

ESTUDIO

EL TRABAJADOR SOCIAL COMO ACTOR Y SUJETO¹

Ricardo Zúñiga²

Los términos de actor y sujeto han adquirido una popularidad que justifica el preguntarse qué sentido comunican, dada su larga historia en las ciencias sociales, tal como han sido utilizados en trabajo social. Luego de analizar críticamente la herencia teórica recibida, que liga ambos conceptos a opciones conceptuales de tipo individualista y funcionalista, el presente artículo se pregunta sobre los costos que tiene este modo de mirar la realidad social, que deja al trabajador social fuera de su propio análisis de la acción. Después de revisar algunas utilidades actuales de los términos, sobre todo en las corrientes de pensamiento relacionadas al análisis de Touraine, se subrayan las posibilidades de acción para el trabajo social, que incluyen el repensar el terreno de la acción social, como la tensión entre un sujeto que es libertad y formas de sociedad que, en nombre de la razón, tratan de privarlo de su espacio de libertad crítica. Junto a ello se enfatiza la necesidad de un análisis más profundo del rol del trabajador social como elemento activo, eficaz y responsable de su propio actuar.

Dada la importancia central que tiene para el trabajo social el pensar a los individuos en términos de sujetos y actores, no está demás hacer una nota teórica, para situar contextualmente algunos conceptos, las connotaciones que han vehiculado, las concepciones que los alimentan, y también las consecuencias que tienen para definir tanto al trabajo social como a los que en ello trabajan. Mi punto de partida es una preocupación personal, derivada de experiencias de formación. Parecería que hablar de

sujetos y de actores sin aclarar los términos es fuente de confusiones, porque ambos tienen una larga historia de connotaciones que son reflejos de tradiciones teóricas inapropiadas para situar el mundo del trabajo social. Si "sujeto" hace pensar en "subjetivo", en algo psicológico, mundo interno, opuesto a un mundo "real", "objetivo"; si "actor" parece ser un concepto teatral, una sociología a la Goffman, o si se piensa que para ser actor basta con funcionar en un sistema social como ciudadano o

1. Este artículo fué presentado con el título original: "Haciendo emerger actores y sujetos. El Trabajador Social como actor y sujeto"

2. Psicólogo Social, Profesor Titular Escuela de Servicio Social, Universidad de Montreal, Canadá. Su trabajo más reciente incluye dos libros sobre el sentido y la estructura de la evaluación en la acción social, y artículos sobre la formación en trabajo social, la autonomía, la dinámica de la justificación de convicciones, y el aprendizaje experiencial en la formación y en la práctica profesional.

como funcionario, o como militante en un anti-sistema, es difícil entender el trabajo social en estos términos.

Como camino concreto, quisiera proponer uno en cuatro etapas : comenzar recordando algunos rasgos de la herencia teórica, sobre todo los que se refieren a individuo y sociedad ; identificar algunas consecuencias prácticas de las teorías antes expuestas : los costos de perspectivas que "fijan la mirada en el otro", y olvidan analizar concretamente la relación entre el profesional y aquellos con quienes trabaja ; volver a los conceptos de sujeto y actor, tratando de mirarlos de modo diferente, y, por último, identificar las posibilidades que ofrece esta nueva óptica para situar la contribución del trabajo social. He utilizado una abundancia de citas que me parecen útiles, que dicen lo que yo no sabría decir mejor, y que pueden ser difíciles de ubicar o de traducir. He utilizado el masculino para hablar de realidades que bien sé afectan a ambos sexos, y muchas en las que las mujeres son mayoritarias : mi única disculpa es mi sumisión a la gramática tradicional.

CUANDO LA ACCION SOCIAL PIENSA EN TERMINOS DE INDIVIDUO Y SOCIEDAD

La mirada de la psicología social clásica

Nuestra cultura está empapada de un dilema con raíces milenarias : la contradicción entre las realidades colectivas (Imperio, Cristiandad, Humanidad, Sociedad, Iglesia, Nación, Clase Social) y la realidad de la persona como agente moral, libre y por lo tanto autónomo (fuente de decisiones éticas, de una responsabilidad y de un estilo personal, de una idiosincrasia, con principios de coherencia para sí mismo). En sus expresiones más filosóficas, es el escándalo racional de la coexistencia de lo Uno y lo Múltiple, de la Omnipotencia Divina con la Libertad Humana, de la mirada ontológica y la mirada ética; en sus expresiones más científicas, es el dilema de "lo social" v/s "lo individual".

El dilema, tal como se plantea muchas veces en las ciencias sociales, parece insoluble ; pero también tiene caras "dialogales", más sutiles. La realidad de la sintomatología puede resumirse en una constatación empírica: tal vez no hay universidad que haya logrado fusionar o siquiera acercar las escuelas de psicología y de sociología. Daría la impresión que son dos modos alternativos, incompatibles de ver la realidad humana. La "psicología social" quedó como un proyecto frustrado de síntesis, situada incómodamente como campo intersticial. La gente ve unidad colectiva, y la llama clase, grupo, comunidad, localidad o nación, o ve múltiples unidades individuales, y las llama personas. En los debates intelectuales, los términos de "psicologizante" y "sociologizante", más que llamar a un esfuerzo de síntesis, son acusaciones recíprocas de unilateralidad.

