

Publicación trimestral de Editorial-Librería ECRO S.R.L. Domicilio: Lavalle 2327, Loe. 5, Tel. 48-8754, Buenos Aires. Director: Trabajador Social Luis R. Fernández — Diagramación: ECRO — Portada: Susana V. — Impresión: Estudio Gráfico "HUELLA". Registro de Propiedad Intelectual N° 1189404.

NUMERO 34

DICIEMBRE 1977

Nota Editorial	pág 3
Metodología, Epistemología y Dialéctica por Armando Martínez.	Pág 5
La Influencia de los Precursores del Laborismo Británico en los Orígenes del Servicio Social, por Hermán Kruse	pág.24
NOTAS Y COMENTARIOS	pág 31
Los caminos del pensar: entrevista al profesor Manuel Gonzalo Casas	pág 31
A la Muerte de un Maestro.	pág.43
Bibliográficas	pág.45
Informaciones.	pág.51
Publicaciones recibidas	pág.55
Eres TU semblanza de una Trabajadora Social ecuatoriana:	pág. 57
Un cierre a fuerza de picana, cachiporra, pistola y metralleta:	pág. 59

PRINTED IN ARGENTINA IMPRESO EN ARGENTINA

NOTA EDITORIAL

Dos trabajos de interés integran la sección ARTICULOS para el presente número de HOY EN EL TRABAJO SOCIAL.

El trabajo de Armando Martínez, sobre el debatido tema de: Metodología, Epistemología y Dialéctica; que pocas veces fuera tocado con el nivel y la seriedad que actualmente el Trabajo Social demanda. En verdad los aportes sobre este tema al interior del Trabajo Social son pocos y aislados.

Aquí no se pretende agotarlo ni mucho menos. Se trata de un aporte que sirve, fundamentalmente, para que los Trabajadores Sociales tomemos conciencia de lo poco que dominamos estos temas. Los aportes más serios sobre el particular no partieron de T.S. y, en los casos en que éstos intentaron decir algo sobre el particular, su información y el material de análisis provino de algún curso dado por profesionales de otra disciplina como los hermanos Zabala de Colombia o de algún otro personaje como ellos.

Pero no basta con que tomemos conciencia (podría decir algún crítico de Freire por allí), debemos accionar y movilizarnos dando un aporte creativo en este campo; si no hacemos esto significará que REALMENTE no hemos tomado conciencia de nuestras carencias y limitaciones, sólo nos estaremos moviendo en la periferia del problema.

El otro trabajo es el aporte de H. Kruse. En momentos en donde se percibe un creciente interés por los análisis históricos, el presente se constituye en un aporte original sobre un aspecto muy poco conocido de la historia.

A lo anterior se le suma la seriedad con que siempre Kruse trata los temas profesionales, cualesquiera estos sean.

Una entrevista al profesor Gonzalo Casas que llegó a nuestra redacción a tiempo de introducirlo en este número de HOY ...

Se trata de una entrevista que un grupo de alumnos y discípulos de este profesor le efectuaron con motivos no vinculados al Trabajo Social. No obstante ello, nos pareció importante incluirlo, debido al nivel con que están tratados los temas, a la apertura que nos propusimos hacer a partir del número anterior de HOY... y al hecho de comenzar a dar cabida en sus páginas a otras disciplinas que, por la seriedad y profundidad de sus planteamientos, puedan brindar al T.S. un aporte importante para ensanchar sus horizontes y contribuir a trazar más claramente sus caminos.

En este caso se cumplen los objetivos propuestos y por ello le damos cabida en nuestras páginas; sin detenernos a analizar si estamos o no de acuerdo con lo planteado por el profesor Gonzalo Casas.

Sabemos que este material dará lugar a debates y controversias, sobre todo entre los sectores más rígidos y dogmáticos. Puede que alguno quede indiferente ante su lectura; pero todo aquel que se introduzca en él con profundidad y espíritu abierto encontrará allí elementos beneficiosos para el análisis. La entrevista está seguida de un comentario que no tiene otro propósito que el de facilitar la comprensión del contenido que por la naturaleza misma de la entrevista no puede ser exhaustivamente desarrollado.

Con esto cerramos lo medular del presente número de HOY ...

Sabemos de la polémica que el mismo puede llegar a generar, pero sabemos también que sin controversia estamos muy cerca de la quietud de los cementerios que es la misma inmovilidad que termina por alcanzar el pensamiento que tiene la pretensión de ser totalmente claro y seguro.

No queremos la tranquilidad de los que creen que el orden es quietud, intentamos más bien acercarnos a la comprensión del orden como una ARMONIA que integra el movimiento de todas las cosas y los seres que están vivos.

Con esta aspiración entregamos el presente número a nuestros compañeros del continente.

L. R. F.

Pág 53, renglón 11, dice: "edición"; léase: "adición".

METODOLOGIA, EPISTEMOLOGIA Y DIALECTICA

Reflexiones para el Trabajo Social por ARMANDO MARTÍNEZ (*)

"... percibir el problema al captar cada uno de sus factores en su verdadero valor sin equivocar ninguno de los coeficientes que, con distinta importancia, escalonan las formas principales y las formas secundarias del hecho. Captando el problema en su conjunto, elaborado por el propio criterio y resuelto con espíritu objetivo y real, el hecho se penetra; el análisis lo descompone, la síntesis lo arma y el método lo desarrolla".

JUAN DOMINGO PERÓN

Cuando el general Perón hizo estas afirmaciones no se refería, ciertamente, al Trabajo Social, sino al quehacer específico que constituyó la pasión de su vida: la "conducción política". Mas, si bien se mira, la cita connota un tópico básico e insoslayable: el de la captación e intervención en la realidad, desechando lo aparente y orientando la búsqueda hacia lo esencial y concreto. Es en este sentido que resulta significativo señalar como Perón "insiste en partir de lo concreto para llegar al concepto" y, luego, "volver a operar nuevamente sobre las premisas construidas analizando la síntesis y avanzando en los hechos para elevar sobre la práctica el nivel de abstracción" (Goldar, pág. 174). De esta forma, el conocimiento —y el método como su instrumento— avanza a través de la negación: "El método tiene una premisa, después un análisis y su consecuente síntesis, vale decir, que la inteligencia hace el juego en tres acciones: va de la síntesis al análisis y de éste vuelve nuevamente a la síntesis" (Perón, pág. 187).

Se podrá apreciar, entonces, que lo dicho nos remite también al criterio de verdad por el cual se especifican las ciencias sociales. Es decir: para el caso, la verdad alude, necesariamente a la praxis histórica; el concepto científico se coimplica al desarrollo real del proceso de cada situación (y no, con exclusividad, a lo que tienen de "común" todos los fenómenos sociales).

De ahí, el porqué de nuestra referencia al peronismo, ya que para él "la única verdad es la realidad" (1) —esencialmente particular en su dinámica, totalización y realización. Pero —a partir de esa su misma particularidad— susceptible de ser comprendida y explicada por los conceptos y categorías de las ciencias sociales. A esta altura, pues, podemos suscribir lo siguiente: "una ciencia social, en esta instancia histórica, debe recuperar necesariamente los contenidos particulares, y en la medida que los recupere puede ser universal" (Arggumedo, pág. 74).

(•) El autor —graduado en filosofía— fue hasta 1976, profesor de "Doctrinas Políticas Contemporáneas" en la Escuela Superior de Trabajo Social de Mendoza (Argentina).

En otros términos: la verdad como *hecho* y el conocimiento como *acción* (*transformación*) constituyen un presupuesto epistemológico fundamental para el planteo correcto del significado y alcances de una ciencia social.

1. METODO, HISTORIA Y PROYECTO

El Trabajo Social latinoamericano —al interior de la reconceptualización, por supuesto—viene haciendo especial hincapié en aquel presupuesto. Y sus contribuciones buscan, en variada forma, una homogénea adecuación al mismo. Al respecto, la apelación al marxismo se ha hecho harto frecuente, siendo obviamente notoria en aquellos trabajos que intentan "traducir" el quehacer profesional en términos dialécticos. Sobre el particular, nos parecen oportunas dos observaciones:

- 1. Si bien aquella apelación podría llegar a justificarse como *necesaria* en relación a requerimientos actuales del Trabajo Social, ella sola no resulta *suficiente* para asegurar —en los hechos y no apenas en la "postulación" teórica— la superación crítica del Servicio Social tradicional. No puede ignorarse, entonces, que la influencia marxista "es recibida por muchos reconceptualizados sin **penetrar en** sus posibilidades intrínsecas sino postulando la **dialéctica por adhesión ideo**lógica, producto de la inercia de los tiempos" (Palma pág 28).
- 2. Asimismo, al constatar que la influencia marxista parece ser predominante, no se va más allá de eso: la *verificación* de un hecho (y de una actitud correspondiente). Mas, si —para el caso— se quiere trascender el "ideologismo", debe apelarse a una comprobación teórico-metodológica adecuada; sobre todo en lo que hace a la validez y eficacia de una *práctica profesional históricamente situada*. En suma: " ...no se define un nuevo camino por la sola utilización de una nueva herramienta, sino por la utilización de esa herramienta para las tareas sociales que se han reconocido en cada situación" (Idem, pág. 29).

Lo que acabamos de señalar, desemboca en consecuencias perniciosas para la seriedad del trabajo científico y para el quehacer profesional. Una de ellas, es el *dogmatismo* del que hacen gala ciertos corifeos del "nuevo" Trabajo Social. Para lo que aquí interesa, el mismo se manifiesta en la transposición mecánica —y, por lo mismo, ahistórica— de conceptos y categorías totalmente ajenos y desvinculados de nuestra situación latinoamericana. Las más de las veces, ello es producto del casi desconocimiento o del incorrecto manejo de las fuentes y documentos básicos del marxismo que se dice profesar; en otros casos, se trata del uso literal de ciertas versiones de "segunda mano" cuya significación no va más allá de sus propias falencias y limitaciones (así, por ejemplo, las formulaciones de Althusser y/o el "escolástico" manualito de Marta Harnecker) (2).

A la par de estos "catedráticos del dogma" —y, en muchas oportunidades, no distinguiéndose— están aquellos que asumen actitudes de "vanguardia esclarecida", demostrando un despreciativo *elitismo* tanto a nivel de sus planteos teóricos como de sus

posiciones políticas. Son los que pretenden detentar el monopolio de Marx, de Lenin, de la filosofía marxista, de la "representación del proletariado" ... Y munidos de esa "sabiduría canónica" (importada, por supuesto), al mismo tiempo que hacen ostentación de su "socialismo científico" son incapaces de entender las aspiraciones cotidianas de los sectores populares. Un ejemplo típico de lo que aquí señalamos, es la reiterada descalificación que se suele hacer de movimientos nacionales (y populares) como el "varguismo" y el "peronismo". Al no adecuarse a las categorías de la "ciencia universal de la revolución" (?!), estos movimientos quedan definidos como una mera "transacción democrático-burguesa", como "populismo vacuo", como "bonapartismo". Es decir: con los que sustentan interpretaciones como estas, se da el caso de "esos sabios de la historia que nos adelantan el final pero nunca entienden lo que pasó ayer o está pasando ahora" (Cooke, pág. 104). Con ellos, el Trabajo Social debe tener sumo cuidado a fin de que no desvirtúen el proceso de re orientación en que está empeñado.

1.1. METODO Y METODOLOGIA (3)

Habida cuenta de lo anterior, intentaremos ahora precisar esta distinción en un sentido no sólo terminológico sino también conceptual. A tal efecto, tomaremos la etimología como punto de partida: según ella, MÉTODO significa "persecución" de algo, *seguir un camino*, y —en forma extensiva— "investigar" (seguir un vestigio, una huella). Originalmente, entonces, "la idea de método es siempre la de una *dirección definible y regularmente seguida en una operación del espíritu*" (Lalande: II, pág. 807).

De acuerdo a dicha connotación, el método también puede ser definido como "un plan *prefijado*, con *reglas* determinadas, aptas para conseguir un fin" (Ferrater Mora, pág. 905). Esta definición se completa remarcando que el método alude, siempre, a una operación sobre un *objeto determinado*.

Si avanzamos un poco más, podemos plantear el carácter "utilitario" del método ya que su función implica:

- a) Una capacidad instrumental para "leer" la realidad y *descubrir en* ella lo que tiene de inteligible, lo que ella *significa* ("signum facere" hacer señas).
- b) La satisfacción de una in*certidumbre*, de un "saber a qué atenernos" respecto de una situación; es decir: el método se valida y legitima cuando permite saber "qué hacer".

De todos modos, la función del método no se agota en "ilustrar", en aclarar un quehacer; dice también "cómo hacerlo". En conclusión: lo que el método proporciona no es una mera "noticia" de la realidad, sino un "saber-para-hacer".

A partir de lo dicho, podemos caracterizar, ahora a la METODOLOGÍA como:

- a) El estudio de los caracteres *generales* de la manera de operar y de proceder del método.
- b) El análisis de los *supuestos* y de la *función* del método —en tanto "vía crítica" de acceso a la realidad.

De allí, entonces, que se haya dicho que la metodología corresponde a la "subdivisión de la lógica, que tiene por objeto el estudio *a posteriori* de los métodos, y más especialmente, de

ordinario, el de los métodos científicos" (Lalande: II, pág 809). Ahora bien, aquí cabe señalar que toda metodología tiene, de suyo un *fundamento ontológico* en «1 cual se sustenta. O en otros términos:

"...las prescripciones metodológicas se ajustan siempre a una determinada concepción acerca de la estructura de la realidad a la cual se aplican, y (...) en este cotejo se impone como necesario dilucidar el sentido, el alcance y el valor asignados a los métodos que, de otro modo resultarían inexplicables" (Agoglia, pág. 47).

Esa concepción de la realidad a que se alude, opera al modo de una *interpretación* y tiene su punto de partida en la consideración del hombre de ciencia como un *sujeto histórico determinado*. En ese sentido, ella "funciona" como *condición* del método; no hay, pues, ningún método "inocente": todos y cada uno expresan —explícita o implícitamente— una cierta "cosmovisión" en la cual se hallan insertos. Es decir:

"El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuentas, de una concepción explícita o implícita de la realidad. La cuestión de cómo puede ser conocido lo real, va precedida de otra fundamental: *qué es la realidad*" (Kosík, pág. 54)

En resumidas cuentas: la relación método/metodología tiende a resolverse como una *co-implicancia* entre el modo de ser y de concebir la realidad y el modo de acceder a ella; entre el modo de hacer (y de obrar) del hombre y su modo de ser y conocer. Coimplicancia ésta que se da a partir y "dentro" de una *situación histórica concreta y determinada*.

Como se podrá apreciar, de lo dicho resulta evidente la *mediación histórica* que enlaza conocimiento y acción. Y que, en definitiva, explica la articulación de ambos en un *proceso único*. Esto, claro está, sin borrar los caracteres diferenciales que los distinguen: ellos se "conservan", sí, pero "asumidos" en una *unidad (totalidad)* que los "supera" en su condición parcial. Tal totalidad —justamente por su historicidad— no implica sino una *permanente realización*, un "estado de apertura" que siempre tiende a nuevas e inéditas configuraciones. (4)

De ahí, entonces, que ese proceso de realización no esté sujeto a un ciego determinismo ni a un desarrollo mecánico; es la *libertad humana* la que lo conduce y la que en cada caso — define su orientación y sentido. El proceso, por lo tanto, sólo resulta inteligible a partir de la complejidad dialéctica que "hombre-historia-sociedad" constituyen en la *singularidad irrepetible* de cada situación. O. dicho de otro modo:

"...para el individuo que vive dentro de la historia universal, la respectiva decisión (el *ejercicio de su libertad*, *A. M.*) no habrá de regirse exclusivamente según lo que exija su presente privado, sino según lo que su comunidad, su cultura, su época representan para él en verdad y demandan su riesgo. (...) Ninguna abstracción válida puede desprenderlo de la modulación y coloración histórica de la verdad a fin de elevarse, en la planicie de una verdad pretendidamente eterna a la que faltaría todo *carácter decisivo de lo histórico*, a un reino de valores y conexiones supra temporales" (von Balthasar, pp. 227-81).

1.2. EL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

La conexión historia "y verdad" —que acaba de plantearse— remite de lleno al terreno de la epistemología, tan "trillado" hoy en el ámbito del Trabajo Social latinoamericano. Al respecto, nos parece conveniente precisar aspectos básicos que hacen a la dilucidación de esta problemática.

Ante todo, remarcamos que la EPISTEMOLOGÍA "no (se refiere) propiamente al estudio de los métodos científicos, que es el objeto de la metodología y forma parte de la lógica".

Esencialmente, ella es" ...el estudio crítico de los principios, de las hipótesis y de los resultados de las diversas ciencias, destinado a determinar su origen lógico (no psicológico), su valor y su alcance objetivo" (Lalande: I, pp. 376-7). Su quehacer apunta al *estudio de las ciencias* como "realidades observables", y factibles de analizar en su construcción y desarrollo y en sus productos.

La definición que adoptamos, nos permite, también, distinguir la epistemología de la GNOSEOLOGIA, en cuanto ésta tiene un objeto y significación más genéricos que aluden al "análisis reflexivo del acto o facultad de conocer". El tan sentido, el *Dizionario* de Ranzoli la define como: "Aquella parte importantísima de la filosofía que trata de la teoría del conocimiento, es decir, del origen, de la naturaleza, del valor y de los límites de nuestra facultad de conocer" (citado en Lalande: I, pág. 531). Esta distinción —que a algunos podría parecer "sutil"— resulta decisiva, sobre todo cuando se trata de indagar sobre el *estatuto epistemológico de lo social.* Y de abordar, entonces, cuestiones tales como:

- c) los estilos científicos (tipos y contenidos de teoría);
- d) la relación entre teoría y metodología, y sus presupuestos ideológicos; y
- e) la congruencia entre conocimiento y práctica social, en relación a las actuales opciones históricas.

Si tenemos en cuenta que el análisis y resolución de estos asuntos es tarea ardua y compleja, habrá que cuidarse de manera especial de ceder a la *simplificación positivista* —que sólo "mide" a la ciencia por su eficacia. Que reduce la epistemología a metodología, desvirtuando los términos en que se da la relación entre teoría y realidad social. A este respecto, debemos advertir:

"Los problemas de método son importantes pero no por sí mismos; lo son sólo en la medida en que su resolución permite replantear los problemas y ahondar en la exploración de los temas más sustantivos". De otro modo, el tratamiento del problema epistemológico "podría derivar hacia un nuevo tipo de formalismo, acaso tan estéril y negativo como el de la etapa que derivó en el cientificismo y ahora se intenta superar" (Graciarena, pág. 94). (5)

Así las cosas, podemos destacar que los interrogantes que la epistemología plantea no pueden ser respondidos al modo de un mero "ejercicio académico", de carácter lógico-formal. Y ello, porque no se trata de una cuestión "neutral": para el caso que aquí nos preocupa —el del Trabajo Social— el motivo básico del *preguntarse* resulta ser el modo mismo de *estar involucrado* en una situación de crisis (tanto en el sentido de un *agotamiento* de su producción, como en el de un *potencial crecimiento* que puede avizorarse "desde" la reconceptualización). En suma: ese preguntar —en cuanto tal— implica una puesta *en*

cuestión totalizadora que, justamente por ese carácter pre-figura el modo de ser de la respuesta.

Ahora bien, cuando se habla de cuestionamiento apuntamos a lo siguiente:

- a).-De una parte, a postular como necesidad la *transformación* de una sociedad alienante y opresora —en tanto ella constituye el referente global de la citada crisis y el "ámbito" que envuelve el preguntar del Trabajo Social.
- b).-De otra, a tomar como "punto de referencia" —para un correcto enfoque epistemológico— el *juicio de valor* que se halla implicado en aquella postulación.

