saberes comprometidos con tejer pensamientos propiamente vivos.

Dicho de otra manera, el saber de borde es amigo del pensar, que al momento de sumergirse en las condiciones humanas de vida de las comunidades resiste a poderes diseñadores de discursos técnicos-científicos, excluyentes e inhibidores al decir de la palabra, a la palabra expuesta sinceramente a recobrar una política para la vida digna, arriesgándose con ello a ser acción política, restituyente del poder propio del saber a ser pensamiento-acción-pensamiento. Es un saber agenciador en lo cotidiano de gobiernos de sí y de los demás, movilizadores de comunidades pensantes de sus propios destinos.

Entonces, es como repensarnos un saber posible, donde la pedagogía vivencial, activa y dinámica, recobra al pensamiento como experiencia, como acontecimiento transformador de la existencia y se ubica sobre lo posible de vivir la experiencia, de pensarse y crear formas de vivir, y no se determina desde lo predefinido. Según Gil (2012), se vuelve a la educación es para operar subjetividades, darse un lugar crítico de su presente, implica comprender con la comunidad, la ética como cuidado de saberes que están al servicio de la humanidad.

Dichos saberes requieren ser comprendidos en el contexto de una ética para la vida, que no es otra cosa que acciones de resistencia hacia mundos posibles, comprendida no como moralización, que riñe en la dualidad de lo bueno o lo malo, en el aconductamiento de los seres humanos. Es verlo como las acciones que al padecer, al probar los acontecimientos devenidos de las condiciones humanas de vida, vislumbra encuentros de formas de ser, de formas de actuar, de gobernabilidades que atentan contra la vida,

contra la potencia de ser, y se arrojan a darse su propio éthos, ejercitado en la experiencia reflexiva-crítica, que en los acontecimientos de la vida es la autonomía, la que pone en juego la existencia humana y no humana.

Es entonces un ejercicio reflexivo-crítico, que implica retornar a sí mismo como experiencia de sí, es el sí mismo de la comunidad, que al momento de hacerse experiencia, vive lo que le acontece, bien sea una enfermedad, bien sea una hambruna, bien sea la muerte, y en las rigidices de saberes dominantes, eligen y construyen acciones sobre sí mismo en el encuentro de transformar la manera, como hasta el momento le han dicho que debía vivirse la vida. Aquí es donde el retorno a la experiencia de sí, de las subjetividades, toma relevancia, por cuanto son las acciones, en tanto decisiones, las que efectúan la conversión con la palabra-acto hacia un éthos propio, constructor de una forma propia de conducirse a sí mismo, implicando en territorios pedagógicos vivenciales, el retornar a saberes singulares ocupados de ser sabiduría emergente de pasiones en luchas de lo cotidiano.

Es decir, es una episteme que al momento de mirar la vida se hace como posible, otorgándole a la palabra acto, la fuerza de ser acción en la escucha permanente de los acontecimientos, es palabra dispuesta a ser retorno ético de ocuparse de sí, como experiencia vital de ser relación, es saberse poder como potencia, que sabe hacerse acciones transformadoras de la existencia en un presente irreplicable e irreversible. Son palabras agenciadoras de ser acción comprometidas con un presente, como bien nos lo recuerda la forma como Sócrates vivía la palabra-pensamiento, con la interminable frase “yo sólo sé que nada sé”, ese sentir ético de la palabra que viene con el conversar, con el otro, con ese otro arrojado en el ejercicio de saberse autónomo, no atado por discursos que lo sujetan a la libertad, es lanzarse a sentir la palabra libertaria, donde no existe un sujeto palabra, ni un saber sujeto a la ciencia de la verdad, es tener el arrojamiento de saberse verdad en el momento mismo de ser sincero consigo mismo, que como técnica de no mentirse a sí mismo, se dispone con la pregunta: ¿Cómo vivo?

Así también se dispone a responderse, si la forma en la que vive, entendiendo ello como las condiciones de vida normalizadas o legisladas por una mayoría, es la forma en la que desea vivir dignamente, y así emprende el riesgo de cons-

tituirse como otra forma de vivir, donde la palabra-acto se vive en la intensidad del amor-pasión, que da la palabra en el acontecimiento de ser en lo posible, sin esperar, no mi palabra, ni la prolongación de mi palabra, es mi palabra que será otra palabra, la palabra de otro, y aquí se encuentra quizás con el sentido pedagógico vivencial de devolver la palabra a los sectores populares.