El individualismo económico-político ha dominado la psicología social norteamericana, que ha universalizado una visión bastante discutible de la persona.

La concepción occidental de la persona insiste en definirla como un universo de motivos y cogniciones más o menos integrado, único y bien delimitado, un centro dinámico de conciencia, de emoción, de juicio y de acción, organizado como una totalidad integrada, que se plantea en contraste con otras totalidades semejantes y con un telón de fondo social y natural. *Esta concepción, por indiscutible que nos parezca, es una visión que, en el contexto de las culturas existentes, aparece como bastante peculiar* (Geertz, citado en Sampson, 1989, p. 1)

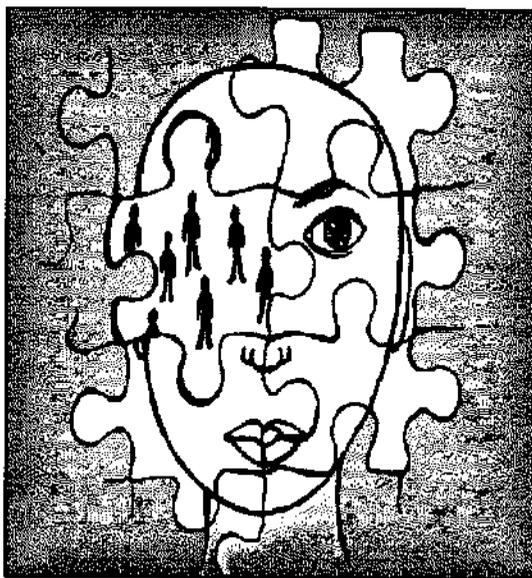
Es importante subrayar las afirmaciones implícitas que este texto critica. El concepto de persona es visto como una realidad enmarcada, contenida por fronteras que la separan de un mundo "exterior", que sugieren que uno vive "dentro de sí mismo", allí adentro, "donde uno es realmente uno mismo". La dinámica que anima a la persona, que la hace actuar, que la "motiva" aparece como puramente intrínseca, una "fuerza vital" interna al individuo. La persona estaría así organizada con una estructuración propia, que es interior a ella y que busca el expresarse desde dentro hacia afuera, hacia un "entorno", un "otro", una "sociedad" que le son exteriores. La dinámica fundamental de la realización personal es así, una lucha contra lo que le es "exterior", que son

sus entornos sociales y naturales –“el sistema” y “los recursos”–. Resabios del monasticismo de Tomás de Kempis, “cada vez que fui entre los hombres, volví menos hombre”; la receta para ser persona parecería ser únicamente la del individuo como entidad moral, algo organizado internamente para separarse y distinguirse de los otros, no dejándose “invadir” por los otros. Según esta visión, se llega a ser persona definiéndose como fuera de lo social: lo

que yo soy, que es sólo mío, porque yo lo quise así, porque “así soy yo”. Este es un concepto de autonomía en que me reconozco persona sólo en lo que me hace diferente de los otros, en lo que me separa de los otros, no en lo que me une a ellos, lo que me identifica con otros.

Esta psicología social clásica es fundamentalmente una psicología, y una psicología del individuo en un entorno, que es social, pero que está entorno, fuera. Es contra esta comprensión implícita que se concretiza una concepción diferente que, como crítica constructivista, combate la ideologización individualista que pasaba por ciencia abstracta. Sampson (1989) subraya cómo “la resistencia de la psicología norteamericana para cuestionar sus presupuestos a la luz de estas críticas devastadoras es simplemente asombrosa” (p. 2). No es menos “asombrosa” la dificultad que encontrará la crítica de lo que parece la “ciencia oficial” sobre la relación de la persona a la sociedad que expresa: la persona con su identidad “adentro”, la sociedad buscando el infiltrarla desde “afuera”. La formulación alternativa es una que tal vez sea desesperantemente ambigua para los positivistas, pero que se impone como una crítica a la ingenuidad del planteamiento individualista clásico:

La realidad de la persona no puede ser comprendida simplemente a partir de una de sus polaridades: ni del polo del individualismo extremo, en el cual el individuo aparentemente autónomo es la realidad ontológica fundamental, el principio motor absoluto, ni del polo del colectivismo mecánico, para el cual el individuo no es más que una copia mecánica



del orden social subyacente.

Hay una interpenetración esencialmente dialéctica de sujeto y objeto en la cual ninguno de los dos tiene una primacía absoluta. Debemos volver a enfocar nuestro modo de comprender para poder ver lo que Giddens llama “la calidad de la estructuración” en la descripción de la relación entre persona y sociedad. La persona es el producto de la mediación societal, pero también es en su actuar una fuente de reproducción

o de transformación de esa sociedad. Las personas pueden transformarse, transformando las estructuras que las han formado (Sampson, 1989, p. 6).