Cabe acotar que cuando empleamos el término "postulación", no nos referimos a una suerte de "a priori" formal ni sentamos una premisa de tipo axiomático. Simplemente estamos apelando a la *factibilidad histórica*, al tener presente que:

"La ley histórica al señalar una factibilidad, expresa a la vez la relación existente entre una situación presente y un fin histórico. Los fines históricos subyacentes en las leyes históricas tampoco son arbitrarios y totalmente voluntarios; son más bien un producto del mismo proceso histórico (Hinkelammert, pág. 69).

En tal contexto, el juicio de valor que se pronuncia corresponde a la *evaluación racional* de una determinada situación histórica y no a la arbitrariedad. Además, él connota una denuncia a la *fingida neutralidad* del positivismo "aséptico" descubriéndola como lo que en verdad es: una opción comprometida con el orden establecido; una justificación de las decisiones políticas que mantienen y producen ese orden.

Como se podrá apreciar, de nuevo se patentiza la significación de la *historicidad* como categoría gnoseo-epistemológica; aunque esta vez referida con mayor propiedad al conocimiento científico-social. Y —como resultante— a la constitutiva ligazón de éste a la vida humana como "quehacer", como proyecto. Precisamente, es a través del proyecto que el hombre (tanto individual como colectivamente) *supera* una situación, porque al *asumirla* —*en* términos de su libertad y necesidad— define, construye y realiza otra. En tal sentido, el proyecto sintetiza y co-implica tres modos de la actualización histórica: (6)

- 1).-La constitución de las conductas en forma orgánicas de la *co-existencia* (Dimensión del espacio)
- 2).-La *sucesión* de los aconteceres parciales como "momentos" de un único devenir (Dimensión del *tiempo*)
- 3).-La referencia de una *intencionalidad común* hacia determinados valores que se quieren realizar (Dimensión de la *conciencia*).

En lo que al Trabajo Social concierne, todo análisis epistemológico remite —explícita o implícitamente, clara o confusamente— a un determinado proyecto. A su través, podremos apreciar la *unidad de sentido* y el *núcleo valorativo* que especifican a cualquier propuesta teórico-metodológica. También por su medio, el Trabajo Social mostrará cómo asume su tiempo, cómo construye su espacio y cómo crece en su conciencia. En definitiva: no sólo lo

que "es" sino también lo que "quiere" y "debe ser" en su actualización y desarrollo históricos.

2. LA DIALECTICA Y SU CONCEPTO

De acuerdo a la línea argumental adoptada en este trabajo, corresponde ahora considerar la cuestión que parece haberse convertido en una suerte de "piedra filosofal" del Trabajo Social latinoamericano. Es importante hacerlo, porque si bien es cierto que el "enfoque dialéctico" ha inaugurado nuevas perspectivas, también lo es que su uso —y abuso— está generando equívocos y malentendidos. Esto último puede resultar harto perjudicial, sobre todo si — como suele ocurrir— no estamos bien alertas respecto a ciertas formulaciones que tienden a desvirtuar (o a "inflar") el concepto de dialéctica, impidiendo, además, que el mismo pueda ser *circunscripto* a una determinada situación espacio-temporal. (7)

Estimamos, por lo tanto, que un *esclarecimiento histórico* puede contribuir, si no a definir la cuestión "in toto", por lo menos a plantearla más ajustadamente en lo que hace a sus orígenes, desarrollo y estado actual. De todos modos, no pretendemos desplegar un análisis exhaustivo —propio de un tratamiento historiográfico más especializado (como, por ejemplo, el que realizan: Abbagnano, Bobbio en el; 1971). Simplemente, aspiramos a *señalar críticamente* algunos hitos fundamentales que han jalonado la configuración histórica de la dialéctica en su concepto. Para el caso —y en función de la índole de nuestro trabajo— centraremos la mira en la formulación hegeliana y su posterior "recuperación/superación" por el pensamiento marxista original. Antes de eso, obviamente, diremos algo de los orígenes y — además— de los antecedentes que culminaron en Hegel.

Por otra parte, es importante advertir que nuestra exposición —en sí misma sintética e "indicativa"— quiere remitir expresamente a una *consulta directa y personal* de las fuentes y bibliografía sobre el tema. Así —y aun asumiendo el riesgo de ser tediosos— haremos frecuentes indicaciones en el texto y en las notas; ellas permitirán no solo complementar el análisis sino también *confrontar* puntos de vista, tanto similares como *divergentes*. (8).

2.1. LOS ORIGENES: PLATON Y ARISTOTELES

Ya en la aurora del pensamiento griego podemos encontrar una confrontación entre "dialéctica del pensar" y "dialéctica de lo real" (Cf., entre otros: Astrada 1, 1968). El mismo Aristóteles señala a Zenón de Elea como "fundador" de la dialéctica, y Hegel habla de su ulterior desarrollo en Heráclito. De todos modos, aquí afirmamos como punto de partida lo que Platón denominó dialecktiké téchne (... "recíproco cambio de ideas mediante el discurso dialogado") para arribar, luego, al "arte del descubrimiento" tal como se plantea en Aristóteles. (9)

Así, podemos afirmar que en PLATÓN la dialéctica aparece con diversos sentidos que pueden sintetizarse en éstos:

a) Un método de "refutación" consistente en "saber interrogar y responder" (esto está dicho, principalmente en el *República*).

b) Un método —ejemplificado en el *Sofista*— que consiste en "dividir según los géneros y no asumir como diversa una misma especie o como idénticas dos especies diferentes".

Por otro lado, también desde el pensamiento platónico se puede caracterizar al proceso dialéctico como "unidad sistemática del diálogo"; como *método ascendente* —supremo y último— que conduce hacia la "visión" ("intuición pasiva", la llama Gurvitch) del "mundo de las ideas". Respecto a esta concepción, se ha afirmado lo siguiente:

"Bajo la forma del diálogo, la dialéctica se presenta como el incesante movimiento del pensamiento y de la investigación, pero se trata de un *movimiento que se anula en el resultado*, ya que se limita a poner de manifiesto la fijeza y la identidad de las ideas consigo mismas" (Gourinat: II, pp. 110-11).

En cuanto a ARISTÓTELES, él entiende la dialéctica como " ...un método, por medio del cual somos capaces tanto de razonar bien sobre cualquier problema que nos sea propuesto a partir de opiniones admitidas, cuanto de efectuar por nosotros mismos un razonamiento sin incurrir en contradicciones" (Cf. los *Tópicos* —uno de los tratados que componen la lógica aristotélica). De este modo resulta que:

"... la proposición dialéctica es la puesta en cuestión de una opinión aceptada por todos o por la mayor parte, o por los sabios, y, entre éstos, por todos, por la mayoría o por los más conocidos, a condición de que no sea paradójica, ya que no se propondrá lo que es aceptado por los sabios más que en el caso de no estar en contradicción con la opinión del mayor número" (*Ibidem*).

Según se ve, aquí resulta la apelación a la "conciencia común", a la *práctica histórica* de la sociedad; es ella la que define la "validez" de las proposiciones dialécticas, no sólo "según el contenido de las mismas, sino también el grado mayor o menor de adhesión que reciben" (Gourinat: II, pág. 113).

En el sentido que hemos aludido, la dialéctica aristotélica se despliega en torno a una noción que resulta clave: lo que el griego llamaba *té éndoxa*, es decir: "lo cotidiano", "lo generalmente admitido". Esta realidad adquiere el carácter de *constitutivo básico del pensar*, y permite el despliegue de una "lógica de lo verosímil" (no-apodíctica) que se concreta en términos como estos:

- a) Sus premisas son *probables:* por ser "generalmente admitidas" no revisten la necesariedad propia de la demostración.
- b) Sus conclusiones no pierden nunca la calidad de *respuesta/pregunta* (siempre son "puestas a prueba" a través de la "opinión del mayor número").
- c) Es esencialmente *procesiva*: no agota la verdad sino que "en-camina" hacia ella (en aproximaciones sucesivas que, afirmando una probabilidad, al mismo tiempo descartan otras).
- d) La *verosimilitud* que así se afirma no es adecuación unívoca con los hechos sino *adecuación críticamente asentida* a la realidad que-va-siendo en su historia.

2.2. LA "PREPARACION" DE HEGEL: KANT, FICHTE Y SCHELLING

En Kant, el término "dialéctica" se relaciona explícitamente con los significados de *noverdad* y de *engaño* —a través de una doble vía: por un lado, deduciendo que los "antiguos" usaron la dialéctica como lógica de la apariencia; por otro, afirmando que "se incluye en la lógica (*formal* —que es la única válida para Kant, A. M.) esta denominación de dialéctica más bien como una *crítica de la apariencia dialéctica* y como tal queremos que se entienda" (para ambos casos, ver la *Crítica de la Razón Pura*: A 61-62; B 85-86). De todos modos — y en la medida que sólo allí se centra la preocupación en la razón— la "Dialéctica Trascendental" aparece como el núcleo del pensar kantiano; desde allí, la cuestión que nos ocupa se plantea con un sentido *ambivalente*:

- a).-Negativo, pues es a través de la dialéctica que se muestran los límites de la razón.
- b).-Crítico, que es el movimiento dialéctico que se realiza en la "crítica de la razón pura".

Lo que sucede, entonces, es que —como se ha dicho— Kant "niega, de derecho, la dialéctica, pero la usa y afirma esencialmente, de hecho, no sólo como sofística, sino fundamentalmente como movimiento *critico*" (Dussel 1, pp. 39 y 42). Por otro lado, si analizamos lo que Kant llama el "ideal de la razón pura" podremos apreciar su ligazón con la dialéctica, en la medida que —para Kant— sin contar con él no se puede dar inicio al "movimiento del pensar". Para este caso, lo que se revela como dialéctico es un "camino procesual" que va de "lo incondicionado" a "lo condicionado" (pudiendo plantearse, tal vez, una confrontación con la dialéctica platónica). (11)

Dejando a Kant y pasando a FICHTE, diremos que en éste la dialéctica es concebida como "doctrina de la ciencia" o *sistema del saber realmente científico*. Dicho sistema —justamente por su entronque kantiano— será enteramente apriorístico: su punto de partida —en palabras del propio Fichte— lo constituye "la posición absoluta del Yo por sí mismo". Esta *tesis absoluta*, origina un movimiento dialéctico *deductivo* que se desarrolla en la inmanencia de la más pura subjetividad; el tal proceso, se manifestará en la tradicional "tríada" propia del pensar del siglo XIX: al primer momento lo seguirán el del "No-Yo" (como *antítesis*) y el del "yo Absoluto" (como *síntesis*).

En SCHELLING, por su parte, la dialéctica parte del Absoluto entendido como "autoconciencia" y se despliega en un proceso totalmente *involutivo a* través del cual se retorna a esa misma autoconciencia. A partir de este planteo —de *idealismo pleno*, como se ve— surgen sin embargo algunas cuestiones particulares que hacen a la configuración histórica posterior del concepto de dialéctica. Entre ellas, mencionamos dos:

a) El uso de la noción de "disyunción" (*Entzweiung*) — que será decisiva en Hegel— y la vertebración del sistema de Schelling en torno a la noción de "historia" (entendida como "historia de la autoconciencia").

b) La incorporación a la reflexión idealista del *proceso dialéctico de la naturaleza material y biológica*, como "pre-figuración" de la filosofía de la naturaleza en Hegel y de la dialéctica de la materia en él marxismo.

Es justamente la consideración sobre la naturaleza la que distingue —en gran medida— a Schelling de Fichte. Para éste, ella es una *mera pasividad*, un impedimento que se opone a la actividad del Yo Absoluto. Para Schelling, en cambio, la naturaleza es "un *organismo vivo* más bien que una serie de relaciones mecánicas" (Ferrater Mora, pág. 1203). De todos modos, ambos pensadores representan manifestaciones típicas de lo que se llama el "idealismo aleman" —cuyos motivos dominantes son: el *yo* "como actividad creadora del universo", como núcleo fundamental de la realidad. Y ésta como "desarrollo dialéctico", como historia; proceso en el cual "se realizan correlativamente Sujeto y Objeto, Pensamiento y Ser, Dios y mundo" (Lamanna: IV, pp. 24 y 25).

2.3. LA FORMULACION HEGELIANA

Es bien sabido que el idealismo aleman alcanza su cumbre en Hegel, para quien el ser y el pensar se *identifican*. Pues —como podemos leer en su *Filosofía del Derecho*— "lo que es racional es real, y lo que es racional". Desde este punto de vista, el idealismo en Hegel hace de la Idea lo absoluto, el principio supremo. Este absoluto es un *sujeto universal* que comprende todo, y del cual todas las cosas no son más que su *desenvolvimiento dialéctico*. Así, se constituye un proceso —que es el modo general de entender la "dialéctica"— donde los contrarios se resuelven en una síntesis superior y las diferencias se reconducen a la unidad.

Ahora, debemos remarcar que el "vehículo" del proceso dialéctico es lo que Hegel llama lo negativo; es decir: la antítesis genera la contradicción y ésta es "suprimida" por negación de la negación, al ser absorbida en una totalidad más alta. Este movimiento se caracteriza, generalmente, con la famosa tríada: tesis, antítesis, síntesis. Sin embargo, estos términos son usados muy pocas veces por Hegel, quien emplea con más frecuencia —y sobre todo— el verbo "Aufheben". Este, es analizado así en la Ciencia de la Lógica:

"La palabra Aufheben —eliminar— tiene en el idioma alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado".

Esta concepción, da lugar a que entendamos la doctrina hegeliana como una "filosofía de lo concreto". No por supuesto, en el obvio sentido del dato inmediato del conocimiento sensible. Pero sí, tomando el término *concreto* en su sentido etimológico: de "concretum" ("cum — "crescere"), que designa aquello que se *acrecienta* por el desarrollo del *conjunto* de sus partes. "Lo concreto, dicho de otro modo, para Hegel es la *totalidad construida dialécticamente* a partir de sus *momentos*, momentos que deben ser, primero *abstraídos*, o sea, separados, extraídos de los datos inmediatos confusos" (Serreau, pág. 15). Esos

momentos son los que constituyen lo que Hegel llama el "progresar dialéctico" (12), y pueden ser "esquematizados" de este modo (Cf.: *Enciclopedia*, & 79-82):

- a) Momento "abstracto" del *entendimiento* que aísla las determinaciones (— planteamiento de un concepto "abstracto y limitado" que vale como "existente y subsistente por sí").
- b) Momento propiamente "dialéctico", de la *razón negativa*, donde surge la contradicción (supresión de aquel concepto primero como algo "finito", y paso a su *opuesto*).
- b) Momento "especulativo", de la *razón positiva* que da lugar a la síntesis de las dos determinaciones anteriores (*conservación* de "lo que hay de afirmativo en su solución y en su superación").

De este modo, el desarrollo dialéctico "se presenta como un *círculo* enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin". Y, por lo tanto, "este círculo es un *circulo de círculos*, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro" (*Ciencia de la Lógica*, Ibidem). Todo progresa así, tanto en las cosas como en el espíritu, por contradicciones que se resuelven cada vez en síntesis ("negación de la negación"), de las que surgen nuevas contradicciones —que dan lugar a un nuevo comienzo. Y todo este proceso se caracteriza porque en él "la lógica se confunde con la ontologia: las categorías del pensamiento son, al mismo tiempo, las categorías del ser. Si el pensamiento lógico es dialéctica, ello se debe a que el ser mismo es dialéctico" (Serreau, pág 29).

Podemos colegir, entonces, que la dialéctica hegeliana no es meramente "formal". Tiene — al mismo tiempo— una significación lógica y ontológica: connota tanto la estructura del proceso cognoscitivo, cuanto la estructura de la realidad en su movimiento propio y necesario. Justamente por ello —nos dice Hegel— "considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconciente que se da realidad y se produce como mundo existente" (Filosofía del Derecho, & 31, Obs.). Este mismo punto de vista, es el que se patentiza en lo siguiente:

"(La dialéctica) consiste en no considerar la determinación meramente como un límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente. No es por lo tanto la acción exterior de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos. El pensamiento, en cuanto subjetivo, contempla este desarrollo de la idea como actividad propia de su razón, sin agregar nada por su parte" (Ibidem).

Si ahora resumimos, podemos afirmar: en Hegel la "mediación dialéctica" se presenta como una *conquista de la unidad*, más allá del subsistir aislado de los opuestos. Y esto, no se opera

sólo al modo de una "ley del pensamiento" sino también al de una "ley de la realidad" — cuyos momentos constitutivos son:

- a) La posición, como inmediación (el "en-sí").
- b) 'La negación, como alienación (el "para-sí").
- c) La negación de la negación, como momento de la mediación (el "en-sí y para-sí"). Ahora bien, lo dicho implica que la verdad sólo se encuentra en la unidad de los opuestos. Que ella aflora no como un mero "hallazgo", como una invención o como un simple descubrir, (13) sino como un resultado del "trabajo del espíritu". Como realización de una totalidad que —comenzando en lo simple— a través de su desarrollo se hace siempre, y necesariamente, más concreta. En palabras de Hegel:

"Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo / dialéctico, A.M./. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo" (Fenomenología del Espíritu, "Prólogo").

Por otro lado, Hegel también concibió a *la historia como proceso dialéctico* afirmando que su conexión interna se establece al modo de una "unidad orgánica en la diversidad". El análisis de la historia en su desarrollo, entonces, hará ver cómo cada "espíritu de un pueblo" (*Volkgeist*) se va resolviendo necesariamente en el "espíritu del mundo" (*Weltgeist*). Es decir: "...los espíritus de los pueblos son tan sólo, en su necesaria sucesión de fases, momentos del espíritu general único, que mediante aquéllos se encumbra en la historia, consumándose en una *totalidad* que se concibe o comprende a sí misma" (*Filosofía de la Historia*, "Introducción") . Inmediatamente, se evidencia que la historia responde a una *necesidad racional*; y esto en dos sentidos: el de su inteligibilidad integral para la razón, y el de su dependencia de una razón infinita inmanente (de una Providencia —según Hegel— que "preside los acontecimientos del mundo").

Así las cosas, nos parece oportuno cerrar esta apretada exposición suscribiendo lo siguiente:

"(...) la dialéctica como órgano de comprensión racional del proceso histórico, no es reducible a una categoría metodológica". (Ella) no es otra cosa que la expresión en términos lógicos de una estructura metafísica de la historia. (Y, en definitiva), el uso de tal dialéctica implica aceptar una misión de la historia que es en sus raíces característicamente teológica, y de la que procede una actitud de justificación integral del proceso histórico y de sus sucesivas fases" (Rossi, pág. 252).

Una apreciación diferente nos conduciría a renunciar a la comprensión del sistema hegeliano en sus constitutivos fundamentales. Asimismo, dejaría de lado la significativa influencia que el "ethos" protestante ejerció en la cultura burguesa de la cual Hegel se nutrió.

2.4. MARX Y LA "INVERSION" DE HEGEL

En el "Postfacio" a la 2ª edición alemana de *El Capital*, hace Marx esta tajante afirmación:

"Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente (der Grundlage nach - por su base) distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de Idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario (umgekehrt - inversamente), más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre".

De todos modos —y a poco que profundicemos— resulta ser que esa 'inversión" implica, a la par que una "superación", una *recuperación del núcleo racional* por eso, Marx declara más abajo:

"(....) El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y conciente sus formas generales del movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional" (Ibidem; subrayado nuestro).