No es la palabra modelo, no es la palabra mía, es la palabra que al acompañar confronta éticamente a la comunidad al vivir el acontecimiento, la forma como se vive, haciendo en lo impredecible una palabra que se sabe ignorante en cada acontecimiento y que solo es al momento de disponerme a vivir la experiencia de crear salidas y entradas, es una ética palabra-acto excavadora de varias salidas como de varias entradas que gira al interior para encontrarse con lo propio de la palabra-acto verdaderamente sincera, con el presente junto con otros, que al ver lo adverso no mira la culpa, siente lo vital, se constituye una propuesta en lo real siendo posible.

Es una ética para la vida que mira y restituye la palabra al otro con lo propio, que no dice, que emerge en el exponerse a vivir, que resiste a poderes de dominio y simultáneamente mira lo posible de ser otros. Es una ética en tanto acto de la palabra, opera desde la sinceridad, como provocadora de vivir la experiencia de ser verdad, pero no verdad dada desde un sujeto a autoridades, métodos, que te dicen qué decir, qué hacer, deviniendo en individuos atontados, que le temen a vivir porque se han olvidado de elegir y decidir, darse su propia gobernabilidad. Es comprender como la experiencia ética de la sinceridad "... no depende del objeto ni del sujeto. Del primer yo (trascendental, original) o del segundo (que sería empírico, y su copia). La experiencia es lo que sucede 'entre' y lo que constituye y transforma a 'ambos'" (Larrosa, 1995, p. 127), y la cual hace que no exista para los procesos de resistencia los líderes, y donde el acompañante es un maestro no maestro, es decir es aquel compañero-amigo que no dice que hacer, que al exponer en la palabra acto su saber, deja disolver lo disciplinar, que al momento del acontecimiento no se impacienta en decir qué decir o hacer, no le explica a ese otro, que no sabe la verdad de un afuera:

Explicar alguna cosa a alguien, es primero demostrarle que no puede comprenderla por sí mismo. Antes de ser el acto del pe-

dagogo, la explicación es el mito de la pedagogía, la parábola de un mundo dividido en espíritus sabios y espíritus ignorantes, espíritus maduros e inmaduros, capaces e incapaces, inteligentes y estúpidos (Rancière, 2003, p. 8).

En otras palabras el acompañante es aquel que se sabe compañero de una propuesta para la vida, no sobre la vida, y hace del saber ser la sabiduría saliente de exponer con la palabra-acto las decisiones, las elecciones, que son en tanto le permiten al otro ser palabra acto en la diferencia. El acompañante es un maestro no maestro.

Es por ello que el saber de borde, en el ámbito de la comunidad, lleva al trabajo social a ir más allá de la mirada moderna de la comunidad, que unas veces se le ve separada de la sociedad, y otras separadas del individuo, y le invita a retornar a una comunidad como posible en la cual los territorios son tejidos por las fuerzas afectivas y los lazos son el crear comunidades de pensamientos autónomamente vivos.

Conclusiones

Del recorrido realizado a través del texto, se deja ver como el lugar epistémico del trabajo social es el de los saberes de borde, los cuales circulan entre la realidad y lo posible, haciendo de lo vivo el sentido de construir pensamientos vivos, donde la palabra sea la acompañante de comunidades que retornen a mirar el sentido común para agujonearlo hacia la construcción de propuesta amarradas a la ética del cuidado de los saberes alegres, o como lo diría Maffesoli, de saberes dionisiacos, que al caminar le acompañen a la comunidad a inmunizarse en los encuentros con los poderes duros.

Ello hace que el trabajo social restituya el sentido ético y de la política, que se teje desde lo reticular, desde lo polisémico de la vida cotidiana, y del saber vivir en coherencia con lo que se dice y lo que se hace, y saldar la deuda que la política tiene con la opinión: restituirle el lugar de construir lo público desde la coherencia de la palabra.

Referencias bibliográficas

- Ander-Egg, E. (1994). *Historia del trabajo social*. Argentina: Lumen.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1997). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Espósito, R. (2009). *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Espósito, R. (2015). *Pensamiento viviente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Henry, M. (2011). *Una filosofía de la realidad (Tomo I)*. Buenos Aires: Cebra.
- Langford, P. (2015). Roberto Esposito: Law, Community and the Political. Oxon, New York: Routledge.
- Larrosa, J. (2000). *Pedagogía profana*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la razón sensible*. Barcelona. Paidós.
- Montaño, C. (1998). *Naturaleza del servicio social*. Brasil: Cortez.
- Parra, G. (s.f.). Aportes al análisis del movimiento de reconceptualización en América Latina. Recuperado de: https://www.google.com.co/?gws_rd=ssl#q=aportes+al+an%C3%A1lisis+del+movimiento+de+reconceptualizaci%C3%B3n+en+am%C3%A9rica+latina&