Esta crítica exige también una revisión radical de la comprensión habitual de la identidad psicosocial:

Lejos está esta visión del hombre auto –o “intradirigido”– de Riesman, lejos está de la visión de la naturaleza social de Maslow, y de la visión abstracta de la identidad de Erikson; lejos está también de las definiciones de “autonomía” que la hacen sinónimo de “autosuficiencia”, en el sentido de no requerir ayuda estatal. Esa noción de identidad que subordina las inserciones en un tipo de sociedad, en un momento histórico, en una clase social y en un sexo es la identidad-tipo de una burguesía capitalista avanzada, masculina, para la cual la definición personal depende mucho más fundamentalmente de elecciones personales que de determinaciones sociales. Es un universo en el que la persona –habitualmente “él”, como subrayan los (y las) críticos/críticas feministas– puede elegir, tiene alternativas en cuanto a su trabajo, a su sistema de relaciones, en cuanto a las formas concretas de expresión de sus deseos y de sus tendencias. El problema central se define en elegir entre opciones, no en un definirse por determinaciones, por límites a la capacidad de escoger (Slugosky y Ginsburg, 1989).

Tal modelo de identidad “cerrada”, autosuficiente, centrada en un desarrollo personal sin referentes, adquiere una coloración ahistórica, universalista, no por negar la contextualización social y cultural, sino por subordinarla a un principio integrador immanente, anclado en una dinámica que es una psicodinámica. El concepto de identidad se transforma así en un universal biológico, como el

esquema de la maduración intelectual o el del crecimiento corporal. Es ésta la concepción que muchos autores actuales critican (ver Dubet, 1995, 1994 ; Touraine, 1995 ; Slugosky, 1989 ; Guibert-Sledzieski et al., 1988 ; Heller et al., 1986).

Volviendo a Sampson, quisiera subrayar con él cuatro notas que pueden evitar la doble confusión de confundir sujeto con individuo y actor con sociedad, que no son sinónimos.

Primero, "persona" y "sociedad" dicen dos órdenes de totalidad significativa, dos modos de entender la misma cosa, no dos cosas. No hay una relación "individuo-sociedad"—si se va a comprenderlos como interlocutores— externos el uno al otro. El dominio de la individualidad produce la "robinsonada" de la que se burlaba Marx, y que sigue siendo válida: no es posible imaginar la individualidad como el ser persona sin sociedad. Ese Robinson Crusoe, al parecer "solo", era quien era por su bagaje material (cuchillo, fusil, calendario y brújula), pero sobre todo por su bagaje cultural: un anglicano confiado en su Biblia, un marinero de la Marina Real de Su Majestad, un miembro del Imperio Británico, que sabe comportarse con Viernes: tranquilizarlo, enseñarlo, y hacerlo su dependiente. En esta crítica irónica, el modelo romántico del "perfecto individuo" es desenmascarado como inválido, porque introduce de contrabando todos los beneficios de las inserciones sociales que no quiere reconocer. Este modelo sigue sobreviviendo como una propaganda anticipada del perfecto héroe contemporáneo: el "self-made man" norteamericano, el empresario, el "ejecutivo", que no debe nada a nadie, que no necesita nada más que su libertad y la disminución de controles externos (estatales) de su libre empresa.

El dominio de la socialización produce el mito alternativo. Igualmente inválido es el mito de la "sociedad-hormiguero", basado en la perfecta socialización, que sólo concibe la "normalidad" como perfecta integración, y que envía a las categorías de "desviación", de "patología", de "desadaptación", de "minusvalía" y de "deficiencia", de delincuencia o de locura todo lo que revelaría discrepancia o disonancia. En esta lógica, la persona sólo sería producto social, resultado de la reproducción social mecánica, personalizada en diferencias o en variaciones insignificantes.

Segundo, también es un pensamiento por analogía defectuosa el oponer individuo y sociedad en términos de creer que el primero sería más "real"—el argumento mercantilista/psicologista, y la segunda, más "significativa"— el argumento más sociologizante. Ello implica dos confusiones. Confundir, como lo puede hacer una perspectiva psicologizante, la persona con el individuo, adjudicando a éste una mayor realidad que a lo social: el individuo sería más "real" que la sociedad, porque sería más "cosa", visible, concreta... es real lo que se ve. Habría que recordar que lo que se ve son los cuerpos, no las personas, que son tan "invisibles" como las realidades sociales: ambas necesitan de una lectura interpretativa para emerger como objetos de reflexión. La confusión paralela sería identificar lo social, lo colectivo, con "la sociedad", y entender ésta como una afirmación de mayor significación. La sociedad sería más "significativa", porque más "oficial", más reconocida. La sociedad sería la encarnación de lo social así como una organización formal sería más "real" que un movimiento social, que un grupo, porque la organización es más visible en sus reglamentos, sus organigramas, sus planillas de sueldos...

Tercero, y como corolario de ambos, si se establece una relación entre lo personal y lo colectivo, ella deberá prescindir de los mitos espaciales: que sea lo que está "dentro" y lo que está "fuera". Ni la persona es "parte" de la "sociedad", comprensible sólo como una fracción de totalidad, ni la sociedad es un "conglomerado" de personas, una colección de individuos. Habría que insistir: dos órdenes de totalidad significativa no pueden situarse en un modelo único, si éste está derivado de uno de los dos.