No cabe duda alguna acerca de esta diferenciación que el propio Marx señala, sobre todo si tenemos en cuenta que es su concepción *materialista* de la historia la que se desarrolla según el método dialéctico. Mas, tampoco cabe duda respecto a la filiación y entronque hegelianos de la dialéctica marxista; sobre todo si nos tomamos el trabajo de analizar adecuadamente el prolongado proceso de su configuración, desde los primeros escritos hasta la "clásica" formulación metodológica de la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* (1857). (14) Es a partir de ésta que recién se puede hablar de su significación *definitiva* — "propiamente marxista", diríamos—, tal como luego va a ser utilizada en las grandes obras (como los *Grundrisse*, la *Crítica* de *la Economía Política* y *El Capital*).

Ahora bien, en relación al propósito de nuestro trabajo, el "eje articulador" del análisis no puede ser otro que la citada *Introducción* de 1857. Allí es donde Marx afirma que el "método científico correcto" consiste en *remontarse de lo abstracto* (— lo separado, lo representado, lo unilateral) *a lo concreto* (es decir: "la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso"). Pero no haciendo lo de Hegel, que —continúa el texto— "cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se reabsorbe y se profundiza en sí mismo"; por el contrario, "el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento sino la manera de apropiarse lo concreto / real /, de reproducirlo bajo la forma de un concreto mental / pensado/". Lo cual quiere decir que:

" (la totalidad concreta) como totalidad de pensamiento, como un concretum de pensamiento, es en realidad un producto del pensamiento y de la representación. De ninguna manera es un producto del concepto que piensa, que se engendra a sí mismo, en el exterior o por encima de las intuiciones y de las representaciones; por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos^" (Introducción/1857; 3ra. parte).

La riqueza de este texto corre pareja a su densidad; vamos a intentar, pues, un "despliegue" de lo que en él se halla como "entramado". En primer lugar, nos parece primordial destacar la significación de la mediación en el método —y en el proceso— dialéctico. Es decir: esa mediación que, a partir del "concreto real", asume y supera los momentos abstractos de la representación, produciendo —a nivel conceptual— el "concreto pensado". Y —cerrando un "círculo" a la par que abre otro— remite el "concreto pensado" a su verificación y operación en la práctica, para dar lugar así a un nuevo proceso dialéctico. A modo de ejemplo, citamos lo que Engels dice en una recensión de la Contribución a la Crítica de la Economía Política escrita en 1859:

"Con este método partimos siempre de la relación primera y más simple que de hecho existe históricamente, es decir, en este caso / el de la economía política, A.M./, de la primera relación económica que encontramos. Ya el simple hecho de tratarse de una relación implica que tiene dos lados que se relacionan entre sí; cada uno de estos dos lados se estudia separadamente, dé donde luego se desprende su relación recíproca y su acción mutua. Encontramos contradicciones, que reclaman una solución ... Estas contradicciones se habrán planteado también en la práctica y en ella habrán encontrado también, probablemente, su solución. Y si estudiamos el carácter de esta solución veremos que se logra creando una nueva relación, cuyos lados contrapuestos tendremos que desarrollar ahora, y así sucesivamente (Marx y Engels, pp. 188-189.

De estas consideraciones, se suscita, ahora, otra importante cuestión: el uso que se da en Marx de la categoría de "totalidad", entendida ésta al modo de una *unidad orgánica* al interior de la cual se da la *acción recíproca* de los momentos que intervienen en el proceso de su constitución. Veamos cómo el propio Marx se refiere a esto cuando —en la 2* parte de la *Introducción/1875*— analiza el *nexo necesario* (y con *fundamento real*) entre los diversos momentos del ciclo económico: "El resultado a que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad". ¿Qué quiere decirse aquí?, ¿qué significa ser "articulaciones / miembros / de una totalidad"? Pues bien, significa que cada uno de los momentos *determina a* todos los demás y, a su vez, que cada uno de ellos está *determinado por* todos los demás.

"Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinado; determina igualmente las relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos. (En resumen), entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca: es lo que ocurre siempre en todo conjunto orgánico" (Ibidem).

En fin, es hora ya de poner punto final a nuestra exposición. Así lo haremos, retomando el texto de la 3° parte de la *Introducción/1857* e interesándonos en el acento que Marx pone respecto de la *autonomía* de lo "concreto real" frente al procedimiento abstractivo mediante el cual resulta lo "concreto pensado". Sobre el particular, nuestro autor afirma que "antes como después" de la elaboración del pensamiento, "el sujeto real mantiene su autonomía fuera de la mente". Con lo dicho, lo que se sostiene —frente a Hegel— es la *distinción* entre el proceso de formación de lo concreto y el proceso a través del cual el pensamiento se apropia de lo concreto real y elabora lo concreto pensado. Es decir: la *abstracción* en Marx connota, necesariamente, una determinación histórica, puesto que —como él mismo remarca— "también en el modelo teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la mente como premisa". Justamente por ello, las *categorías* que el pensamiento construye para el análisis; explicación de la realidad no tiene: un mero valor lógico, sino también un *valor histórico*: siempre se refieren a relaciones sociales reales que pertenecen a una *época histórica de terminada*. (15) En tal sentido —; como conclusión— estimamos de suma pertinencia la siguiente observación:

"El modelo de la sociedad burguesa que Marx se propone construir está abierto así a los desarrollos más complejos de la abstracción, de un lado; de otro a la consideración analítica más atenta de los hechos cuanto más rico sea el contenido de los hechos analizados tanto más acabado resultar el modelo abstracto-científico pero su perfección nunca ira en detrimento de la verificación histórico-factual de su abstracciones (Dal Prá, pág 387).

Es en términos como los que aquí hemos expuesto, entonces, que debe ser entendida la significación de la dialéctica marxista. Ello no quita, por supuesto, la posibilidad de mostrar cuáles sean sus limitaciones; sobre todo si se trata de la *pretensión* de utilizarla como instrumento de comprensión de esa compleja —y apasionante— realidad que constituye el capitalismo dependiente latinoamericano. De todos modos, dicha problemática —de por sí— ofrece tema suficiente como para ser trabajado en una instancia y nivel muy distintos a los del presente artículo. Por ahora, sólo valga, pues, el haber indicado una "línea de reflexión" que estimamos ha de ser muy fructífera tanto en su abordaje como en sus conclusiones.

Mendoza (Argentina), agosto-septiembre de 1977.

REFERENCIAS

Las que no figuran expresamente en el texto, se indican con (*)

ABBAGNANO, BOBBIO, CHIODI et al, La evolución de la dialéctica. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971.

AGOGLIA, Rodolfo M.., "Problemas y proposiciones metodológicas (Estructuralismo, Dialéctica e Historicidad)". En: Revista de Filosofía, N" 21, pp. 35-51 (La Plata, Argentina, 1969).

ARISTOTELES, Obras. Varias ediciones (En castellano existe una traducción de Francisco de Samaranch: Aguilar, Madrid, 1964)..

ARGUMEDO, Alcira, "La socialización del poder y de los medios de producción desde la perspectiva peronista". En: Stromata, Año XXIX, N^{<?} 1/2, pp. 59-93 incluyendo una crónica de la discusión del tema (San Miguel, Argentina, enero-junio 1973).

ASTRADA, Carlos / 1, La génesis de la dialéctica, en la mutación de la imagen de los presocráticos. Juárez Editor, Buenos Aires, 1968. / 2, Trabajo y alienación en la "Fenomenología" y en los "Manuscritos". Siglo xx, Buenos Aires, 1965; segunda edición. (*)

BOCHENSKI, I. M., El materialismo dialéctico. Rialp, Madrid, 1958. (*)

CALVEZ, Jean-Yves, La pensée de Karl Marx. Ed.. du Seuil, París, - 1956. (*)

COILLETTI, Lucio, Hacia un marxismo vivo. Bogotá, Punta de Lanza, 1976.

COOKE, John William / 1, La lucha por la liberación nacional. Granica Editor, Buenos Aires, 1973. / 2, Peronismo y revolución. Idem. (*)

DAL PRA, Mario, La dialéctica en Marx. Ed. Martínez Roca, Barce lona, 1971.

DAN, Clara, *Empirismo y realismo de Marx a Piaget*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1974 (Incluido en el volumen colectivo "Epistemología y marxismo").

DIAZ, Rodolfo A., *Proyecto Nacional y Constitución Nacional*. Centro de Altos Estudios Jurídicos, Mendoza, 1975 (policopia).

DUSSEL, Enrique / 1, *La dialéctica hegeliana*. Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972. / 2, *Para una ética de la liberación latinoamericano*, T. I y II. Siglo xxi, 1973. (*)

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana, Buenos Aires, 1958 4? edición.

GOLDAR, Ernesto, "Dialéctica de la conducción". En: *La descolonización ideológica*. Peña y Lillo, Buenos Aires, 1973; pp. 169-192.

GOURINAT, Michel, Introducción al pensamiento filosófico/II. Ed. Istmo, Madrid, 1974.

GRACIARENA, Jorge, Formación de post-grado en ciencias sociales en América latina. Paidós, Buenos Aires, 1974.

GREGOIRE, Franz, Etudes hégéliennes. Les points capitaux du systema. Université, Louvain, 1958. (*)

GURVITCH, Georges, Dialéctica y Sociología. Universidad Central, Caracas, 1965.

HEGEL, G. W. F. / 1, *Principios de la Filosofía del Derecho*. Sudamericana, Buenos Aires, 1975 (traducción de Juan Luis Varmal). / 2, *Ciencia de la Lógica*. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968; 2º edición (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo). / 3, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Porrúa, México, 1971 (sin indicación del traductor). / 4, *Fenomenología del Espíritu*. FCE, Mxico, 1966 (traducción de Wenceslao Roces). / 5, *Filosofía de la Historia*. Ed. Zeus, Barcelona, 1970 (traducción de José María Quintana).

HINKELAMMERT, Franz J. / 1, *Problemas del desarrollo*. ILADES, Santiago de Chile, 1969. / 2, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Paidós, Buenos Aires, 1970. (*) / 3, "Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual". En: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Nº 6, pp. 15 220 (Santiago de Chile, diciembre de 1970). (*)

KANT, Inmanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Losada, Buenos Aires, 1938 (traducción de José del Perojo).

KOFLER, Leo, Historia y dialéctica. Amorrortu, Buenos Aires, 1974. (*)

KOSIK, Karel, Dialéctica de lo concreto. Grijalbo, México, 1967.

LALANDE, André, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía, I y II.* El Ateneo Buenos Aires, 1953.

LAMANNA, E. Paolo, *La filosofía del siglo XIX*. Hachette, Buenos Aires, 1969.

LEAL BUITRAGO, Francisco, El método dialéctico de investigación social. Algunas reflexiones sobre su aplicación. Universidad de Los Andes, Bogotá, 1975.

LECHNER, Norbert, "Positivismo y dialéctica". En: *Sapientia*, Año XXV, N° 96, pp. 115-138 (Buenos Aires, abril-junio 1970).

MARTINEZ, Armando / 1, "Consideraciones metodológicas sobre la acción social". En: Selecciones de Servicio Social, Año V, Nº 17, pp. 18-25 (Buenos Aires, 1972). / 2, "Trabajo Social y práctica política. ILa 'Política Social' en una Escuela de Trabajo Social". En: Hoy en el Trabajo Social, Nº 24, pp. 41-59 (Buenos Aires, septiembre 1972. (*) / 3, Sobre el concepto de dialéctica. Orígenes, desarrollo y estado actual de la cuestión. Mendoza, 1977 (policopia).

MARX, Carlos / 1, *Morceaux Choisis*. Gallimard, París, 1956 (trad. par P. Y. Nizan et J. Duret, Quinziéme edition). (*) / 2, *El Capital, I.* FCE, México, 1966; 4º edición (traducción de Wenceslao Roces). / 3, *Introducción General a la Critica de la Economía Política, 1857*. Pasado y Presente, Córdoba, 1968 (trad. de José Aricó). / 4, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971; Vol. 1 (trad. Pedro Scaron).

MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* Siglo XXI, México, 1971; 2º edición. (*)

PALMA, Diego, *La reconceptualización. Una búsqueda en América latina.* ECRO, Buenos Aires, 1977.

PERON, Juan Domingo / 1, *Conducción Política*. Freeland, Buenos Aires, 1971 / 2, *La Hora de los Pueblos*. Ed. Norte, Buenos Aires, 1968. (*) / 3, *Filosofía Peronista*. Freeland, Buenos Aires, 1973. (*) / 4, *La Comunidad Organizada*. Ed. CePe, Buenos Aires, 1973. (*) / 5, *Doctrina Peronista*. Ed. Macacha Güemes, Buenos Aires, 1973. (*)

PLATON, *Obras*. Varias ediciones (existe traducción castellana completa por María Araujo y otros: Aguilar, Madrid, 1966).

PODETTI, Amelia, "Ciencia social y filosofía". En: *Hechos e Ideas*, Tercera Epoca, Año 1, N⁹ 3; pp. 63-76 (Buenos Aires, marzo- abril 1974). (*)

ROIG, Arturo A., "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías". En: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. BONUM, Buenos Aires, 1973; pp. 217-244. (*)

ROSSI, Pietro, "La dialéctica hegeliana". En: ABBAGNANO... et al, Obra *citada*; pp. 197-252.

SCANONE, Juan Carlos, "La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador". En: *Stromata*, Año XXVIII, Nº 1/2, pp. 107-150 (San Miguel, Argentina, enero-junio 1972). (*)

SEPICH, Juan R., *Propedéutica Filosófica, Prefacio al "Sistema de la Ciencia" - Hegel.* Itinerarium, Buenos Aires, 1972.

SERREAU, René, Hegel y el hegelianismo. EUDEBA, Buenos Aires, 1964.

SILVA, Ludovico, *Anti-Manual, para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Monte Avila, Caracas, 1976; 2[^] edición.

URDANOZ, Teófilo, "Teoría y praxis en el pensamiento filosófico y en las nuevas teologías socio-políticas". En: *Revista de Estudios Políticos*, N? 211, pp. 171-214 (Madrid, enerofebrero 1977. (*)

VON BALTHASAR, Hans Urs, *La esencia de la verdad*. Sudamericana, Buenos Aires, 1955. WAISMAN, Carlos H., "Marx y la construcción de teoría sociológica". En: *Revista Latinoamericana de Sociología*. Vol IV, N" 2, pp. 256-261 (Buenos Aires, julio 1968). (*) WETER, Gustav A., El *materialismo dialéctico*. *Su historia y su sistema en la Unión Soviética*. Taurus, Madrid, 1963. (*)

NOTA: Para Fichte y Schelling utilizamos el Apéndice del trabajo de Dussel / 1, titulado "Textos complementarios sobre dialéctica".

NOTAS

- 1) "La única verdad es la realidad" es el título de un documento programático que el general Perón diera a conocer a principios de 1972 en la Revista *Las Bases*, órgano oficial —entonces— del Moví miento Justicialistá (Cf. 1, N? 7; pp. 24-26).
- 2) El trabajo de Boris Lima —que se analiza en nota bibliográfica aparte— demuestra hasta qué punto esto que afirmamos lejos de ser una presunción, constituye una realidad fácilmente verificable.
- 3) Hemos retomado aquí, parcialmente, cuestiones planteadas ya en: MARTINEZ, Armando, "Consideraciones metodológicas sobre la acción social". En *Selecciones de Servicio Social*, Año V, Nº 17 pp. 18.25 (Buenos Aires, 2º cuatrimestre, 1972).
- 4) De acuerdo a lo que afirmamos, no sería del todo ocioso distinguir entre "totalidad" y "totalización". Y no sólo como recurso heurístico; también habría que apuntar a su significación ontológica.
- 5) Un excelente análisis sobre el particular, puede encontrarse en: LECHNER, Norbert, "Positivismo y dialéctica". En *Sapientia*, Año XXV, Nº 96, pp. 115.138 (Buenos Aires, abril-junio 1970). Este artículo constituye —según su propio autor— "un resumen provisorio de la controversia que caracteriza las Ciencias Sociales en la República Federal de Alemania durante la década pasada". Las dos concepciones entonces enfrentadas, se esquematizan como "teoría empírico-analítica" (positivismo) y como "teoría crítica de la sociedad" (dialéctica). La polémica hoy

- todavía continúa, y sus alternativas resultan muy reveladoras para los cientistas sociales de América Latina.
- 6) Respecto a lo que sigue, destacamos la importante contribución recibida del trabajo de DIAZ, Rodolfo A., *Proyecto Nacional y Constitución Nacional*. Centro de Altos Estudios Jurídicos, Mendoza, 1975 (policopia).
- 7) Esto ocurre, por ejemplo, con aquel dogmatismo que más arriba quisimos caracterizar. De él ha dicho un serio estudioso del marxismo: "El dogma es, por definición, oscuro para sí mismo. Pero el marxismo dogmático no quiere reconocer esto, y pretende hablar en nombre de una ciencia social rigurosa, demostrativa y operativa. (...) el dogmático marxista no es sincero ni, por supuesto, poético. Es simplemente ridículo, y tanto más lo es cuanto más se empeña en hablar *ex cathedra* y *en* adoptar ese petulante *esprit du sérieux* que Sartre señalaba como rasgo ingenuo del marxismo vulgar" (Silva, pp. 33-34).
- 8) Para contar con información básica sobre "historia de la dialéctica", recomendamos: Dussel/1 (el texto completo); Gurvitch (pp. 31 a 170); Abbagnano, Bobbio et al (mencionado ya), y Kourím (resume las principales direcciones actuales). También pueden consultarse los diccionarios de Lalande (I, pp. 302-5) y Ferrater Mora (pp. 353-7). Nuestro tratamiento del tema lo hemos expuesto en: MARTINEZ, Armando, *Sobre el concepto de dialéctica. Orígenes, desarrollo y estado actual de la cuestión*. Mendoza, 1977; 17 pp. (policopia).
- 9) Aquí se puede acotar que el análisis del pensamiento griego primigenio resulta de suma utilidad para un acercamiento al marxismo. No debemos olvidar que la tesis doctoral de Marx se ocupa de Demócrito y Epicuro. Y que en ella, ya existe un manejo en general de la dialéctica hegeliana de la naturaleza y de la auto conciencia.
- 10) Habrá que tener en cuenta, sin embargo, que en Platón no se da una "reducción" a lo especulativo. Para él, la dialéctica también es entendida como "sentir del eros"; esto, obviamente, da lugar a toda una problemática de tipo ético.
- 11) Dejando por ahora a Platón, cabe, sí, hacer referencia a la relación de Marx con Kant. Por un lado, en cuanto *una* de las fuentes del marxismo es la filosofía clásica alemana de la cual se ha dicho: "Marx acepta la idea de un sujeto activo, creador de conocimiento (...), pero no acepta el idealismo filosófico que la acompañaba" (Dan, pág. 189). Por otro lado, en tanto resulta significativo plantear la *diferencia* entre "oposición real" y "contradicción dialéctica" (como lo hace, por ejemplo, Colletti: Parte II, pp. 59 y ss.).
- 12) "(...) este progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples, mientras las siguientes se hacen siempre más *ricas y concretas*" (Ciencia de la Lógica: III, 3, 3).
- 13) Al respecto: el hallazgo puede ser fortuito; la invenciór también connota arbitrariedad o azar. El "descubrir", por su parte, dejaría sin cabal clarificación que la verdad según el propio Hegel La entiende— resulta "del movimiento de ella misma, en el ambito de ella misma". Por supuesto que esto podría discutirse, pero aqui no se trata de eso, sino de exponer la concepción hegeliana con la mayor fidelidad posible (Cf. Sepich, en "Glosario de Términos")
- 14) Hitos fundamentales de ese proceso son: el conflicto de autoconsciencia y dialéctica (en la tesis doctoral 1841); la inversión de la dialéctica abstracta (en la *Critica de la Filosofía del Estada de* Hegel/1843); realidad histórica y estructuras dialécticas, dialéctica y alienación (en los *Manuscritos/1844*); historia dialéctica en historia

- determinada (en La *Sagrada Familia*/1845); concepción materialista de la historia y dialéctica (en La *Ideología Alemana* 1846); economía y dialéctica científica (en *Miseria de la Filosofía*/1847). *Para* un análisis en detalle de esta problemática, consideramos imprescindible el libro de Dal Pra que mencionamos mas adelante.
- 15) Sobre estas cuestiones —donde se implican "abstracción" "historia"—, recomendamos el interesante trabajo de LEAL B Francisco, *El método dialéctico de investigación social*. Universidad de Los Andes, Bogotá, 1975.

LA INFLUENCIA DE LOS PRECURSORES DEL LABORISMO BRITANICO EN LOS ORIGENES DEL SERVICIO SOCIAL

por Hermán C. Kruse

El interesantísimo prólogo del libro de Enrique Di Cario, aparecido en el N'-' 31 de HOY EN EL TRABAJO SOCIA, nos animó a retomar un tema respecto al cual hemos compilado material desde hace casi 30 años y sobre el cual nunca habíamos escrito nada hasta ahora: la influencia de los precursores del laborismo británico en los orígenes del servicio social profesional.

No nos proponemos hacer un estudio histórico meramente enumerativo, sino que queremos mostrar cómo fue y qué se proponía el servicio social en su "lapsus nascendi", borrando algunas imágenes y conceptos que se han difundido en los últimos años sin ninguna base en datos históricos concretos. En algún momento nos extenderemos más allá de la influencia específica del laborismo británico para abordar también la influencia del socialismo cristiano norteamericano y alemán de fines del siglo XIX.

EL SOCIALISMO INGLES HACE UN SIGLO

Al iniciarse el último cuarto del siglo pasado las expresiones "precursores del laborismo británico" o "socialismo inglés" comprendían un complejo de tendencias heterogéneas pero factibles de dividirse en tres grandes corrientes.

a) El "Georgismo o tendencia a la nacionalización de la tierra

Esta corriente tuvo antecedentes bastante remotos (siglo XVIII) pero inició su desarrollo más importante con las obras de James Mill y John Stuart Mill, quien en 1870 organizó la Asociación para la Reforma de la Tenencia de la Tierra. Su culminación se produjo luego de 1881, cuando el norteamericano Henry George publicó "Progreso y pobreza". Preocupado por la miseria de las masas, especialmente después de su estadía en la India, George procuró analizar la causa de la pobreza y sus posibles remedios.

Consideró que pese a los adelantos vividos por la humanidad, las diferencias entre pobres y ricos eran cada vez mayores y entendió que eso se debía a que la renta de la tierra, cada vez más alta, sorbía todo lo producido por el capital y por el trabajo. Proponía, entonces, romper el monopolio de los terratenientes mediante un impuesto progresivo que conduciría a la propiedad social de la tierra. Su trabajo no consideró para nada la cuestión industrial y el

dualismo antagónico entre patrón y obrero a los cuales mezcló con el proletariado rural dentro del gran grupo explotado por los terratenientes.

El libro, escrito en estilo periodístico, tuvo una gran repercusión popular, pero fue agriamente criticado por los liberales, los marxistas y hasta por algunos de los propios defensores de la tendencia a la nacionalización de la tierra como el Prof. Arnold Toynbee (padre del historiador y uno de los pioneros de servicio social profesional) y Alfred Russel Wallace.

En 1882 Wallace publicó el libro "Nacionalización de la tierra; su necesidad y sus metas" proponiendo un sistema de propiedad social de toda la tierra por parte del Estado, junto con una "propiedad ocupacional" por parte de quien la trabajaba. La polémica con George fue amplia y áspera, especialmente, porque Wallace tenía, además, una extraordinaria capacidad como organizador de grupos difusores de sus ideas.

Pero en su última obra, "Problemas sociales", George revisó y amplió algunos de sus conceptos originales, provocando una división entre los seguidores de Wallace. Se siguieron fundando sociedades propagandísticas por todas las islas británicas. EE.UU., Australia y Nueva Zelandia, pero orientadas ahora, eclécticamente, por las ideas de ambos más algunos de los principios sustentados por los socialistas cristianos. En América latina, un gobernante que fue parcialmente influido por las ideas de George fue el uruguayo José Batlle y Ordoñez.

Si bien esta corriente del socialismo inglés fue la que menos pesó sobre los pioneros del servicio social, resaltamos nuevamente el nombre de Arnold Toynbee, uno de los universitarios que en 1872 diera origen a los centros de barrio.

b) El socialismo cristiano inglés

Cuatro profesores de Cambridge, los pastores Charles Kinsley y Frederick Maurice y los abogados J. M. Ludlow y Tom Hughes, en 1848 comenzaron la publicación del periódico "Christian Socialist". Aunque los antecedentes de socialismo cristiano son muy vastos en la historia de la Iglesia y a pesar que los grupos socialistas cristianos ya eran muchos al mediar el siglo XIX, la experiencia inglesa fue espontánea y autóctona, sin vinculaciones visibles con los movimientos anteriores o contemporáneos en otras partes del mundo.

Los socialistas cristianos ingleses unieron sus voces al amplio coro de los que criticaban los males del sistema capitalista, pero, en cambio, no proponían ni un nuevo sistema económico, ni una nueva organización política, sino que proclamaban, fundamentalmente, una renovación moral del hombre.

Típico de esa actitud es el famoso sermón de Kinsley en la iglesia de San Juan del 22 de junio de 1851 que comenzaba así:

'Todo sistema social que favorece la acumulación del capital en un pequeño número de manos, que despoja a las masas del suelo que sus antecesores han cultivado y los conduce a la condición de jornaleros y de siervos que dependen de salarios y de limosnas ... es contrario al reino de Dios que Jesús ha proclamado". (1)

Cuando Maurice organizó la Sociedad para la Promoción de Asociaciones Obreras, se unió al movimiento el famoso dirigente cooperativista E. Vansittart Neale, discípulo de Owen y vinculado con los Pioneros de Rochdale, relacionando a ambas corrientes. Eso les dio fuerza suficiente como para influir en la aprobación de los textos de las leyes sobre asociaciones industriales y de previsión de 1852 y de cooperativas de 1862.

A partir de ahí, los socialistas cristianos ingleses, por un lado, se abrieron a las corrientes similares en otras partes del mundo, especialmente la riquísima tradición socialista cristiana de los EE.UU. y, por otro, se tornaron más radicales al promover el estudio sistemático de autores como George, Lasalle y el propio Marx. El ala más izquierdista fue sin dudas, la Guilda de San Mateo, dirigida por los pastores Stewart D. Headlam y Symes. Este último era, a la vez, profesor de economía en la universidad de Nottingham. La Guilda publicó una serie de folletos exponiendo sus ideas acerca de las relaciones de trabajo, la tenencia de la tierra, la necesidad que la Iglesia dejara de ser parte del Stablishment, etc. La nota curiosa de sus publicaciones es que afirmaban "Nosotros aprendimos nuestro Socialismo, no de Das Kapital, sino del Nuevo Testamento", pero el estilo usual de sus artículos consistía en hacer una cita de George, o de Marx, o de Engels o de otros y luego analizarla apoyándola con textos de la Biblia. La Guilda de San Mateo no fue muy numerosa, pero, integrada principalmente por pastores de gran prestigio, influyó sobre el clero joven, sobre los Brotherhood (hermandades) y sobre otras iglesias protestantes, especialmente la Unión Congregacional (presbiterianos).

Es difícil medir hasta dónde los socialistas cristianos ingleses influyeron sobre los pioneros del servicio social. No hay nombres coincidentes entre los dirigentes de ambos movimientos como, sí, los hay en los EE.UU. En cambio, hay algo que nos queda muy claro: el pensamiento social progresista permeó a por lo menos la mitad de la Iglesia de Inglaterra; la gran mayoría de las personas que actuaron en las Sociedades para la Organización de la Caridad y en el Movimiento de los Centros de Barrio eran cristianos; es lícito pensar, entonces, que aunque los nombres de los dirigentes no son los mismos, las ideas de los socialistas cristianos ingleses fueron el telón de fondo conceptual de muchos de los pioneros del servicio social.

c) Los colectivistas: la Federación Social Democrática y los Fabianos

La rama más fuerte y más numerosa del socialismo inglés de la "bélle époque" la constituyeron la serie de grupos que, ya en nuestro siglo, contribuyeron a formar el Partido Laborista Británico, conocido genéricamente como "los colectivistas". Marxistas a "motu" propio estos grupos eran cooperativistas, republicanos y humanistas.

Su aparición fue más tardía que las ramas antes analizadas: recién en 1883 la Federación Social Democrática se declaró socialista. Pertenecieron a ella algunas figuras de cierto relieve como el escritor Belfort Bax, el artista William Morris y la hijastra de John Stuart Mili, Helen Taylor. Estos dos últimos relacionados con los pioneros del servicio social.

El libro de Hyndman, "Bases históricas del socialismo en Inglaterra" fue su primer texto de importancia. El libro contenía una versión bastante deformada de la historia inglesa y

conducía a una visión totalmente tétrica del futuro. El autor se servía sin mucha precisión de la teoría del valor de Ricardo, de la teoría de la plusvalía de Marx y de los estudios sobre la revolución industrial de Toynbee padre. Sus errores conceptuales eran muy evidentes, pero el libro tocaba una temática que preocupaba a la clase obrera y a los miembros de la Federación lo cual hizo que un vasto público lo leyera, no tanto para adoptar sus tesis como para tener una base de discusión de sus temas acuciantes.

La Federación Social Democrática tuvo bastante éxito para relacionarse con el movimiento cooperativista, pero fracasó totalmente en sus intentos de vincularse con los Trade Unions (sindicatos).

La visita de Henry George a Inglaterra sacudió algunas de sus bases y desde ese momento el grupo colectivista más importante pasó a ser la Sociedad Fabiana. En 1884 la Sociedad Fabiana enroló en sus filas a algunos de los intelectuales más brillantes de la Inglaterra victoriana: George Bernard Shaw, Sydney Webb, Graham Wallas, Annie Besant, William Clarke, etc. y posteriormente se siguieron uniendo otras figuras de gran relieve como Beatriz Potter (desde 1892 casada con Webb) y el historiador H. G. Wells.

Los fabianos se propusieron un programa muy concreto: estudiar profundamente los problemas sociales, proponer remedios precisos para cada uno y lograr que la opinión pública y los grupos gobernantes aceptaran sus soluciones. Trevelyan en su "Historia británica en el siglo XIX dice de los Fabianos:

"Igualmente lejanos de Marx y de Morris, abandonaron la Nueva Jerusalem y procuraron impregnar a las fuerzas existentes en la sociedad con ideales colectivistas ... Los Fabianos fueron oficiales de inteligencia sin ejército — no hubo partido fabiano en el Parlamento —pero influyeron la estrategia y aun la dirección de las grandes huestes que se movían bajo otras banderas". (2)

Asimismo, Carlos Rama hace un buen resumen del pensamiento fabiano: "La sociedad socialista para los fabianos se caracterizaría por la extensión total del control del Estado y de los municipios sobre las riquezas nacionales y locales. Dada su confianza en el progreso resultan evolucionistas, desdeñando la posibilidad de una catástrofe histórica de tipo revolucionario. Para ellos el socialismo no es una doctrina de clase sino una filosofía del interés general. "El socialismo —han dicho— es un plan para asegurar a todos sus derechos y sus iguales posibilidades". No se trata por lo tanto de reemplazar la supremacía burguesa por la supremacía proletaria, ni siquiera terminar con el asalariado, que a su entender subsistirá en la sociedad futura. Políticamente tiene un aspecto democrático, partidario del sistema republicano representativo ("el lado económico del ideal democrático es el propio socialismo"). Mientras el socialismo inglés era tradicionalmente anti estatista, la Sociedad Fabiana puso su confianza en la concepción estatal, así

como en la solución administrativa de los grandes problemas económicos". (3)

La vinculación de los Fabianos con los pioneros del servicio social es doble. Por un lado, sabemos que algunos de los pioneros fueron Fabianos y, por otro, los trabajos fabianos fueron de una influencia decisiva en su pensamiento, muy especialmente, los trabajos sociológicos de los Weebb.

RECAPITULACION Y ANALISIS

El análisis del socialismo inglés en la época victoriana ha mostrado sus claras vinculaciones con los pioneros del servicio social. Lamentablemente no poseemos material tan preciso para hacer un análisis similar con el socialismo norteamericano. De todos modos, sabemos que algunas de las figuras consulares de los orígenes del servicio social en los EE.UU. militaron en la corriente llamada "socialismo cristiano" que se inició a principios del siglo XIX con los textos de William Channing y desembocó en la teología del "Social Gospel" (Evangelio social) cuyo mayor epígono fue el teólogo germano-norteamericano Walter Rauschenbusch. Tal es el caso, por ejemplo, de: Dorothy Linde Dix (paladín de la lucha por la humanización del trato a los presos y la reforma carcelaria), de Mary Carpenter (inspiradora de los primeros movimientos juveniles), de Francés Willard (líder de la lucha antialcohólica), etc.

Recapitulando lo expuesto encontramos que:

- a) Varias de las figuras consideradas pioneras del servicio social fueron militantes destacadas en las distintas ramas del socialismo.
- b) Hay una coincidencia conceptual acentuada entre las teorías sustentadas por el socialismo de principios de siglo y el marco conceptual referencial de los pioneros del servicio social.
- c) Los estudios publicados por los socialistas fueron, generalmente, la literatura más citada por esos pioneros en sus escasas publicaciones.

De esto extraemos las siguientes conclusiones:

- I°) Nada más remoto a la verdad histórica que la afirmación gratuita que se ha difundido en los últimos años sosteniendo que el servicio social es un producto del sistema para conservar el sistema. Creemos haber mostrado cómo el servicio social se originó entre los críticos del sistema como un instrumento para reformar el sistema.
- 29) Desde sus orígenes la profesión fue eminentemente operativa, no elucubrativa, pero no carecía de una teoría o de un marco conceptual referencial claro y definido. Ese marco conceptual lo componían teorías históricas, económicas y políticas que apuntaban a modificaciones profundas por la vía de la reforma social.
- 3?) No conocemos un solo caso, entre los pioneros del servicio social que haya sustentado un pensamiento marxista puro, pero tanto los socialistas cristianos como los fabianos basaban sus críticas al sistema social y económico en teorías derivadas de "El Capital".
- 4°) Por el lugar y el momento histórico en que se produjo el nacimiento de la profesión, nos cabe deducir que el resto de su marco conceptual (concepto del hombre, fundamentación de la ciencia, etc.) eran de corte liberal y positiva.

5°) O sea, el servicio social surgió en el seno de los sectores más progresistas de la burguesía anglosajona, donde el capitalismo había alcanzado su más alto grado de desarrollo. Era parte de un intento consiente y sistemático de modificarlo por la vía reformista o evolutiva mediante leyes de nacionalización de la tierra, participación en la ganancia, redistribución de la riqueza, mayor intervención del Estado en los asuntos de bienestar, etc. Consistía, básicamente, en un esfuerzo por atacar los problemas sociales con soluciones humanitarias inéditas y de base científica. Su marco conceptual era ecléctico tomando elementos tanto del marxismo como de las otras corrientes predominantes (liberalismo y positivismo) . Y su marco operativo fueron las seculares agencias de caridad y filantropía, a las cuales se trató de coordinar y tecnificar procurando que sus servicios se prestaran a todos los sectores necesitados de la población más como un derecho que como una dádiva.

La falta de documentación en contrario nos permite suponer que este tipo de concepción y de ejercicio del servicio social fueron los que predominaron en los países anglosajones hasta la Primera Guerra Mundial. Por supuesto, con variaciones más o menos importantes en Alemania y Francia.

En Alemania, donde la primera escuela de servicio social fue fundada en 1905 por la Liga Femenina Evangélica, porque el socialismo cristiano alemán, debido a la influencia del pastor Stócker tomó una orientación totalmente distinta. Además, en Alemania era muy fuerte la influencia casi pietista de Hans Wichern, fundador de la Innere Misión (actual Diakonia).

Y en Francia, porque por primera vez surge una escuela de servicio social en un medio, no protestante, sino católico. En 1911 las señoritas Novo y Boutillard fundaron la Escuela de Servicio Social Normal. La corriente de pensamiento social que nació con Lamennais y pasó por La- cordaire y Ozanam hasta culminar en "Rerum Novarum" siguió carriles muy distintos al socialismo cristiano protestante. Pero es sintomático que la segunda escuela de servicio social de Francia fuera fundada por el pastor Paúl Doumerggue, representante típico de la corriente denominada "Cristianisme Social" que iniciara Tommy Fallot y que mantuvo contactos muy íntimos con el socialismo cristiano norteamericano.

Finalmente, queremos alertar contra la extrapolación de estas conclusiones a períodos históricos posteriores. Con la difusión del subjetivismo psicológico por un lado y el neopositivismo por otro, el marco filosófico del servicio social varió profundamente, en tanto también variaba su marco operativo al crearse oficinas de servicio social en instituciones cuyo objetivo básico no era el bienestar social genérico sino uno de sus componentes: salud, educación, vivienda, etc. En este período, si, el servicio social procuró adaptar los hombres al sistema perdiéndose totalmente los criterios críticos, pero en sus orígenes, influido por las distintas corrientes socialistas, su meta fue reformar el sistema. Sin duda esa reforma se encaró mucho más en términos morales que económicos políticos, pero fue voluntad de reforma, no de adaptación.

CITAS:

CITAS

1).-Citado por: *Rama, Carlos M.* "Las ideas socialistas en el siglo XIX". Montevideo, Uruguay. Organización Medina, 1949.

- 2.- Citado por: *Wyman, Kim.* "Review of recent Fabian contributions; Which way for Social Work?" in Australian Journal of Social Work, Vol. 23, N° 1, Sydney. Australia, March 1970.
- 3.-Rama, Opus Cit. Pág. 217.

BIBLIOGRAFIA

DE LAVELEYE, EMIL. "Socialism of Today". London, England. The Lea- deanhall Press, 1884.

HNIK, FRANK. "The Philantropic Motive in Christianity". Oxford, England. Basil Blackwell, 1938.

KOHS, S. C. "Las raíces del trabajo social". Buenos Aires, Argentina. Paidós, 1969.

KRUSE, HERMÁN C. "Iglesia y Caridad". Memoria de tesis de la Facultad Evangélica de Teología d Buenos Aires, Argentina, 1951.

LAIDLER, HARRY. "Social economi Movements". N. Y., USA. Thoma Y. Crowell co., 1949. Me COWN, CHESTER. "The Génesis c Social Gospel". N. Y. London. Al fred Knop, 1929.

NIEBUHR, REINHOLD. "The Contribution fo Religión to Social Work' N. Y., USA. Columbia Univr. Presi 1932.

ORPEN, GODDARD H. "Socialism in England". London, England. Fiel and Tuer, 1884.

QUEEN, STUART A. "Social Work in the Light of History". Philadelphií

London, J. B. Lippincott Co., 1921 RAMA, CARLOS M. Mencionado en la citas.

SAND, RENÉ. "Vers la Médecine Socialle" (7º parte), mimeografiado.

WYMAN, KIM, Mencionado en la citas.

NOTAS Y COMENTARIOS

ENTREVISTA AL PROFESOR MANUEL GONZALO CASAS SOBRE EL TEMA DEL PENSAR

Pregunta: Ud. habla muchas veces sobre el tema del pensar y distingue la ciencia de la filosofía...

G.C.: Sí... distingo el pensar del conocimiento.