Cuarto, y lo que tal vez sea la dinámica fundamental de la discusión, ambos órdenes de totalidad significativa contienen dinámicas internas que son dialécticas, distendidas por fuerzas opuestas. Tanto el concepto de persona como el de sociedad son conceptos en tensión entre dos fuerzas: una, que los invita a "cerrarse", y otra, que los invita a "abrirse". La de "cerrarse" es la dinámica de estabilidad y de afirmación, dinámica que podríamos llamar "centrípeta": los conceptos de individuo y de sociedad afirman que ambos son "algo", aunque este algo sea sólo un objeto de razón. La

persona afirma: "yo soy yo, no otro"; la sociedad afirma: "nuestro colectivo es algo real, que tiene que mantenerse como un todo, ordenado, con reglas respetadas por sus miembros -y que le permitan afirmarse y defenderse de otras sociedades-". La otra, la de "abrirse", es la dinámica de la relación, de la apertura, de trascendencia, que podríamos llamar "centrífuga". En los conceptos de persona y de comunidad, ella habla de empatía, de solidaridad, de participación, de comunión, de militancia. En el sentido opuesto a la primera, ella "arriesga" la protección que le ofrecen los límites por la potencialidad de enriquecimiento de la "apertura".

La mirada psicosocial de la sociología clásica

Al confrontar la posmodernidad como cambio radical, la sociología contemporánea ha tenido que comprender un mundo que pone en jaque una identificación de "modernidad = racionalización" tal como la entrevieron los precursores. Para ellos, la racionalidad era la promesa de la liberación del dogma, del pensamiento prisionero de creencias: era una liberación social, que prometía "Orden y Progreso", el lema comtiano. En mayor o menor grado, la consolidación parsoniana es el mito constituyente de esta visión: un modelo "natural", una sociedad que es un organismo, una unidad viviente, homeostática, adaptable a mundos externos pero sin perder su identidad, un sistema de acción social, y un sistema que es simultánea e inseparablemente integrador, productivo e incorporador de nuevos miembros por la socialización. En ella, la acción es acción sistémica, es "la sociedad" viviente, inteligente, flexible -pero que debe defender su supervivencia asegurando la integración de sus nuevos miembros, defendiendo el orden colectivo por encima de la libertad de sus partes- los individuos que la forman. La defensa del orden común es la defensa del Bien Común, y éste va con mayúsculas, porque es el orden de una unidad concreta, la Nación, la Iglesia, que defiende su continuidad y su cohesión.

La sociología llega al Trabajo Social en el auge del funcionalismo parsoniano y de la ideología desarrollista e integra -en algunos países y sectores-

una concepción marxista fundamentalmente estructural, centrada en la construcción revolucionaria de un nuevo orden, una nueva sociedad que será un nuevo sistema. El discurso sobre "las estructuras", las "condiciones objetivas", la "infraestructura" parece oponer un orden alternativo al orden establecido... a un orden único, al "sistema", que debe ser reemplazado por otro sistema, otro orden; que "la tortilla se vuelva" puede hacer olvidar que se sigue pensando en términos de una tortilla, una unidad indiscutible, una realidad dada -llámesela "sociedad" o "nación"-, dentro de la que las personas tienen como misión primera la de integrarse a un proyecto común.

Las psicologías sociales que derivan de esta visión no son necesariamente totalitarias. Las hay restrictivas, ciertamente, a pesar de sus discursos libertarios: pensemos en la "libertad" que ofrecen la publicidad, los planes de desarrollo que los organismos internacionales están dispuestos a aprobar, los proyectos que los organismos estatales de financiamiento están dispuestos a costear. Las hay más abiertas, como las que la psico-sociología (nótese el cambio de énfasis) de raíces europeas ha desarrollado en sus estudios sobre las representaciones sociales, sobre la construcción social de la realidad y sobre la dominación y la violencia simbólica. Lo que tienen en común es enfatizar la fuente de socialización, las fuerzas que buscan incorporar el individuo a colectivos de obediencia o de significación.

La psicología social clásica, psicológica en su disciplina e individualista en su ideología, así como muchas corrientes sociológicas, dejan a la concepción de una acción social sumida en un dilema, elegir entre individuos egocéntricos o agentes de sistemas:

Es común, en el análisis del Trabajo Social, considerar solamente los actores presentes y sus respectivas estrategias individuales. Este tipo de consideraciones parte de las intencionalidades de cada actor, que buscaría el máximo de ventajas por el mínimo de incertidumbres en sus relaciones. Los profesionales serían actores desinteresados, altruistas, en la perspectiva funcionalista, o simples ejecutores de una forma de análisis institucional [...] Por otro lado están los que niegan la existencia misma de los actores independientes, de sujetos, pasándose a considerar exclusivamente la estructura y los lugares allí ocupados. Los actores no serían más que meros soportes de esa estructura y los profesionales, las criaturas del desarrollo de las fuerzas productivas. Estas

criaturas no tendrían ninguna autonomía, ya que son simples desechos del modo de producción (Faleiros, 1983, p. 98)

LOS COSTOS DE MANTENER LA MIRADA FIJA EN EL OTRO

Antes de traer a colación perspectivas teóricas que definen un espacio más adecuado para la acción social, sobre todo para los actores que en ella trabajan, vale la pena mirar un poco los efectos prácticos de los enfoques teóricos precedentes.