Pregunta: Eso es muy importante para nosotros y para la gente que en estos momentos está trabajando a nivel de descubrir cuál es el Estatuto epistemológico de las ciencias sociales. ¿Qué nos puede decir sobre el tema?

G.C.: El pensar para mí se mueve a nivel de la razón, en términos eruditos a nivel de la Vernunft. Y el conocimiento a nivel de la Verstand, del entendimiento; es kantiano esto.

El pensar se mueve a nivel de la razón -la "ratio superior" decía San Agustín; que engloba la totalidad. En cambio el conocimiento es analítico. Ve la cosa y la parte. Es necesario esto; para tornar consiente la realidad hace falta el previo trabajo analítico. Ud. sabe que para entender correctamente un texto latino hace falta ver la estructura del análisis; descomponerlo; si Ud. no conoce como se elabora en latín, Ud. entonces no puede leer latín. El todo vivo de una frase latina, o de cualquier idioma, implica el conocimiento analítico.

El pensar es ese nivel de la "ratio superior" que siempre piensa la totalidad, o intencionalmente intenta pensar desde el horizonte de la totalidad, o mejor de la totalización. Totalidad es el todo realizado, pero el todo no está realizado nunca, el todo es una idea fuerza; entonces es una totalización que se va construyendo. En cambio la totalidad, ¿qué es? Es el sistema abstracto del todo, pero nunca se ha hecho. Además yo tendría que haber terminado muerto y después pensar. Yo no puedo pensar la muerte —dice Heidegger— yo no la puedo poner afuera, allí. Por eso el único que conoce la muerte es Cristo, porque la puede ver ahí a la muerte; El se puede ver muerto.

El pensar americano quizás sea el que llegue históricamente a ver alguna vez la muerte, porque es el hombre americano el hombre total, el hombre universal.

Pregunta: En el tema del pensar: ¿cómo se daría la cuestión de la ciencia y de la filosofía?

G.C.: La ciencia es la posibilidad de manejo de todo el nivel táctico, de todo el nivel óptico; de poner el nivel óntico no sólo bajo el dominio del entendimiento del hombre, sino manejar

el nivel óntico con la mano del hombre, ponerlo en las manos del hombre. Entonces, la ciencia tiene que permitirme construir puentes, irme a la luna, vencer la muerte en el orden táctico; tiene que hacerlo y está bien que lo haga.

La filosofía remite todo eso al todo y el todo es el mundo, es la libertad. El instrumento de la liberación —en el fondo— es la ciencia; la conciencia es la filosofía y la realización es la teología.

Yo admiro mucho en ese sentido a la psicología, la antropología y la teología; porque son los modos del pensar. filosófico en que el pensar se encarna. Eso es lo que tendría que estudiarse en la Universidad...; Ahora, me vienen a contar los estudiantes que quieren suprimir la psicología! (1) yo en cambio la haría obligatoria para todo el mundo. Es el gran instrumento del pensar a nivel táctico. Igual que la antropología, la teología, la política; son las que hablan de lo concreto. En cambio la filosofía habla de "un cierto vapor" —como decía Nietzche—.

¿Cuál es la nostalgia de los estudiantes que egresan de filosofía? Y, que tienen una gran pinza, pero no tienen nada que morder con ella y la cosa para morder la da la psicología, la antropología, la política. Nuestro estudiante sale vacío, nunca pensó lo concreto; por eso la filosofía es ideología.

Pregunta: Pero también es ideología el otro planteo, cuando hablamos de la cosa concreta.. G.C.: Pero es que la cosa concreta no es solamente lo material!. La cosa concreta es el todo: es Dios, es la materia, es María, mis sueños, mis anhelos, el amor mío.

Pregunta: ¿No son las relaciones de producción?

G.C.: Claro, también lo son, pero no solamente eso, porque si son solamente eso entonces es ideológico. Esto lo vio Kosik, además de Garaudy.

¿Qué es el ser? Y... centralmente, en el fondo (y esto lo sabía Marx) comenzaba con el amor, recién comenzaba a morder la primera forma, por eso decía Marx: "la primera producción básica es la producción del otro" y a ése lo hacemos dos en la cama.

Comentario: Desde ese punto de vista, parece que el marco de la concepción del mundo de Marx, no es El Capital, sino que son los Manuscritos, la Sagrada Familia. Es decir no son los textos economicistas, finalmente.

G.C.: Y si Ud. rasca muy abajo, esto es en el fondo el pensamiento mágico; y no es negativo decir pensamiento mágico, es decir pensamiento *real*.

Pregunta: Cuando Ud. habló antes de que América es básicamente religiosa...

G.C.: La religión originaria no es mítica, es mágica...

Comentario: Sí, por supuesto que es así; pero cuando Ud. decía eso y que los políticos ateos van y hablan en la comunidad y el pueblo no los entiende... ¿qué es lo que hacen entonces? Reducen ese sentido, o esa actitud religiosa del pueblo a las categorías que les enseñaron los libros o la cátedra (fetichismo, prelógico, etc.); toda esa charlatanería que es tan ideológica.

Esto es una prueba (y el libro de Castañeda(2) lo confirma) de que ese pensamiento reduccionista no le da importancia a la antropología, empezando por la antropología cultural y social, no solamente la antropología filosófica.

(1) Hace referencia aquí a la supresión de la Carrera de Psicología en varias universidades argentinas.

La antropología para ciertos marxistas es sólo antropología física y además sólo en términos económicos, en términos de intercambio; entonces estudian el trueque o el comunismo primitivo y esa es también una reducción del problema antropológico. O, en términos axiológicos, hablan de la "axiología de los sectores populares"; pero... ¿de qué hablan? Hablan de que esa axiología de los sectores populares es una ideología que hay que "barrerla" bajo la "ciencia del pueblo". ¿Y cuál es esa ciencia? Vuelta al planteo economicista: las relaciones de producción, etc., etc. O sea, no estudian la axiología del pueblo para descubrirla y desarrollarla, sino para tacharla de ideológica y fetichista.

G.C.: Lo que tiene que hacer el filósofo no es desarrollar nada; lo que tiene que hacer es tener conciencia de la cosa. Entregarse a la cosa. Yo entiendo al ciervo cuando me entrego a él, si no, no lo entiendo. Esto es una experiencia común con los niños y con los animalitos. Si Ud. lo quiere a un perrito o a un gato, etc., él se entrega y si no lo quiere es inútil. Si Ud. le enseña al gato a no comer al canario lo hace un infeliz, porque él lo come inocentemente. ¡No lo puede acusar al gato por comerse al canario! Cierto que es lindo ver el canario en la jaulita, pero también es lindo ver como un gato se lo come.

Pregunta: Profesor, Ud. dijo una cosa importante que habría que desarrollar un poco más: lo concreto no es lo material.

G.C.: Concreto viene de "cum crescere", que quiere decir: "lo que ha crecido con la realidad". Eso que ha crecido con la realidad, puede haber crecido en la materia (una planta de rosa, por ejemplo} puede haber crecido desde mis sueños, (un proyecto de vida puede haberse manifestado primero en un sueño). Esto es una tendencia vocacional en los niños, muy común.

Lo concreto es lo que tiene su raíz; es la planta de mostaza, (3) es la más pequeña de las semillas y se hace la planta en donde vienen todos los pájaros a refugiarse. La semilla ésa pueda nacer en cualquier parte, en la materia física, en la materia química, en la materia biológica, en el psiquismo. "Realidad", ¿qué quiere decir? Es aquello que confronta al hombre; aquello que se transforma en el protagonista del diálogo confrontado con el hombre; eso es lo concreto. Yo diría finalmente, aquello que puede ser mi Tú. Yo puedo dialogar con un sueño, con un proyecto familiar, con una rosa; lo concreto es eso, lo que me toca, lo que me convoca.

Cuando Ud. está dialogando con el otro, lo más concreto con lo que está dialogando no es el ser material del otro.

Al final yo estoy dialogando con el mundo, porque el hombre consiste en ser-en-el-mundo. Lo concreto es aquello que se realiza en el mundo, en su relación conmigo. Lo concreto no existe sin el hombre.

Pregunta: ¿El mundo como horizonte?

G.C.: Sí, pero, ¿qué horizonte? No es un horizonte teórico abstracto, es el horizonte del caminar. ¿Cómo camino yo ahora que estoy malo de una pata? ¿Cuál es mi horizonte? Y... ver dónde pongo la pierna, ver el escalón; estoy como un bicho para no caerme.

- (2) Referencia a "Viaje a Ixtlán" de Carlos Castañeda. F.C.E., año 1976.
- (3) Referencia a la parábola evangélica.

Lo concreto es lo que estudia la biónica. Cómo se conducen los mosquitos, cómo se conducen los insectos para pararse. Fíjese una cosa, en la realidad biológica no existen ruedas y en los cohetes tampoco existen ruedas; el que baja en la Luna o en Marte, es una especie de bicho con una pata con ventosa. Lo concreto es eso. Lo que se "prende" a la existencia del hombre en el mundo, que también puede ser material. La forma de prenderme propiamente es el amor; pero tampoco es el amor masturbador (un ejemplo: pocos tipos son tan para un hombre como el otro para un duelista; está realmente el otro allí, tiene consistencia ontológica independiente). El amor significa la relación, no la identificación, porque eso sería demasiado griego.

Pregunta: Quisiéramos ver ahora qué diferencia hay entre los niveles lógico epistemológico e ideológico.

G.C.: El nivel **lógico** es un sistema formal del logos, es la expresión de un nivel coherente del ámbito de las posibilidades del logos en cuanto tal.

El nivel **epistemológico** es el sistema del logos manifestado concretamente en un ámbito coherente, en que todas las partes son coherentes, relacionadas con la ciencia. El nivel **lógico** fabrica un mundo del logos, el nivel epistemológico fabrica un mundo del logos expresado en la ciencia, que toma a todas las disciplinas. Todos ellos se mueven en dirección al mundo, son ámbitos del mundo.

Pregunta: ¿El lógico también?

G.C.: Sí, claro, es el ámbito formal. El **ideológico** es tomar cualquiera de los niveles como un absoluto; confundido, en cuanto nivel, con el todo. Entonces hago ideología. Porque el todo no es la totalidad, es el proceso de totalización, cuando creo que ya está hecha la totalidad me equivoco y eso es el error de Hegel. cuando creyó que la cosa había terminado...

Comentario: Y ése sería el error de aquellos que creen que el proceso histórico-social se clausura en un punto terminal...

G.C.: Claro, por eso el que sabe que la cosa no va a terminar es Husserl, dice la filosofía es el inicio de un camino infinito hacia el telos. El que descubrió ese fue Kant, y Santo Tomás en las pruebas. Estas son marchas hacia un telos infinito. Las pruebas son horizontales: marchan, marchan, marchan hacia la punta, cuando llegan a la punta, "saltan" Porque si sigo, si el telos se me mete dentro, entonces no hay telos. El telos también es escatón, por eso es correcto hablar de "eutopía".

Pregunta: Entonces, ¿cómo juegan ideología y utopía?

G.C.: La ideología siempre es utópica, pero no es eutópica. La ideología es utópica y ucrónica; no tiene lugar ni tiempo, es una macana. En cambio el pensar es "eutópico" y "eucrónico": habla del "buen tiempo" y "del buen lugar". ¿De quién? : del hombre. Entonces habla del "paraíso".

Pregunta: De todas maneras, en el plano científico la ideología es una especie de concomitante, ¿cierto?

G.C.: Sí... claro, la ciencia segrega necesariamente filosofía, teología. La gran tentación es la ideología; es pensar cualquier cosa ideológicamente. "Líbrame de la ideología". "Líbrame del pecado", "líbrame de la tentación" ¿Qué pido realmente? "Consérvame en la libertad". El pecado es olvidarse del infinito e identificarse con una facticidad.

Comentario: La ideología es una especie de concomitente del pensamiento y de la acción; de la ciencia y de la filosofía...

G.C.: Claro, porque la tentación de confundir la cosa con el todo, eso es propio del pensamiento analítico. Cada filósofo analítico tiene una filosofía analítica: la de él. Porque confunden, por ejemplo, el atado de cigarrillos con el todo. Por eso el pensador ontológico y teológico, necesariamente es muy libre; necesariamente sabe que no sabe, necesariamente es socrático. Por eso el arquetipo del pensador sigue siendo Sócrates, porque sabe que finalmente no **sabe** nada.

En Argentina hay alguien que sabe esto y ése es Catellani. (4)

Pregunta: ¿Qué significa ideología etimológicamente?

G.C.: Viene de "idea", de "logos". Es tomar la idea abstracta en sentido negativo separado de lo real, que es lo que hace Platón. ¿Por qué lo jode Platón a Sócrates? Porque Sócrates descubre los "logoi"; descubre que en el discurso estamos unidos y nos entendemos a través de los conceptos -los logoi-. Entonces Platón ve el logos, pero eso que ve es el "eidos", lo saca del acto vivo de comunicación, lo pone afuera y lo jode. Lo mata. En cambio, el socratismo es la fuerza viviente de todo pensar. Sócrates consiste en la negación.

¿Quiénes son los grandes tipos que tuvieron la dicha de oír a Sócrates? Fueron Platón, Antístenes, Euclides, Esquines. ¿Cuáles son las filosofías que quedaron? Él estoicismo, el platonismo, la erística. El socratismo nunca ha existido en realidad, el socratismo es Platón, es Antístenes. El opus que creaba Sócrates no era un libro, eran sus discípulos; lo creaba al tipo. Consistía en que Antístenes fuera realmente Antístenes, en que Euclides fuera realmente Euclides; esa es la grandeza. Por eso el se va, siempre se va... Es como el Cristo...

Pregunta: Una de las categorías que se están manejando, creemos que bastante mal, sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales, es la categoría de praxis. La praxis como "criterio último de la verdad"; como, en definitiva, la "sobredeterminación económica" en términos de Althusser... porque, como Ud. lo plantea la praxis es la libertad, el desarrollo de la libertad. ¿No es así?

G.C.: Esa de la que Ud. me habla es la praxis ideológica, la que se hace comúnmente. La praxis en realidad es el desarrollo libre del hombre que se da en mil lugares y no solamente en las relaciones de producción. Consiste en la necesidad de ser libre.

Es lo que dicen, por ejemplo, los estudiantes de Petrogrado, los que se van, los del equipo de Berdiaeff, esos no hacen la crítica del sistema soviético, dicen: nos vamos porque queremos creer libremente en Dios, nada más. No porque están en contra de la fábrica colectiva, esas son macanas. Y ese es el único gran peligro que tiene hoy en día la Unión Soviética: es la juventud ortodoxa, que es la de Berdiaeff. Porque eso prende, está en la raíz de la cosa.

(4) Se refiere al pensador y ensayista argentino Leonardo Castellani.

Comentario: Volviendo atrás, en definitiva ia realización de Platón fue cuando intentó hacer política es decir cuando bajó la idea...

G.C.: Sí, muy bien; pero lo que pasa es que la bajó desde una estructura en que tácticamente estaba condicionado. Este condicionamiento también se ve en Aristóteles, donde el advenimiento de los tracios condiciona toda su filosofía; por eso la filosofía de Aristóteles culmina en la política.

La filosofía de Aristóteles es una especie de conciencia que va acompañando a los 40 mil macedonios que andan sueltos y esos 40 mil se casan con 40 mil muchachas persas. Y allí está la cosa, allí es donde termina la función.

Pregunta: Para ubicar un tema que nos interesa, las ciencias sociales hoy, especialmente en Latinoamérica, han pasado por varias etapas, desde querer convertirse en el todo, hasta estar hoy convertidas casi en la nada y querer salir nuevamente. Nos preocupan varias cosas: en primer lugar, de acuerdo con lo que Ud. plantea, evidentemente, las ciencias sociales son instrumentos indispensables para el pensamiento analítico. Ahora bien, desde este punto de vista, ¿cómo se da el problema epistemológico de las ciencias sociales, o sea desde dónde o cuál puede ser su punto de partida?

G.C.: Yo creo que la base de las ciencias sociales es una "ontología fundamental". Después de una ontología fundamental queda las categorías filosóficas del pensar, del punto de partida desde donde se piensa, viene una antropología. En primer lugar, una antropología social y cultural, y que luego en ese ámbito de ontología fundamental y antropología social y cultural se engarzan todas las disciplinas sociales.

Pregunta: Pero, ¿conformando una unidad?

G.C.: ¡Claro! Ese es el estatuto epistemológico. Al final la "ontología fundamental" es el punto de partida hacia el ser, desde donde salgo para ir al ser. ¿Por qué camino voy a la ontología fundamental? Por la antropología social y cultural. Entonces hay que hacer una especie de árbol de Porfirio, luego con todas las disciplinas de la ciencia social metidas allí. Ese es el estatuto epistemológico de las ciencias sociales, dentro del pensar total. Porque si no está lo diferencial, no están las disciplinas; y si no está el horizonte, tampoco está el fundamento. El horizonte siempre es el mundo, el ser-en-el-mundo.

Comentario: Y eso no se comprende desde ninguna ciencia particular, esa es la función de la filosofía; siempre fue esa la función de la filosofía desde la Metafísica de Aristóteles. Eso le da el carácter de una "ciencia buscada" (Zetoumene episteme, la ciencia buscada).

G.C.: En Hegel, en cambio, es la "ciencia encontrada". Pero no en la fenomenología, allí es la ciencia buscada y de allí su importancia.

La lógica es la ciencia encontrada. Aunque en rigor de verdad en la Fenomenología ya sabía lo que iba a encontrar. La Lógica está antes y está después. Pero como él la desarrolla, es para hacer ver el proceso. Es lo que Ud. hace en una clase: Dice: "voy a buscar con Uds.". Esto es una astucia de la razón, nada más, porque en realidad ya lo ha encontrado; por lo menos cree haberlo encontrado. Pero es un error didáctico, porque la verdad es que lo más lindo Ud. lo encuentra con el otro, siempre. Aparece cuando estamos con el otro; y sobre todo para este pensamiento que hemos esbozado, las relaciones yo-tú son fundamentales.

La palabra "ontología fundamental" no me gusta, porque es una especie de pedantería epistemológica, pero es inevitable usarla. Es todo un acierto de Heidegger, al igual que mostrar que la "Crítica de la Razón Pura" de Kant es una ontología fundamental.

Pregunta: Nos gustaría que nos dijera algo sobre la fenomenología, profesor.

G.C.: Ante todo hay que aclarar algo: la fenomenología es el logos interno de lo que se muestra, el fenómeno; no hay pensamiento analítico allí. Por eso la fenomenología de Hegel lo que muestra es la marcha de la conciencia por debajo de la apariencia.

Comentario: Esto es importante, porque Husserl cuando habla de la epojé jode todo el asunto.

G.C.: Claro, el primer Husserl no entiende nada, pero al final Husserl lo vio. Eso es lo que recibió Heidegger cuando fue su ayudante. Al final la epojé era una reducción a mí, al yo; pero el yo final es una percepción. Entonces el yo implicaba la percepción de mis manos, mis ojos, mi cuerpo, etc. y mi cuerpo lo que percibía eran otros cuerpos. Pero yo, los otros cuerpos y el cuerpo, estamos aconteciendo, ocurriendo en el tiempo; entonces descubrió la historia. Descubrió que el ámbito del yo, de mi cuerpo y los otros cuerpos era el espacio; entonces aparece el espacio. Y que estaban movidos desde el tiempo, entonces aparece el tiempo, entonces aparece el mundo, la Levenswelt, que es el ser-en-el- mundo.

Comentario: Pero los que usan el método fenomenológico a veces lo reducen a una descripción.

G.C.: Claro, pero como una descripción abstracta. El único error de Husserl es haber dicho que el pensamiento de Heidegger no era la fenomenología, porque en verdad era la realización de todo su pensamiento (el de Husserl).