El Trabajo Social, el Servicio Social, se ha comprendido siempre a sí mismo como una actividad profesional definida por el estar al servicio del otro. Su mirada está dirigida al otro, a los problemas que le limitan y le empobrecen la vida, y a la tarea en perspectiva, que es la de actuar en los problemas sociales y las situaciones problemáticas de vida de sectores, de grupos o de personas, para cambiarlas. Los problemas y las personas afectadas acaparan totalmente su atención, y ocupan casi todo el campo de reflexión de la profesión. Ser trabajador social es estar al servicio del otro y con la mirada fija en él.

Esta mirada tiene raíces diversas. Altruismo religioso, doctrinas políticas estructuralistas, formación científica positivista, todas tienen una melodía común: mira al otro, miralo "objetivamente", quédate fuera de la ecuación. Frente a las necesidades de ese otro, llámese pobre, necesitado, limitado u oprimido, el trabajador social siente una cierta reticencia moral y metodológica a pensar en sí mismo, como subjetividad y como actor social. Altruismo, servicio, objetividad científica: distintas miradas con una nota común —una invitación a una mirada hacia el otro, hacia afuera—. Mirada empática, solidaria, implicada, militante; pero externa. Lo que queda opacado es que la mirada y que la acción deban realizarse a través de una diferencia, y dificulta el integrar a la conciencia de la acción compartida el que, como profesionales, se está del lado de los recursos, de los medios de acción societales, de la comprensión moldeada y desarrollada en una formación universitaria, mirando hacia el lado de las carencias, las pobrezas, las alienaciones; mirando al otro desde un punto de vista que lleva la firma de un

actor social y de un sujeto, aún si la acción se realiza en un espacio social que incluye a ambos.

Una actividad profesional que se vive como servicio al otro, puede mirar con una mirada acaparada por el otro. Mirada altruista, solidaria, pero que puede dejar en la sombra una relación social, que es la que funda la acción del trabajo en lo social. Los costos parecen ser principalmente de dos tipos: una limitación en el estudio de la eficacia de la acción profesional, y una dificultad que le está ligada, la de describir al trabajador como actor y como sujeto en su acción profesional.

El desenfoque de la relación eficaz

Por una parte, esta concepción del servicio es un modelo limitado del vínculo social, que puede afectar la comprensión de otros vínculos. Como dicen los franceses, hay todo un mundo de diferencia entre trabajar *para* el otro, trabajar *con* el otro, y trabajar *en* un caso; y poco se avanza con olvidarlo, con ocultarlo en un discurso que insiste en la transparencia, la invisibilidad, y que niega la acción real del agente. Un antropólogo brasileño puede ayudarnos a visualizar el problema de negar la eficacia de la acción profesional, con lo que ella puede implicar de manipulación irreflexiva y de obviar la impronta del actor en la relación que controla, que orienta o facilita:

Creo firmemente que la relación técnico-campesino tiende a INCULCAR en los segundos, ideas, valores y actitudes que son centrales para las representaciones del mundo y del funcionamiento social de los primeros.

El hecho que utilice el término inculcación es porque quiero destacar con firmeza el rechazo a formas ideológicas que en sus reiterados recursos al diálogo, en su insistencia en la horizontalidad y su valoración de la simetría, ocultan el hecho que también son formas de imposición cultural. Inculcación que, claro está, se procesó bajo formas más sutiles que aquellas que se fundamentan en las armas, el catecismo y las mercaderías. Con todo, el hecho que la inculcación esté *pedagogizada, democratizada y positivizada* y que por esto sean menos los errores y los dolores del parto; que haga que el sujeto del proceso lo vivencie como construcción, como autoelaboración, no significa que la inculcación sea menor y hasta puede resultar favorecida la profundidad y la duración de sus efectos [...]

Muy lejos de mí está manifestarme en contra de cualquier forma de intervención que implique inculcación.

No es esto lo que he estado afirmando. Lo que sí quiero expresar es que llegó el momento en el que los agentes deben reconocer, más allá de los discursos justificadores y racionalizadores de su acción, aquello que hacen en la práctica: tratar de formar al otro a imagen y semejanza de sí mismos o conforme a la autoimagen del deber ser. Para eliminar malentendidos, insisto en que la ciudad que se quiere inventar, en la que sólo vivan hombres libres e iguales, cuyos destinos se resuelvan con los argumentos de la razón y de los hechos, me parece superior a la mayoría de las ciudades que conocemos. No sé si Dios estaría dispuesto a vivir en ella, pero tal vez podría pasar allí sus vacaciones (Lovisolo, 1987, p. 90)

La identidad concreta : actor y sujeto

Desde el punto de vista de la identidad del trabajador social en lo social, nuestra preocupación es la del poco espacio que la formación deja a la toma de conciencia de dicho profesional como actor eficaz y como sujeto de su acción, autónomo y responsable, presente y marcante. Tanto las críticas a la no-directividad de Cornaton (1975) como los costos de olvidarse de sí, que hemos señalado en otra parte (Zúñiga, 1987) nos recuerdan la imposibilidad –y los costos– del altruismo como epistemología. Ver al otro sin verse en el mismo mirar, lleva a verlo como *objeto*, como receptor de la acción (paciente, cliente, beneficiario o educando), o a verlo en proceso de cambio auto-producido, cambio únicamente intrínseco, que oculta lo que el trabajo social aporta, sin ver el cambio como cambio “firmado” por un actor, que es el Trabajo Social, y por un sujeto, que es el trabajador social. Que el trabajador social no quiera controlar, no significa que no controle; el que no controle, no significa que no influya, que no sea un participante activo y significativo de la relación. El cómo influya, es una pregunta concreta, que exige una respuesta empírica, igualmente concreta, no de principio.

Estas reflexiones no son absolutas: el trabajador social también se ha mira-

do, también se ha buscado en su propio mirar. Nuestra hipótesis es, simplemente, que, cuando lo ha hecho, ello ha sido generalmente en una perspectiva subjetivista, confundiendo *sujeto* e identidad con el sentido habitual de *subjetivo*. El trabajo social ha subrayado en un grado mayor que otras profesiones la fusión entre la identidad laboral y la identidad existencial; muchos de sus discursos y slogans llegan hasta defender una indiferenciación entre ambas –intervenir con toda su persona, ser su propio instrumento de trabajo, “saber, saber hacer y saber ser”–. Lo que habría que revisar es la concepción subyacente de identidad, y de la psicología social de la que deriva, para mostrar cómo el reducir el sujeto a su subjetividad, no mirando su actuar y su acción efectiva, reducen la acción profesional a una intención, la hacen invisible –y, por ello, irresponsable–. El sujeto se auto-produce en su actuar, en el ser actor, comprendiendo su propia acción: cómo actúa, en qué contexto, en qué sistema de relaciones y con qué efectos. Todos estos aspectos son elementos indisolubles de su constitución como sujeto responsable.

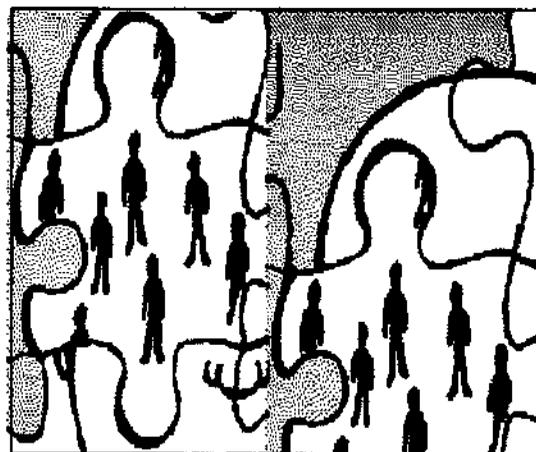
REPLANTEANDO ACTOR Y SUJETO

La hipótesis de una ideologización de la teoría de la acción y de una distorsión epistemológica, en la que generosidad pasa a ser ausencia de reflexión concreta sobre el impacto real del trabajador social, nos lleva a tratar de identificar lo que deberían

ser las tareas que nos ayudarán a superar los límites de una concepción tradicional de individuo, de sociedad, y del sentido que queda para el actor en esa lógica.

Liberar el actor del sistema de acción

La conciencia posmoderna ha subrayado los límites de la racionalidad.



Autores como Touraine toman una vía media: corrigen nuestra lectura tradicional de “modernidad = razón, posmodernidad = crisis de la razón”. Para él, nuestra lectura fue incompleta. Si modernidad dice Razón, también, y en igual grado, dice Sujeto. Y decir Sujeto es decir afirmación, liberación. La modernidad no es sólo Revolución Industrial, taylorismo y burocracia: también es Reforma y revoluciones –afirmaciones de identidad individuales y colectivas que se plantean fuera de una lógica de sistema único–, de una razón uniformizante, que se distancian del orden establecido. Si la razón solidifica “el sistema” y articula las formas modernas de dominación, también ve que el rey está desnudo, también se yergue como razón crítica. En los términos de Touraine:

Lo esencial, hoy en día, es el oponerse a toda absorción de uno de los dos elementos de la modernidad por el otro. Ello sólo se consigue recordando que el triunfo exclusivo de la razón instrumental lleva a la opresión, y que el de la subjetividad lleva a la falsa conciencia. El pensamiento sólo es moderno cuando renuncia a la idea de un orden general, natural y cultural, del mundo, cuando combina determinismo y libertad, lo innato y lo adquirido, la naturaleza y el carácter de sujeto (Touraine, 1992, p. 252).

Cuando la noción clásica de sociedad integrada, de sistema social, pierde su poder de imponer una cohesión total, ello permite la emergencia de lógicas de acción dispares. Si podemos decir, con Dubet, que “una formación social está compuesta de una « comunidad », una economía y una cultura” (1994, p. 110), debemos observar, acto seguido, que los tres sistemas no pueden superponerse como “sub-sistemas”. La comunidad es nacional (o local, o étnica), el mercado es internacional, y la cultura moderna no se enraíza en una cultura oficial, sino en su faceta individual. Ya no se puede hablar de “sistema social” como una unidad que integra todas las dimensiones, ya no es posible identificar un sistema de acción, una lógica de la acción. La concepción que nos hagamos de “la acción social” y de “el actor social” deberá aceptar que ambos conceptos refieren, no a una nota musical, sino a un acorde –o a un desacorde–. Hay tres fuerzas distintas en juego: la *integración*, como fuerza que lleva y que conmina a reconocerse como miembro, como participante obligado de una unidad social; la *estrategia*, que invita a situarse en un sistema de mercado, de competencia contra otros, y la *subjetivación*, que

es el definirse como sujeto crítico, que enfrenta una sociedad que ha hecho de las dos primeras, sistemas oficiales, de dominación y de producción.