Pregunta: Otra corriente bastante en boga es el estructuralismo, ¿qué nos puede decir de ello?

G.C.: Bueno. . . hay dos sentidos, uno positivo y otro negativo, ideológico. La noción de estructura en sentido positivo es una de las más viejas nociones, es la noción de que el horizonte está antes: el horizonte es la cosa, es decir, el ser finalmente, y el mundo. Está antes que la facticidad. El horizonte de la estructura está antes de cada fenómeno táctico y el estructuralismo no es más que conocer el campo donde se mueve cada cosa, es decir, el campo histórico, la estructura social, económica, etc., de cada cosa. En lenguaje aristotélico es conocer la forma.

Pregunta: De acuerdo, ¿pero no es el todo la estructura?

G.C.: Claro, cuando separo la forma aislándola, hago ideología. Platón en este sentido es por un lado lo más estructural y por el otro lo menos, porque remite todo a la estructura total, pero ya no es una estructura en el sentido de la forma, es el bien y el bien es el Ser.

El Bien es una estructura abierta. Se desfonda, yo digo siempre que Dios es un tipo lleno de agujeros, se va por todas partes... Como decía Avicena: cuando Ud. lo quiere agarrar se le va. Es como querer sacar agua con una canasta.

Me pedían que dijera qué es la teología y respondía que la teología es una globalidad. Significa que no solamente Ud. crea, sino que haga la cosa; si Ud. cree, y no hace la cosa y no vive allí, ¿qué entiende Ud.? : es como llevar agua en una canasta.

Pregunta: Vimos el estructuralismo, ¿y qué pasa con el funcionalismo?

G.C.: Bueno... también tiene un sentido negativo, peyorativo y uno positivo. En lo que estamos desarrollando, todo es función, ése es el sentido positivo. Consiste en funcionar en dirección al todo. Todas las cosas son funciones que marchan hacia el todo, pero en cuanto el todo está más allá de lo fáctico.

Comentario: Entonces el funcionalismo es ideológico cuando confunde la función particular con la de la totalidad o un conjunto de funciones particulares con el todo.

G.C.: Claro, esto es lo negativo, ése es uno de los errores que nacieron de la incomprensión del pragmatismo. Que funcionalmente es religioso; en James es la salida hacia Dios, hacia lo libre, lo abierto, hacia lo que viene, hacia lo que está viniendo, hacia el futuro, hacia el Mesías. Lo que está viniendo es lo mesiánico. Entonces en cuanto me abro entra el ser; eso es conocer: ser el paradero del ser. Como las hospederías benedictinas de la Edad Media que tenían la puerta siempre abierta.

Pregunta: Dice Marx: "Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento, que, saliendo de sí mismo, se considera a sí mismo, profundiza en si mismo y se mueve a sí mismo. Mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concepto espiritual. Pero de ningún modo el proceso de formación del concreto mismo", ¿qué nos puede decir de esta frase?

G.C.: Quizás (esto es una pretensión muy absurda) la cosa está muy bien dicha así. Pero hay que decir, tal vez, que Marx contrapuso la idea de espíritu y la idea de concreto, y en Hegel no están contrapuestos. Lo concreto es el espíritu.

Lo que tiende a demostrar Marx, lo supone -Hegel, el espíritu en Hegel es ya la cosa concreta. No hay que bajar el espíritu a la realidad; el espíritu es lo que es.

En Marx esta confusión fue bastante leve; en varios textos lo dice, pero la cosa se hizo grave en el marxismo. En un momento determinado el marxismo (eso fue antes) decía que no entendía absolutamente lo que quería decir espíritu en Hegel. Y en Hegel quería decir lo *real;* el espíritu es lo que está vivo, actuando, realmente actuando. El espíritu es el fuego que circula dentro de la cosa, es lo más concreto que hay. Ese es el sentido en que hay que tomar la palabra espíritu en Hegel, si no, no se entiende de qué habla Hegel, y se confunde a Hegel con Berkeley.

Comentario: Claro... porque aquí dice... "... cayó en la ilusión de confundir lo real como resultado del pensamiento", y resulta que lo real es el pensamiento o él pensamiento es lo real; no es un resultado, es lo que está al principio y al final y es el proceso.

G.C.: Claro, es todo: es el principio, el proceso y el final.

Hegel de lo único que habla es de Dios, no tiene más tema que ése. Es lo que supremamente existe, es lo concretísimo y ese es Dios para Hegel. En todo caso yo soy maya,(5) el que no es maya es el espíritu, que es lo que no se ve.

(5) Ilusión, apariencia.

COMENTARIO:

El objeto de este comentario es simplemente el de señalar los puntos importantes, aclarando en lo posible aquellos conceptos que pudieran aparecer oscuros al lector no familiarizado con el discurso filosófico; y relacionar su contenido con las inquietudes más sobresalientes de los Trabajadores Sociales, hoy en Latinoamérica.

Este humilde aporte responde a la preocupación para alcanzar para esta profesión una mayor profundidad y un más relevante nivel, superando el dogmatismo en que muchas veces se la ha visto aprisionada.

Existe hoy un interés casi unánime por perfilar más claramente el rol profesional y por elevar el estatuto teórico-epistemológico del Trabajo Social y ambos aspectos requieren, a nuestro entender, una confrontación abierta con la filosofía. Claro está que no se trata de una confrontación con la "filosofía" a secas sino con una filosofía históricamente situada y concretamente comprometida; confrontación en la que no sólo el trabajo social debe participar sino toda la ciencia social.

Con esta intención pues, nos abocamos a la tarea de dialogar con nuestros compañeros latinoamericanos a partir de las expresiones del profesor Casas.

Lo primero que llama nuestra atención es su distinción entre totalidad y totalización para rescatar la dinamicidad, el movimiento del pensamiento. El pensar tiende a la totalización y no a la totalidad, porque se va construyendo como un todo en movimiento que nunca cesa, que está siempre abierto y que no puede cerrarse en ningún momento particular sin riesgo de matar la realidad. La totalidad como el todo ya concluido es un absoluto y no se puede pensar, como no se puede pensar la muerte como hecho real, porque ella supone un límite que el pensar no puede traspasar sin dejar de ser.

Impacta aquí su alusión al hombre Americano como el hombre total, el hombre que quizás llegue a pensar el todo de lo universal, porque está llamado a realizarlo. Esta afirmación proviene de la remisión a una línea de pensamiento de larga tradición en América, que la considera no en términos de un nuevo mundo, sino en términos de la completes del mundo. El descubrimiento de América no es el encuentro con otro mundo sino la posibilidad concreta

en el orden de los hechos y del pensamiento, de la vivencia de un mundo completo que a partir de ese momento ensaya una historia propiamente universal.

En el pensamiento de Gonzalo Casas, América aparece como la absoluta alteridad con respecto al mundo "occidental y cristiano", entendido desde la modernidad euro centrista; y en este sentido es un horizonte abierto y no un mundo ya acabado como es Europa; por eso América tiene la misión de construir la unidad universal del mundo.

Estas y otras ideas afines sobre el ser de América, son desarrolladas en una segunda entrevista al mismo filósofo, que la Revista publicará próximamente que puede se considerada como un punto de partida para situar históricamente nuestro pensar.

Enseguida nos invita a reflexionar desde la idea de ciencia, donde ésta aparece como insrumento real de liberación, ligada a la filosofía como conciencia de esa liberación y a la teología como nivel pleno de realización del hombre en el mundo.

La ciencia es indispensable en el proceso de liberación, en cuanto supone el manejo eficaz del nivel táctico de la existencia humana; pero como esa liberación no se entiente aquí en términos económicos y políticos exclusivamente, aparece la relación con la filosofía y la teología que son las que remiten el proceso al ser total del hombre.

Cabe aclarar que en este pensamiento, que la remisión al nivel teológico no implica, como se verá más adelante, un espiritualismo abstracto o idealista, sino más bien la vivencia de una fe creativa, impulsora de las más altas realizaciones del hombre.

En el caso de las ciencias sociales, hay que decir que ellas desempeñan un papel relevante en el proceso de liberación, por cuanto ellas son los cauces o los instrumentos a través de los cuales el pensar se encarna. Pero ellas no podrán desembarazarse de la ideología, en tanto se postulen como respuesta al todo y como respuesta total, pues precisamente la ideología consiste en confundir una parte con el todo, en magnificar un elemento hasta que sustituya a la totalidad.

Las ciencias sociales son tópicas, es decir tienen la misión de comprender "lo que va siendo, aquí-ahora.", en relación con un pensar que tiende a la totalización y que, por lo tanto, propone las categorías de ser del hombre total.

De ahi la necesidad de que las ciencias sociales estén remitidas a una ontología fundamental, para evitar el caer en un reduccionismo a lo social que es ideológico y, en consecuencia, intrínsecamente falso.

La ontología fundamental debe proponer las categorías de ser del hombre total, partiendo de la situación histórica concreta. Fija así el punto de partida del pensar, amarrando la punta del hilo conductor que enhebrará todas las perlas del collar, constituidas por los conocimientos particulares.

Además, es la encargada de ofrecer el marco para la construcción unitaria de la ciencia.

Partiendo de este fundamento, se vería por ejemplo, que un uso del método dialéctico, implica una relectura del pensamiento hegeliano y marxista desde la realidad americana, para evitar una transposición mecanicista de las categorías que ellos desarrollan.

Todo esto aparece bastante claro en las líneas de la filosofía latinoamericana que Martínez cita en el artículo que aparece en este mismo número.

Otro aspecto sobresaliente del pensamiento de Gonzalo Casas, es el concepto de lo concreto como el tú que confronta o convoca al hombre; como todo aquello que pueda protagonizar un diálogo con el hombre. De esta manera, la idea de concreto aparece como no reductible a lo sensible, a lo -material, por un lado, y a un capricho subjetivista, por el otro.

Lo concreto es lo que ha "crecido con" la realidad y realidad viene de *res* que significa "cosa". Ahora bien, ¿cuál es la cosa en la que todos estamos interesados, la cosa que nos ata a todos reuniéndonos en una común-unidad? Es la res-pública, el tú social al cual todos estamos remitidos desde el comienzo mismo de nuestra acción y nuestro pensar.

"La res-pública es el centro donde confluye el interés del hombre reunido, atado por el logos. Esa cosa pública es también un lugar, un "topos", que en la tradición latina es el lugar elegido para la fundación... En ese lugar se establece la plaza pública, el Agora, o sea el lugar en que se reúnen todos, en que se enlazan todos, a cuyo alrededor están, simultáneamente, la casa del hombre y la casa de Dios... Es el lugar donde la cosa se muestra... En el lugar se muestra el "atamiento" fundamental de los hombres entre sí y de los hombres con Dios.

Del ágora o la plaza, del lugar sagrado, sale el enlazamiento de la "polis", nace la "polis". La política, entonces, es la ciencia del lugar donde los hombres están atados (porque allí habita su más hondo interés).

"En esta concepción la política está atada además con el fundamento, por eso incluye siempre la dimensión religiosa".(1)

Todo esto aparece como apropiado y coherente marco para desarrollar la Idea de praxis como la necesidad del hombre de ser libre.

La praxis no es una mera relación estímulo-respuesta en el ámbito de la naturaleza, sino que se da en un ámbito que considera al hombre total.

En este sentido, el pueblo latinoamericano es un pueblo oprimido no sólo en términos económicos, sociales y políticos, sino también en términos culturales, axiológicos, religiosos, etc.; es decir, en todos aquellos aspectos y niveles en que ha sido mutilado por la colonización.

Viene al caso aquí comentar la apertura a lo teológico que encontramos en este pensamiento. De ninguna manera se trata de una fe formalizada y vacía, sino de una fe auténticamente religada no sólo con el fundamento, sino también con la candente realidad cotidiana del hombre latinoamericano. No se trata solamente de creer, sino de *creer y crear*; pues para

Gonzalo Casas, creer sin comprometerse en una acción concreta que construya nuestra liberación solidaria, es como "llevar agua en una canasta".

Su denuncia, en más de una oportunidad, de un espiritualismo obsecuente o resignado, en nombre de una fe vibrando al ritmo de la vida, ha sido uno de sus muchos méritos.

Con respecto a la frase de Marx sobre Hegel que se cita en el texto de la entrevista, Casas afirma que hay en Marx y en todo el pensamiento que lo sigue, una confusión que proviene de no entender el concepto de espíritu en Hegel.

En realidad, las críticas contra el idealismo hechas a Hegel, cuadran mejor a un pensamiento como el de Berkeley, con quien a menudo se lo identifica incorrectamente. Para Berkeley el espíritu es un mero receptáculo o pantalla y todo su trabajo está orientado a demostrar la irrealidad de la sustancia material para convertirla en una idea o abstracción. Las cosas, para Berkeley, no tienen más realidad que la de percibir o ser percibidas. (1)

En Hegel, por el contrario, el Espíritu es la realidad misma, la totalidad en movimiento, la fuerza viva de las cosas, que va quebrando en su camino todos los obstáculos, que va rompiendo todos los diques que ella misma ha creado en sus múltiples determinaciones tácticas.

Hemos mencionado en nuestro comentario, la necesidad de una confrontación de las ciencias sociales y, en especial, del trabajo social, con la filosofía. Señalamos a continuación, para finalizar el mismo, algunos puntos en donde esta confrontación podría darse con mayor provecho; como aporte para la reflexión de todos aquellos que están intentado una acción lúcida y consiente.

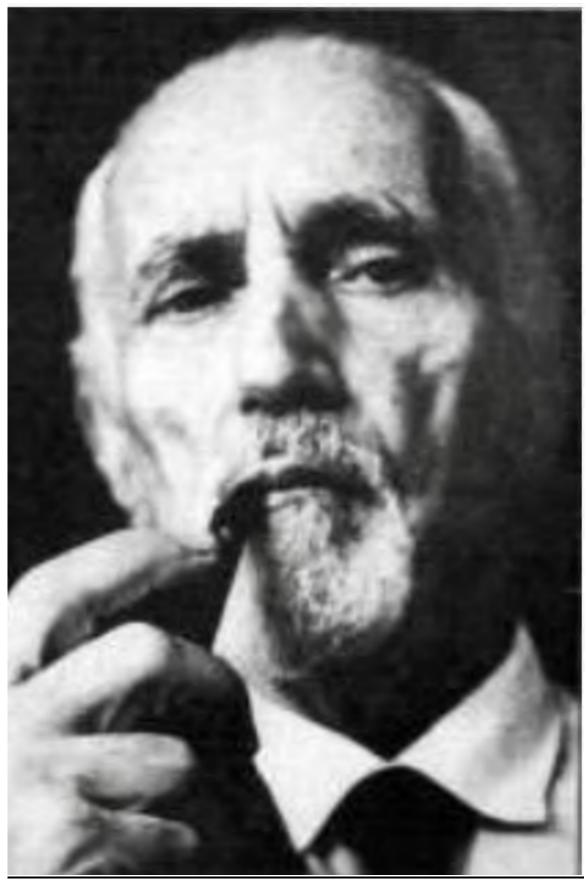
Podría darse, ante todo, con respecto al método dialéctico, el cual -según todos sabemos- no nació en el ámbito de las ciencias sociales sino de la filosofía, Heráclito y Zenón para adelante.

Otro punto de encuentro puede ser el descubrimiento y comprensión del mundo axiológico de los sectores populares; realidad de la cual las ciencias sociales pueden aportar material para el análisis y la filosofía puede ofrecer las herramientas y el ámbito apropiado para dicho análisis.

En la vía de relación con la política, importa acotar que todo discurso político remite, en última instancia, al discurso filosófico. Esta remisión no se da en un sentido lógico y expresivo, sino en un sentido real. Como ejemplo histórico concreto, podemos ver el pensamiento y la acción de grandes conductores latinoamericanos como Perón, Castro y Guevara, Haya de la Torre, Vargas, y varios hombres más cuya gestión ha dado lugar a nuevas líneas de filosofía política.

Los que pretendan una real inserción política, deben tener en cuenta estos aspectos; como es el caso de los actuales movimientos de liberación en América Latina, cuyos resultados dependerán, en buena medida, del grado de lucidez y amplitud con que se reflexione sobre la acción concreta.

Manuel Gonzalo Casas, "Itinerarios del -pensar", 1976 Trabajo inédito.
 Tratado acerca de los principios del conocimiento humano". Dublin 1710.



A LA MUERTE DE UN MAESTRO

El día 25 de junio de 1907 nace en Ginebra y, con apenas tres años de edad llega a la Argentina con su familia de donde no se alejará más. Incursionó por muchos caminos del ser humano, podríamos decir que, en verdad nada de lo humano le fue ajeno. Fue un gran deportista: boxeo, remo, ciclismo, natación, fútbol, etc. Escritor: hace poemas, notas periodísticas sobre arte, deportes, humor, etc. Médico, psiquiatra, psicoanalista, investigador...

Fundador de un Club de Fútbol; del primer servicio en América latina especializado para enfermos mentales adolescentes; del I.A.D.E.S Instituto Argentino de Estudios Sociales y como parte del mismo la Escuela de Psiquiatría Dinámica, que luego se transformara en la Primera Escuela Privada de Psiquiatría Dinámica y, posteriormente termina siendo la Primera Escuela Argentina de Psicología Social.

Es el campeón de los llamados "GRUPOS OPERATIVOS", cuyo rasgo principal lo constituye la ausencia del líder institucional: el liderazgo está distribuido entre los miembros del propio grupo y surge en función de la tarea que se está realizando.

De esta práctica surge lo que posteriormente será el E.C.R.O. o Esquema Conceptual Referencial y Operativo que se constituye en el centro donde se apoya su trabajo posterior.

Estas son las principales actividades desarrolladas por él. Podríamos enumerar una cantidad enorme de otras actividades en las cuales participó activamente, pero no queremos hacer una simple enumeración.

Su trabajo sirvió de base para alentar a quienes cuestionábamos la actitud mecanicista que tiene el hombre en general y los médicos, psiquíatras, psicólogos y trabajadores sociales en particular. Por supuesto que esta actitud le atrajo toda clases de motes y cuestionamientos a su trabajo. De allí que optara por fundar una Escuela de Psiquiatría Privada en vista que oficialmente se le cerraban las puertas, dado que con su trabajo y su prédica peligraba la estabilidad del status.quo imperante.

Fue un maestro en todo momento, no desperdiciaba oportunidades ni un solo instante, sabía apoyarse en los emergentes que las situaciones mismas le planteaban a fin de aprovecharlas para mostrar el camino y, como buen buceador de profundidades, sabía moverse en cualquier campo con idoneidad...

Había logrado encontrar el ritmo y la armonía del movimiento; ello le brindó la posibilidad de ubicarse en el centro de la situación. También le dio la posibilidad de ser un creativo.

No está físicamente con nosotros pero quedan sus libros, sus trabajos, sus alumnos, etc., pero, por sobre todo, queda su ejemplo convertido en fuerza que perdurará a través de nosotros en el desarrollo del "aparatito" que él llamo el ECRO y que de ahora en más nos toca la responsabilidad de acrecentarlo en bien de los seres humanos.

De esta manera el maestro ENRIQUE PICHON RIVIERE quedará entre nosotros a pesar de haber fallecido a los setenta años de edad, el día 16 de julio de 1977 en Buenos Aires.

BIBLIOGRAFICAS



LA INGERENCIA DE LA TECNOLOGIA EN EL MOVIMIENTO OBRERO Y LA REDEFINICION DE LA ESTRUCTURA NACIONAL DE AMERICA LATINA''

Cuaderno de T.S. Nº 1 - CELATS - LIMA, 1977.

El interés de los científicos sociales por la incidencia de la tecnología en sus respectivos campos de-investigación data de una fecha relativamente reciente.