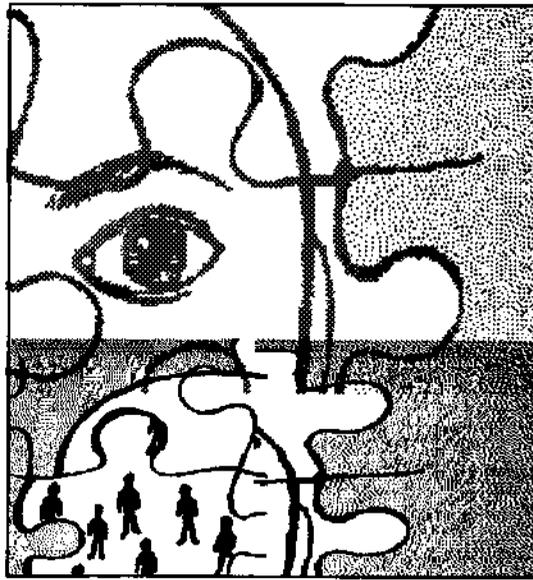
Cada una de estas fuerzas tiene su propia dinámica. La *integración* apela a una solidaridad global, a reconocer la unidad del sistema, subraya una unidad interna y una diferencia a lo exterior, lo extranjero. La *estrategia* evoca imágenes de “guerra” –guerra de precios, de “posicionamientos” en el mercado–, o imágenes de “juego” –con adversarios, con oposición legítima de intereses, con el derecho a ganar contra el otro, pero en el respeto de “reglas de juego” como la *libre* competencia, la *economía social*, la *red de seguridad*. La *subjetividad* llama a identificar en sí una afirmación vital, que puede oponerse al sistema, que puede reconocer solidaridades que la lleven a afirmaciones alternativas. El riesgo de esta solidaridad estaría en que llegue a erigirse nuevamente en sistema, en un sistema tribal, intolerante, una “cosa nostra”, menos racional pero igualmente intolerante que la integración de un sistema global. Estas afirmaciones pueden ser una afirmación de solidaridad de clase, de género, de comunidad local, una afirmación que puede ser “tribal”, en la prioridad ingenua que le da a un “nosotros”, diferente de un “ellos”, que puede llegar a reivindicar su derecho a ser la “cosa nostra”, que no es primariamente delictual, pero que acepta el serlo, si ello es el precio de afirmarse como una identidad colectiva. Como lo reconoció Ronald Reagan en uno de sus sorprendentes comentarios: “el terrorista para los unos es el luchador por la liberación para los otros...”

La idea de sujeto exige el introducir la dualidad ahí donde la sociología clásica había situado la unidad de las estructuras y de la Historia. No se puede reducir la razón a la razón instrumental, triunfante en la modernidad, como no se pueden reducir los sentimientos y las emociones a las ideologías que los vehiculan. La modernidad tiene dos caras: la del sujeto y la del sistema, la de la fe y la de las Iglesias, la de la razón crítica y la del interés, la del individuo y la de su rol. [...] El sujeto no es el yo, ni tampoco es la identificación de un movimiento social a las leyes naturales y sociales. El no se percibe a sí mismo sino en su rechazo del carácter de evidente de las cosas, en el distanciamiento y en la crítica [...]

Si se acepta que el sujeto se define como el principio del desgarrar y de la reconstrucción de la experiencia moderna, no se lo puede visualizar como un hecho social, un objeto empírico que se pueda describir y medir. Es, más bien, una actividad de individuos y grupos, que no se puede identificar

totalmente a una práctica, pero que sin embargo la informa (Dubet y Wiewiorka, 1995, pp. 8-9).

El actor es, así, *una fuerza social en acción*—ya sea acción actual, emergente, o potencial—. Pero si el concepto puede incluir una realidad que es todavía acción balbuceante, su realidad está en esa acción. Sin señalar la acción, sin especificarla, sin contextualizarla, no tiene sentido hablar de acción, no se puede hablar de actor.



Es el gesto del rechazo, de la resistencia, el que crea el sujeto. Lo que nos hace vivir a cada uno de nosotros como sujeto, es la capacidad de distanciarnos de nuestros propios roles sociales, el sentido del no pertenecer totalmente a estructuras sociales, y la necesidad de cuestionar. Y la subjetivación es siempre el polo opuesto a la socialización, a la adaptación a status y roles sociales, pero ello, siempre que esto no signifique encerrarse en una contracultura de la subjetividad sino, por el contrario, comprometiéndose en la lucha contra las fuerzas que destruyen activamente el sujeto. (Touraine, 1992, p. 318 ; *itálicas en el texto*).