El arrollador avance de las relaciones materiales de la producción ha introducido cambios tan radicales —y en tan pocos años— en la fisonomía del mundo, que muchos temas tradicionalmente tratados merecen nuevas y distintas formulaciones.

El fenómeno tecnológico, por su complejidad e importancia, se hace acreedor a una necesaria e impostergable revalorización; precisamente tal relevancia fue divisada en toda su magnitud cuando los productores de tecnología se cartelizaron, obteniendo sensibles "plus valores" en el comercio internacional de esta mercancía altamente particularizada (en la actualidad este mercado se halla ostensiblemente manejado por empresas multinacionales y los países se dan diferentes estrategias de creación, captación y difusión de tecnologías).

En la órbita de los trabajadores sociales el CELATS ha emprendido una tarea de investigación denominada "La Injerencia de la Tecnología en el Movimiento Obrero y la Redefinición de la Estructura Nacional de América Latina", que transcribe en sus conclusiones parciales el Cuaderno de Trabajo Social en el Sector Obrero —N° 1—, La iniciativa, en cuanto a la formulación del tema de investigación, es novedosa e interesante. Sin duda contribuirá a la reestructuración del Trabajo Social en América Latina (objetivo prioritario del proyecto) y a un conocimiento más general de la variable tecnológica en diversas disciplinas sociales.

El trabajo selecciona los espacios geográfico-históricos de Venezuela- Colombia, a los efectos del estudio de la injerencia tecnológica; hay razones bien fundadas para ello, ya que este espacio continental es no solamente el paso de comunicación entre las dos Américas — Norte y Sur—, sino también la "cabeza de puente" de toda innovación tecnológica que se difunde en América Latina desde los países industrializados.

- En este área se estudia:
 - a) El grado de traslado de tecnología, sus condiciones y efectos.
 - b) Cómo manejar ese traslado a través de *nuevas* organizaciones de los productores.

En las consideraciones preliminares se enfatiza el atraso existente entre el desarrollo alcanzado por la organización productiva y las organizaciones, formales o no, de los trabajadores, y consecuentemente el retraso paulatino de los niveles de acción y conciencia de los mismos. Asimismo es de fundamental importancia señalar cómo éstos ven modificados su espacio y tiempo por la injerencia del hecho tecnológico, hasta llegar

plausiblemente a una cierta redefinición de las fronteras nacionales por el desplazamiento de la mano de obra.

Las organizaciones institucionales de los productores sufren las modulaciones propias y peculiares de este contexto genérico: Ambas sindicalizaciones —Venezolana y Colombiana— son en lo formal similares; escindidas en tres conglomerados diferentes — que limitan por lógica consecuencia la fuerza operatoria del movimiento obrero en su conjunto—sufren las influencias de los poderes internacionales a que se vinculan. La Argentina presenta en este sentido un panorama diferente, al contar con una central obrera unificada que cubre el territorio del país.

La penetración tecnológica se ve facilitada en Colombia-Venezuela por esta circunstancia institucional escindida, lo que le otorga una clara ventaja de avance y consolidación política. Se suma a ello que es el hecho tecnológico "algo nuevo", subvalorado en cuanto a su extensión e implicancias, que opera no solamente en las relaciones materiales de la producción, sino también en la vida misma de los obreros.

En cuanto a las relaciones materiales de la producción, cuenta la tecnología con un arma formidable: su aparente independencia del andamiaje ideológico del capitalismo; resulta claro asimismo que refuerza las relaciones sociales imperantes por la ilusoria sensación de libertad que promueve en el consumo.

En este marco, la posibilidad de que los obreros desarrollen una ideología alternativa es prácticamente nula, y a falta de ello no se hace sino reproducir la ideología imperante. La expresión arquitectónica de los sindicatos es una de las cosas que lo confirman, ya que los actuales espacios y formas organizativas se han hecho para la incomunicación y desinformación de los individuos. En la contrapartida de este sistema de comunicación encontraremos un acelerador efectivo para la construcción de otra ideología.

La capacitación permanente de los cuadros obreros, la meticulosa revisión de la historia de cada sindicato y el racional aprovechamiento de los recursos disponibles serán algunas de las herramientas de los trabajadores sociales frente a dos situaciones límites que plantea la innovación tecnológica: la automatización y la desintegración nuclear. Nuevas experiencias se hacen necesarias para la lucha sindical; en la Argentina el rompimiento del plan de producción preestablecido ha demostrado una enorme fuerza en el ámbito de industrias altamente automatizadas.

La sofisticación tecnológica de la industria de pertenencia se convierte paulatinamente en el factor determinante en la selección de los métodos de lucha sindicales.

Como corolario pudiera plantearse una afirmación del trabajo que estamos considerando: "siendo que en la actualidad muchos no trabajadores sociales cumplen labores que antes cumplía el especialista... éste deberá enmarcar su acción dentro de otra dimensión: la de orientar trabajos, desarrollar métodos y saber encontrar en la formulación de los casos especiales las constantes orientadoras".(pág. 19).

Carlos E. Rodríguez

Mendoza (Argentina), abril de 1977.



CONTRIBUCION A LA EPISTEMOLOGIA DEL TRABAJO SOCIAL.

por Boris A. Lima (Editorial Humanitas, Buenos Aires, 1975; 199 pp. Colección "Desarrollo Social").

El libro que vamos a comentar ha alcanzado notoriedad en importantes sectores profesionales, sobre todo en lo que hace a su propuesta de un "modelo de intervención en la realidad". Esta repercusión es —según nuestro parecer— enteramente comprensible, ya que el trabajo de Lima constituye un típico "producto", una manifestación cabal de la actual situación del Trabajo Social latinoamericano. Es decir: *búsqueda de la identidad*, perdida o aún no lograda; rechazo de las "viejas formas", pero *confusión y/o incoherencia* respecto a los "nuevos caminos". Se trata, como, sabemos, de una circunstancia paradojal y conflictiva donde resulta harto difícil distinguir pautas y criterios que proporcionen *legitimidad histórica* a la superación de una crisis que tiende en exceso a prolongarse.

En relación a este "aporte" de Lima —y más específicamente a su "modelo"—, hemos hecho ya algunas consideraciones sobre casos en que se intentó su aplicación (Cf. nuestra crónica del V Seminario Latinoamericano, en el número anterior de *Hoy...*) Y —según habíamos concluido— tanto los intentos en sí mismos como sus resultados no eran, precisamente, del todo claros y positivos. Pues bien, vamos a tratar ahora de "meternos" un poco más en la cuestión, a partir de lo que nos ha sugerido una relectura íntegra del trabajo. Al respecto, queremos dejar sentado que buena parte de lo que diremos tiene como contexto nuestro artículo inserto unas páginas más adelante.

1

Como se sabe, Lima se "postula" como adscripto al marxismo, a la dialéctica materialista. Y —en el "Prólogo"— nos dice que su trabajo, "es producto, fundamentalmente, de una investigación bibliográfica". Aunque no sólo de ella; también de una "reelaboración teórica" de su práctica —tanto académica como profesional. Respecto a esta última, se puede hablar nada más que en la medida que el propio autor la refleja en el libro. Interesa, entonces, la cuestión bibliográfica ya que más que en las fuentes del marxismo original, Lima parece fundarse en ciertos "divulgadores" como Althusser, Besse, soviéticos de la 'Academia' y otros parecidos "marxiólogos y marxianos" —como los llama Ludovico Silva (compatriota de Lima). De todos modos, también aparecen nombres más solventes tales como Sánchez Vázquez y Kosík, entremezclados con referencias a Lenin y a Mao. Ahora bien, todo esto se "mezcla", a la vez —con un eclecticismo rayano en la incoherencia—, con Germán Zabala, Darcy Ribeiro, Paulo Freire... y hasta con Piaget y la cibernética.

En fin, no sólo parece extraño este marxismo de "segunda mano" (donde a más de "mediatizar" a Marx, Engels brilla por su casi-ausencia); también lo es que se ignoren numerosas contribuciones surgidas del *marxismo contemporáneo* (Sartre, Lefebvre, la Escuela de Francfort) y de conocidos análisis y discusiones sobre el método dialéctico en su *específica connotación a las ciencias sociales* (por nombrar siquiera algunos: Della Volpe,

Luporini, Dal Prá, Bobbio, en el ámbito europeo; Cardoso, Hinkelammert, Eli de Gortari, González Casanova, en América Latina).

Por último, tampoco podemos dejar de extrañarnos por otras "ausencias"; así el intento de reformulación metodológica del análisis social hecho por Sergio Bagú en *Tiempo, realidad social y conocimiento* (México-Buenos Aires, Siglo xxi, 1970), y el trabajo de Ludovico Silva "Sobre el método en Marx" publicado en *Marx y la alienación* Caracas, Monte Avila, 1974).

2

Del anterior "collage" bibliográfico, surgen —a nuestro juicio— continuas limitaciones y confusiones de tipo teórico-metodológico. Ante todo, cabe apuntar una de tipo general que consiste en no tener presente que el marxismo, como formulación conceptual, no puede ser sino una expresión del pensar moderno, europeo, del siglo XIX. Desde este punto de vista, resulta un contrasentido histórico querer definir al marxismo como "ciencia universal de la revolución", negando —entre otras cosas— no sólo la novedad sino, precisamente, la alteridad contradictoria que América ha significado desde sus inicios frente a Europa (1). Por lo tanto, la validez analítica e interpretativa del marxismo sólo puede legitimarse en la medida que demuestre que sus categorías no son "pre-existentes" sino surgidas del proceso mismo del desarrollo histórico del capitalismo dependiente (que —aunque parezca una "perogrullada"— es cualitativamente diferente al capitalismo que Marx analiza; cuestión ésta que muchos todavía no han llegado a entender del todo).

Esta limitación que señalamos, hace presa —sobre todo— del "modelo" de Lima. La primera impresión que recibimos es la de no saber cuál es el ámbito histórico —preciso y determinado— al que tenemos que referir la aplicabilidad de su "nuevo" método; tal es el grado de abstracta generalidad en el cual se mueve todo su planteamiento. Y entonces, su propuesta no sólo parece una "receta" para la cura de un "mal desconocido" sino una suerte de 'panacea' para todos los males en todas —-y cualquier parte— que se nos ocurra. Por eso nos preguntamos, con inquietud: ¿dónde está la historicidad propia de la dialéctica que va "de lo abstracto a lo concreto"? ¿De qué modo se demuestra que este "modelo" es capaz de hacernos entender —para luego, transformar— la unidad de nuestra situación en la multidiversidad de sus contradictorias manifestaciones?

3.

Por otro lado, hay asuntos más particularizados que analizar. Veamos algunos de ellos: En la primera parte del libro, Lima re-define al Trabajo Social caracterizándolo como una "ciencia-técnica". Para ello, toma como referencia un esquema postulado por Kedrov y Spirkin (Cf. *La Ciencia*. México, Grijalbo, 1968). Y justamente por ello, su planteo queda atrapado en una "nueva versión" del positivismo que páginas antes ha criticado. Claro, lo que pasa es que la "ortodoxia" (?!) soviética todavía no ha superado los lindes de un "cientificismo naturalista" donde la realidad de lo humano ha quedado cuasi reducida a "rendimiento" tecnológico. Lima, por su parte, parece no haber criticado suficientemente esta cuestión; ello lo lleva a afirmar: "Asociamos el concepto de ciencia técnica al de tecnolgía social y allí ubicamos al nuevo Trabajo Social" (pág. 36; subrayado nuestro. De este modo, el intento "renovador" del autor queda bastante relativizado, permitiendo que

dudemos de sus resultados. Cabe apuntar, sin embargo, que —en palabras de Palma— esto "se hace sin la menor mala conciencia y con cierta ingenuidad" (2) por parte de Lima.

En la crónica citada, ya habíamos mencionado la "linealidad" que el modelo de Lima nos ofrece en la presentación de sus fases. Y ello, a pesar de la aclaración de que dichas fases corresponden a la "división analítica de un método", a "una separación de índole praxiológica, asistida por el carácter dialéctico del conocimiento" (pág. 151). De lo que se trata, sobre todo, es de no poder apreciar con claridad cómo explica Lima la permanente y continua interrelación práctica/teoría/práctica (en "espiral") a la que el modelo dice responder. En una palabra: no quedan bien definidas las fases como momento de una totalidad a la cual van constituyendo en su progresivo desarrollo. El proceso, entonces, aparece menos como una "totalización" (por coimplicancia) que como una "sucesión lineal", tanto "vertical" como "horizontal" (por edición o yuxtaposición). Todo lo dicho, permite suponer que no existe una cabal comprensión de los planteos metodológicos que Marx hace en la Introducción 1857 —habida cuenta que es en ellos donde dice fundarse Lima.

La limitación a que nos estamos refiriendo, se hace más notoria cuando Lima nos habla de "tres grados de conocimiento: externo, racional y conceptual" (sic). Aquí la cuestión es crucial, porque de lo que en definitiva se trata es de poner en claro la función de la abstracción en el método científico correcto, que —según Marx— "consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto". En este sentido, estimamos que no existe referencia válida en el propio Marx que permita distinguir —a partir de su síntesis entre lo deductivo y lo inductivo— un grado "racional" y otro "conceptual" (3). Lo que parece haberle ocurrido a Lima es que, por algún lado, se "topó" con Piaget; intentando una suerte de "juntura teórica" con Marx (4). Pues bien, tal vez ello sea posible, pero no del modo en que lo hace nuestro empeñoso autor. Seguramente —estimamos—, todo esto resulta de una apresurada intención de "operacionalizar" ciertas formulaciones que Lima escuchó de Germán Zabala y sus colaboradores. Pero, esto merece una consideración aparte.

4

La cuestión es la siguiente: la influencia —no asimilada, según nosotros— de Zabala es muy significativa. Y no sólo de Germán, sino también de su hermano Manuel; ambos, singulares pensadores que han estado muy cerca del Trabajo Social latinoamericano a partir de la "reconceptualización". Su influjo ha sido considerable —por ejemplo— en distintas "etapas" del desarrollo profesional de Juan Mojica (hoy en el CELATS). A este respecto, justamente, nos parece oportuno destacar lo siguiente: el libro de Boris Lima que estamos analizando se encuentra como pre-figurado (o "esquematizado") —en lo fundamental— en un artículo que Mojica escribiera en Hoy hace ya un lustro (5). Quien confronta detenidamente ambos trabajos —como lo hemos hecho ni otros—, podrá apreciar esta "coincidencia". Y decimos coincidencia porque no contamos con los elementos de juicio necesarios como para ir más allá; sobre todo, como para demostrar que Lima y Mojica comparten hoy sus puntos de vista.

Sin embargo, hay algo que sí podemos afirmar: tanto Lima como Mojica demuestran su *sincera preocupación* por la suerte del Traba Social. Ambos, quieren —desde una orientación dialéctica— aportar positivamente a la reorientación de la profesión y a la legitimidad de la misma en el ámbito históricamente determinado de nuestra América latina. Esto es, en buena

hora, lo que hace que numerosos profesionales como ellos —desde posiciones parecidas o diferentes— contribuyan a "sacudir" el clima de *atonía* que muchas veces no invalida — modo alguno— que señalemos las *insuficiencias* de estos aportes. Sobre todo en lo que hace a ciertas afirmaciones demasiado tajantes, o imprecisas, o —en casos peores— incoherentes.. No está en nuestro ánimo, erigirnos en "dueños de la verdad"; pero sí, hacer frente al dogmatismo, al elitismo, a la falta de pluralismo, a la mediocridad —tanto teórica como práctica. En este sentido, pues, debe entenderse lo que hemos dicho del libro de Lima; lo cual, suponemos, puede dar lugar a un fructífero *diálogo* posterior donde se confronten posiciones (y no, donde se defiendan intereses sectarios).

REFERENCIAS

- 1) Esta es una cuestión que también hemos tocado en nuestro artículo. Aquí, también, la dejamos "abierta"; sobre todo, porque ella mera un tratamiento más detenido.
- 2) Cf. DIEGO PALMA, *La reconceptualización. Una búsqueda en América latina*. Buenos Aires, ECRO, 1977; pág. 120.
- 3) Para dilucidar esta cuestión, recomendamos el trabajo de FRANCISI LEAL B., *El método dialéctico de investigación social*. Universidad de Los Andes, Bogotá 1975. También, el de FERNANDO H. CARDOS "El método dialéctico en el análisis sociológico". En: *Pasado y Prsente*, Nº 7-8, pp. 174-186 (Córdoba, Argentina; 1964-65)...
- 4) Al respecto, véase E. W. BETH Y JEAN PIAGET, *Epistemología Mathématique et Psychologie*,. Presses Universitaires, París, 1961; pág. 249.
- 5) Cf. Juan Mojica M., "Hacia una metodología del Trabajo Social En: *Hoy en el Trabajo Social*, N" 23, pp. 7-18 (Buenos Aires, marzo 1972).

ARMANDO MARTÍNEZ Mendoza (Argentina), agosto de 1977.

INFORMACIONES

ELECCIONES EN A L A E S S

En la Asamblea General Ordinaria de la Asociación Latinoamericana de Escuelas de Servicio Social, entidad que congrega a más de doscientos centros de enseñanza superior de Servicio Social en todo el continente, realizada en Santiago de los Caballeros, República Dominicana, el 28 de julio del corriente año, fue elegida la nueva Comisión Directiva que, regirá los destinos de ALAESS durante el trieño agosto de 1977 a julio de 1980.

Fueron elegidos por mayoría de votos, los siguientes candidatos:



Presidente de ALAETS y del Consejo Directivo del CELATS

Presidente: Seno A. Cornely (Brasil) Vicepresidente: Elga Franco (Rep. Dom.)

> Melba Reyes (Honduras) Aldair B. Barthy (Brasil)

Suplentes: Noris Pérez (Venezuela)

Imelda García (El Salv) Dahlis de Pérez (Panamá)

Representante estudiantil: Osvaldo de Solís (Panamá) Suplente estudiantil: Mireya Sequeiros C. (Bol.)

Revisor de cuentas: Luis Bilbao (Ecuador)

Revisor de cuentas suplente: Marta Odio (Costa Rica)

La nueva Comisión Directiva fue convocada por la presidente saliente, Beatriz de la Vega (México) y realizó su primera reunión al día siguiente. Allí se decidió recoger información de las Facultades de Trabajo Social a fin de programar la actividad del trienio que se inicia.

Simultáneamente se realizaron elecciones para cubrir el Consejo Directivo del Centro Latinoamericano de Trabajo Social (CELATS).

Este Consejo, que también tendrá una duración trienal, se constituyó con las siguientes personas:

Presidente: Seno A. Cornely (Brasil)

Vicepresidente: Luis Araneda A. (Ecuador) Secretario: María Cecilia Tobón (Colombia)

Auditor: Marta López (México)

Miembros titulares: Rosario de Peters (Bolivia) Beatriz de la Vega (México) Juan Mojica

Martínez (Colombia)

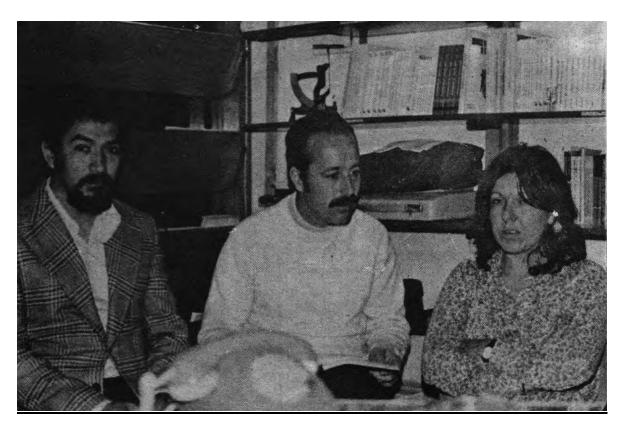
Miembros suplentes: Eddy Sánchez (Bolivia) Dahlis de Pérez (Panamá) Gilberto de la Rosa (Rep. Dominicana) Angel Castillo (Rep. Dominicana)

La Secretaría Ejecutiva de ALAESS pasará a funcionar, durante el trienio mencionado en la siguiente dirección: Rúa dos Andradas 1137, 8º piso, conjunto 811, teléfono (0512) 24.39.35 - (90.000), Porto Alegre (RS), Brasil.

Nuestras felicitaciones a todos los colegas electos; el deseo sincero de que puedan desarrollar una buena labor y la seguridad de que contarán con el apoyo de nuestras páginas; sea a través de la felicitación en los logros, sea a través de la crítica de buena fe en lo que consideremos errores.

EL CELATS VISITA A ECRO

Retribuyendo la visita que el pasado mes de julio hiciéramos al CELATS en Lima, pasaron por ECRO en Buenos Aires, en viaje de regreso a Lima desde Porto Alegre, la Coordinadora Académica del CELATS, Leila Lima Santos, el Director de Publicaciones del mismo, Manuel Manrique y el investigador T. S. Roberto Rodríguez. Si bien la visita fue corta — apenas estuvieron dos días—, en cambio fue fructífera en cuanto al trabajo realizado. Fueron analizados diversos aspectos relacionados con las publicaciones CELATS-ECRO, perspectivas futuras de las mismas y, fundamentalmente, se estrecharon vínculos a partir de un mayor acercamiento y clarificación mutua en tomo del quehacer del Trabajo Social en Latinoamérica.



Manuel Manrique, Luis Fernandez y Leila Lima Santos en el local de ECRO.

EL PRESIDENTE DE ALAETS VISITA BUENOS AIRES

El presidente de ALAETS, Dr. Seno Cornely, estuvo en Buenos Aires entre el 4 y el 7 de octubre pasado. Venía de (Lima (Perú), donde desarrolló tareas propias de su cargo en relación con el CELATS.

En Buenos Aires realizó diversas gestiones a nivel profesional y mantuvo varias entrevistas con funcionarios del gobierno nacional a fin de brindar su apoyo a los esfuerzos de los Trabajadores Sociales por lograr la Ley del ejercicio profesional.

Antes de regresar al Brasil, previo paso por Montevideo, pudo concretar una reunión con la gente de ECRO. Se conversó sobre diversos aspectos de la profesión y sobre las futuras relaciones ECRO-CELATS.

Es importante destacar el hecho de esta gira del Dr. Cornely. Por primera vez un presidente de ALAETS asume la responsabilidad de analizar "in situ" la marcha del Trabajo Social en el continente, no limitándose a quedar como mero espectador de las inquietudes de la comunidad profesional.

La Asociación de Asistentes Sociales de la Provincia de Buenos Aires programó una serie de conferencias durante el mes de septiembre y octubre del corriente año realizadas en el salón de actos del Ministerio de Obras Públicas de la Provincia de Buenos Aires, en la calle 7 y 58, 9° piso, en La Plata.

Los días de reunión y el programa desarrollados son los siguientes:

2 y 9 de setiembre:

Exposición por un panel integrado por el doctor Eduardo Trezza, Juez de Menores de Morón, y su equipo de colaboradores sobre el tema "El menor y la familia: aspectos generales de su problemática".

16 de setiembre:

Area Minoridad. Panel integrado por expositores de la Dirección Provincial de protección al menor y a la familia y del Tribunal de Menores N⁹ 1 de Morón. 23 de setiembre:

Area Servicio Penitenciario y postpenitenciario. Panel integrado por expositores del Servicio Correccional de la Provincia de Buenos Aires y del Patronato de Liberados. 7 *de octubre:*

Area Promoción y Desarrollo Comunitarios. Panel de expositores del Ministerio de Bienestar Social, de la Municipalidad de La Plata, del SPAR y del Instituto de la Vivienda. *14 de octubre:*

Area Educación. Panel de expositores de la Dirección de Enseñanza diferenciada, de la Dirección de Psicología y Asistencia Social escolar, de Enseñanza Superior y de Escuelas de Servicio Social.

21 de octubre:

Area Salud. Panel de expositores de Hospitales Interzonales de Niños, y Neuropsiquiátrico.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

- *a) Universidad de Antioquía*, Vol. LI N⁹ 196, enero marzo 1976. Publicación de la Universidad de Antioquía, Medellín, República de Colombia.
- *b) Informativo CELATS* (Centro Latinoamericano de Trabajo Social). Año N⁹ 5, eneromarzo 1977. Lima, Perú.
- *c)* Informativo CELATS (Centro Latinoamericano de Trabajo Social), Año II N⁹ 6, abriljunio 1977. Lima, Perú.
- d) Educación Popular Para el Desarrollo, publicación del Instituto de Investigación Cultural Para Educación Popular (INDICEP), Año Vil, Vol. 10, Oruro, Bolivia 1976.
- *e)* Debates Sociales, Nº 24, mayo de 1977. Publicación semestral editada por el Centro Brasilero de Cooperación e Intercambio de Servicio Social CBCISS. Río de Janeiro, RJ, Brasil.
- f) Revista de Trabajo Social Nº 1, publicada por los responsables del: "Proyecto de Capacitación Continuada del Ecuador", que auspicia el Centro Latinoamericano de Trabajo Social (CELATS). Quito, Ecuador.
- g) Acción Crítica Nº 2, publicación semestral del CELATS, julio de 1977. Lima, Perú.
- h) Política Social del Estado: Proceso Histórico Peruano y Trabajo Social, por Walter Tech y Boris Lima. Se trata del Tomó II de una Investigación sobre el "Marco Institucional en que opera el Trabajador Spcial, que ha sido publicada por el CELATS como Nº 8 de su serie "Cuadernos".
- *i) Política de Asistencia Social*, por Lady Fonseca y Boris Lima. Tomo III de la investigación antes mencionada. Cuaderno N⁹ 9 del CELATS.
- j) Política Social del Estado. La Seguridad Social en el Perú, por Walter Tech. Tomo IV de la Investigación "Marco Institucional en que opera el Trabajador Social". Cuaderno Nº 10 del CELATS.

ERES TU.....

(Semblanza de la Trabajadora Social)

Sembrando vas amor en tu camino en el diario laborar de tu misión; amar, perdonar, comprender es tu destino es el emblema de tu profesión.

Tu palabra sutil y delicada, tu humanismo en el campo de la acción; incomprendida tantas veces, tantas otras lastimada el desaliento no pudo matar tu corazón.

Tu reclamo pidiendo más justicia para tus hermanos que viven oprimidos que todo les falta, tremenda la injusticia, s emejan muertos en el mundo de los vivos.

No desmayes, no, apóstol de la vida; no desmayes, no, soldado en tu batalla; si en el fragor sangró tremenda herida prosigue con fe la senda amada.

> VIRGINIA RIVERA DE LA TORRE Jefe de Trabajo Social del Hospital "Pablo Arturo Suárez"

Quito, Abril 11 de 1977

DIA DEL TRABAJADOR SOCIAL ECUATORIANO

PARA ADQUIRIR ESTA PUBLICACION

Dirígase personalmente al representante más próximo a su domicilio o, si no lo hubiera a su localidad o país, directamente por correo a Editorial-Librería ECRO S.R.L., Lavalle 2327 - Loe. 5, 1052 - Capital Federal. (República Argentina).

Subscripción por 4 números \$5.600,—

Para el exterior U\$S 8,-

Ejemplar suelto \$1.400,—

Para el exterior U\$S 2-

Los precios anteriores incluyen los gastos de franqueo vía "superficie" (terrestre o marítima). Las tarifas actuales de correo impiden la realización de derechos por "vía aérea" ya que los gastos de franqueo por este medio resultan más elevados que el precio de costo de la publicación.

NOTA: Las suscripciones se realizan exclusivamente a partir del último número aparecido o del próximo a aparecer (a elección del interesado) al momento de recibirse la solicitud y el importe correspondiente.

ENVIOS DE DINERO: Deben realizarse exclusivamente por GIRO (postal o bancario) a orden de Editorial-Librería ECRO S.R.L.

INDUSTRIA' ARGENTINA

FIN DEL NUMERO 34 DE LA REVISTA HOY... ULTIMO APARECIDO

UN CIERRE A PUNTA DE PICANAS, PALOS, CACHIPORRAS Y METRALLETAS:

En enero de 1965 salía el numero 1; ahora diciembre de 1977 salió el ultimo número 34. este es el final de un ciclo de 12 años para la revista y para ECRO como editora de unos 30 libros. Seguidamente damos a conocer la lista de existentes, faltando los agotados.

Antes la dictadura había asesinado a Luis M. Früm, al rector de la U. de S. Luis y a cientos de estudiantes de T.S.; había cerrado los centro de formación mas progresistas cesanteando a todo el personal docente sin posibilidad de defensa; había prohibido la circulación por el Correo Argentino de todos los libros y revistas de ECRO; Juan Barreix se había autoexiliado con su familia por seguridad como cientos de colegas.

Y el administrador de ECRO; NO T.S. que se ganaba unos muy pocos pesos, fue citado a las oficinas de la aduana; allí fue detenido y llevado a la terrible Escuela Mecánica de la Armada donde, durante tres días y tres noches, fue interrogado, golpeado, torturado, vejado...hasta descubrir que solo cumplía órdenes sin intervenir para nada en la línea conceptual de ECRO. Fue cuando un superior del ejercito le hizo saber del error, que eran "daños colaterales y debía mantener la boca cerrada"...ya que "estamos en guerra"...

Le pedimos que tomara un avión de inmediato y viniera a Mendoza.

Bajo del avión con un gran gorro sobre su hinchadísima cabeza, con unos enormes lentes negros que le cubrían la hinchazón y moretones de sus ojos y cara. Llegados a la casa pido se saque la ropa y veo algo difícil de describir: un cuerpo humano lleno de horribles moretones negro-azulados por todo el cuerpo (pecho y espalda, hombros, brazos, piernas...)

Le saco fotos. Le escribo una larga carta a Juan Barreix anunciando el CIERRE DE ECRO, pongo aquello en un sobre y se la envío.

Ese señor se llamaba Alberto Azzolini, un ex sacerdote católico, excelente organista apasionado por la música clásica y las largas noches de anécdotas, reflexiones, comentarios, historias...todo matizado con un buen queso, pan y vino que a veces finalizaba con una ginebra.

TITULOS EN EXISTENCIA:

Serie "TEMAS DE TRABAJO SOCIAL"

K *Faleirot:* TRABAJO SOCIAL: IDEOLOGIA Y METODO 3ra. edición) 1976, 160 págs. Uno de los más serios aportes para el análisis crítico del Servicio Social y las perspectivas y desafíos del futuro inmediato del Trabajo Social, en los planos ideológico, teórico y práctico-metodológico.

H. *Becerra:* ELEMENTOS BASICOS PARA EL TRABAJO SOCIAL PSIQUIATRICO (2da. edición) 1977, 148 págs.

Imprescindible para los Trabajadores Sociales que se desempeñan en S.S. Psiquiátrico y para los estudiosos de esta disciplina. Agil y profundo, trata al enfermo mental en un contexto y a la terapia a través de un equipo interdisciplinario.

M. Gallardo: LA PRAXIS DEL TRABAJO SOCIAL EN UNA DIRECCION CIENTIFICA 3ra. edición) 1976, 128 págs.

El aporte más valioso actualmente en circulación referido al uso del nuevo instrumental de campo (recolección y sistematización de datos), acorde con las perspectivas metodológicas más avanzadas.

E. Ander-Egg: HACIA UNA METODOLOGIA DEL TRABAJO SOCIAL, 1976, 200 págs. Una de las temáticas más solicitadas. Un esfuerzo claro y didáctico tendiente *a* la búsqueda de pasos y caminos de operatividad, programación, control y evaluación.

B. Son Tumil: ¡ESCUCHA... TRABAJADOR SOCIAL!, 1974, 128 págs.

Un vibrante alegato hecho por un trabajador social indio, comprometido racial y culturalmente, con el pasado, presente y futuro de su pueblo, mostrando las falencias de una envanecida ciencia occidental, incapaz de interpretar la realidad indoamericana.

Serie "CUADERNOS DE TRABAJO SOCIAL"

A. Moffatt: PSICOTERAPIA DEL OPRIMIDO 3ra. edición) 1975, 288 págs. Una propuesta de Psiquiatría Popular, elaborada a partir de una experiencia de base: la Comunidad Popular "Peña Carlos Gardel" desarrollada en el Hospital Neuropsiquiátrico Dr. Borda, de Buenos Aires.

M. Zabaia: METODO SIN METODOLOGIA. HOMBRE, TRANSFORMACION, CIENCIA, 1974, 185 págs.

Resultado de muy serias y prolongadas experiencias. El más actualizado tratado del Método de Trabajo Social, acorde a las perspectivas más avanzadas de la disciplina a nivel latinoamericano.

E. Ander-Egg: EL TRABAJO SOCIAL COMO ACCION LIBERADORA (2da. edición) 1976, 260 págs.

Una exposición completa de las diversas formas de acción social en sus manifestaciones actuales y un análisis detallado de las mismas en su realidad concreta.

E. Ander-Egg, A. Parisi, L. Fernández, E. Cassineri y J. Barreix: DEL AJUSTE A LA TRANSFORMACION: Apuntes para una HISTORIA DEL TRABAJO SOCIAL, 1975, 448 págs.

Llenando la carencia bibliográfica más sentida en el ámbito del Trabajo Social. Los antecedentes, comienzos e institucionalización del Servicio Social en Latinoamérica. Congresos, Seminarios, Jornadas, etc., del Servicio Social. Un libro imprescindible.

E. Ander-Egg: DICCIONARIO DE TRABAJO SOCIAL, 1974 288 págs.

Primera obra seria de la especialidad en castellano. 986 términos y conceptos de uso corriente en Trabajo Social propios de esta disciplina y los provenientes del espectro de las Ciencias Sociales, definidos y explicados con amplitud, desde una perspectiva totalmente actualizada.

E. Ander-Egg: EL MUNDO EN QUE VIVIMOS (9na. edición) 1975, 384 págs. Doloroso, crudo, cruel, pero cierto. Una vista panorámica del mundo que actualmente vivimos. Un corte transversal de la realidad social actual en nuestro planeta, en todos sus niveles.

E. Di Cario: EL TRABAJO SOCIAL: TEORIA-METODOLOGIA-INVESTIGACION, 1976, 304 págs.

Este tomo está compuesto por los tres libros anteriores del autor, ampliados y actualizados, a saber: "Perspectivas en la Conducción de Grupos", "Necesidades Básicas y Cambio Social" y "Una investigación sobre Orientación de Grupos".

Seno A. Cornely: PLANEAMIENTO Y PARTICIPACION COMUNITARIA. El decantamiento a lo largo de varios lustros de las ideas de un profesional serio y consiente, que maduró su temática preferida.

Serie "ISI"

H. Kruse: INTRODUCCION A LA TEORIA CIENTIFICA DEL SERVICIO SOCIAL, 3ra. edición) 1976, 168 págs.

Un análisis lúcido y clarificador de las diversas corrientes del pensamiento científico, sirve de marco de referencia a una muy completa reseña de las diversas líneas intervinientes en el proceso de reconceptualización del Trabajo Social Latinoamericano.

Sánchez y Sheriff: SUPERVISION EN TRABAJO SOCIAL (2da. edición) 1976, 160págs. Nacido de la práctica docente de sus autores, se convierte en indispensable instrumento de consulta para profesores, estudiantes y egresados.

Varios: Compendio sobre METODOLOGIA PARA EL TRABAJO SOCIAL (2da. edición) 1976, 224 págs.

Trabajadores Sociales de distintos países de Latinoamérica abordan el tema desde su perspectiva con seriedad y profundidad.

Varios: Compendio sobre REESTRUCTURACION DE LA CARRERA DE TRABAJO SOCIAL, 1973, 104 págs.

Una visión panorámica de tres países distintos que plantean su experiencia de trabajo en torno al tema de la formación.

Serie "C.E.L.A.T.S"

M. Giménez, R. Rodríguez y J. Valenzuela: TRABAJO SOCIAL CON CAMPESINOS, 1976, 192 págs.

Es el primer libro de la especialidad, referido al campesinado y al medio rural, como ámbito de aplicación del Trabajo Social. A partir de experiencias prácticas se infirieron líneas teóricas y fundamentos metodológicos.

Di. *Palma:* LA RECONCEPTUALIZACION. Una búsqueda en América Latina. 1977, 136 págs.

El resultado de una investigación hecha sobre la base de trece cursos y seminarios continentales realizados en América Latina entre 1969 y 1973.

Serie: "APUNTES DE TRABAJO SOCIAL"

E. Ander-Egg: FORMACION PARA EL TRABAJO SOCIAL, 1975, 160 págs. Una guía e incentivo para promover los cambios necesarios en el ámbito de las Escuelas: programas, pensum de estudios, métodos didácticos, tipos de práctica, etc.

A. Flores: EL METODO DE LA ACCION Y LA ACCION DEL METODO, 1976, 96 págs.

Un desarrollo especialmente elaborado para docentes y alumnos, con fines altamente pedagógicos; un programa introductorio a la problemática metodológica y a la metodología para la acción científica (praxis) del Trabajo Social.

M. Zabala: ORGANIZACION TEORICA DE LA CIENCIA HUMANA (2da. edición) 1977, 160 págs.

El camino del cientista social hacia la unidad de la ciencia. El Trabajo Social como única disciplina que da posibilidades de hacer ciencia humana real.

R. Becerra: TRABAJO SOCIAL EN DROGADICCION, 1977. Otro tema de imprescindible importancia para los Trabajadores Sociales que se desempeñan en Servicio Social Psiquiátrico. Otro tema especializado e inteligente de la autora.

"FUERA DE SERIE"

L. Weinstein: SALUD MENTAL Y PROCESO DE CAMBIO, 1975, 192 págs.
La acción sobre el campo de la salud como un todo interdependiente, inseparablemente integrado al Trabajo Social propiamente dicho, en su tarea comunitaria e institucional.
J. Drucaroff: SIGLO XX FIN DE PREHISTORIA, 1976, 376 págs.
Para adquirir una "conciencia de contemporaneidad" que permita actuar orientadamente, con criterio científico y profundo, en el panorama que el mundo concreto ofrece como campo de acción.

J. Drucaroff: EL PIANO DE ALTA ESCUELA, 1976, 192 págs. El desarrollo y aplicación sistematizada de modernos procesos y técnicas pedagógicas, aplicadas al campo de la técnica pianística.

Serie "ANALES DE HOY EN EL TRABAJO SOCIAL".

Un proceso de decantamiento crítico a través de un largo período de tiempo. Los artículos - agrupados por temas- de los números agotados de nuestra revista "HOY EN EL TRABAJO SOCIAL".

Tomo I: CAMBIO SOCIAL Y TRABAJO SOCIAL.

Tomo II: TRABAJO SOCIAL CON GRUPOS

Tomo III: TRABAJO SOCIAL DE COMUNIDAD.

Tomo IV: EL TRABAJO SOCIAL: SU FILOSOFIA, SU TEORIA. Tomo V: LA FORMACION DE TRABAJADORES SOCIALES

Tomo VI: EL TRABAJO SOCIAL: APROXIMACIONES METODOLOGICAS.

Tomo VII: MARGINALIDAD Y TRABAJO SOCIAL.
Tomo VIII: CONCIENTIZACION Y TRABAJO SOCIAL.

DE LA REVISTA "HOY EN EL TRABAJO SOCIAL"