Activar el sujeto

Es de esta sociedad múltiple, de múltiples niveles, encrucijada de acciones, que debemos tomar una de las fuentes del sujeto. La afirmación del sujeto no se opone a la razón, pero está fuera de sus encarnaciones globalistas—el Estado y el Mercado—.

Los que quieren identificar la modernidad a la sola razón sólo hablan del Sujeto para reducirlo a la razón, y para imponerle la despersonalización, el sacrificio de sí y la identificación a un orden impersonal, ya sea la naturaleza o la historia. El mundo moderno está, al contrario, cada vez más lleno de la referencia a un sujeto que es Libertad, es decir que plantea como principio del bien el control que el actor ejerce sobre sus acciones y sobre su situación, y que le permite concebir y sentir sus acciones como elementos de su historia personal de vida, de concebirse como un actor. *El Sujeto es la voluntad de un individuo de actuar y de querer ser reconocido como actor* (Touraine, 1992, p. 242 ; *itálicas agregadas*).

Los elementos de una definición del Sujeto incluyen la capacidad de ser actor y la decisión—consciente y responsable—de serlo. Y este sujeto no es una conciencia del individuo aislado, ni es una conciencia fundamentalmente socializada.

Nada debe apartarnos de nuestra afirmación central : *el sujeto es un movimiento social*. El sujeto no se constituye en la conciencia de sí mismo, sino en *la lucha contra el anti-sujeto*, contra las lógicas de los aparatos sociales—sobre todo cuando estas son industrias culturales o, a fortiori, cuando sus objetivos son totalitarios— (Touraine, 1992, p. 317).

ENTREVIENDO POSIBILIDADES : EL TRABAJADOR SOCIAL COMO ACTOR Y COMO SUJETO

Como hemos tratado de presentarlo, el trabajo social ha heredado una trizadura teórica embarazosa. La historia es larga y pesada. Muchas veces sometido a dominaciones sobrepasadas, psicologismos y sociologismos han ocupado gran parte del espacio teórico del trabajo social : una psicología tradicional, de carácter vagamente humanista, pero transida de individualismo, y una sociología clásica, rigidizada por ortodoxias funcionalistas y marxismos estructuralistas, poco apta para ver a las personas en su autonomía y en su capacidad de creación original de significaciones y de acciones transformadoras. Por una parte, la persona, entendida como puramente individuo moral ; por otra la sociología del orden, de la ortodoxia del sistema (o del anti-sistema revolucionario), la nostalgia de un orden natural, una organización de la sociedad que pueda defenderse como indiscutible, “científica”. La psicología llegó como evolución personal a sabor clínico : un Erikson limitado a sus primeros esquemas abstractos, un poco de Maslow como justificación de un análisis esencialista de una “naturaleza

humana"; haciendo de Rogers la justificación de una aproximación temerosa a la intervención que quería ser lo menos posible, con un poco de Freire, interpretando la concientización como proceso primariamente subjetivo. La sociología, menos encarnada en el sentido común del trabajo social, pasaba fácilmente a criticar las fallas del "sistema" invocando un "anti-sistema" como solución —sin cuestionar el concepto de sistema— (Zúñiga, 1992).

Reconceptualizando el terreno de la acción social

La primera tarea es así la de situar la acción en su sentido. La pregunta que debemos respondernos confronta directamente la acción: "*¿Cuáles son, hoy en día, las fuerzas sociales, culturales y políticas que pueden reunificar este mundo dualizado, desorganizado, en el que la objetividad y la subjetividad han llegado a ser universos extranjeros entre sí?*" (Touraine, 1995, p. 26). Este es el desafío de buscar una dialéctica donde domina el conflicto de la oposición total.

La idea de sujeto, cuando está separada de la de naturaleza, tiene dos destinos posibles: o ella se identifica a la Sociedad, y más directamente al Poder, o, al contrario, ella se transforma en principio de libertad y de responsabilidad personales. La elección entre una visión religiosa y una visión positivista del mundo es artificial: cada uno de nosotros debe elegir, al contrario, entre ser el sujeto de la sociedad, como lo fuimos antes de un rey, y ser un sujeto personal, que defiende su derecho individual o colectivo a llegar a ser el actor de su propia vida, de sus propias ideas y de sus conductas (Touraine, 1992, p. 251).

Todo modo de pensar, de ver, que afirme una oposición entre un actor, fuerza social objetiva y objetivada y un sujeto, intimidad que es conciencia de sí más que acción, hace imposible situar el trabajo social como producción social y como acción "firmada" por una opción que es conciencia y que es implicación. La mirada del trabajador social sobre la realidad social, sobre las dinámicas que la atraviesan y sobre las posibilidades de actuar en ella está necesariamente construida por los modos de comprenderla, y estos modos reflejan las trizaduras que la atraviesan. Así, de los debates teóricos, los desarrollos paralelos de una psicología de individuos y

de una sociología de colectividades, tenemos que desplazarnos a los debates cotidianos entre las fuerzas de la mundialización, de la globalización, que llenan los discursos oficiales y los análisis eruditos, y una cotidianeidad igualmente dominada por los conflictos locales y étnicos, las oposiciones salvajes que destrozan las comunidades concretas, y que llenan las noticias de la televisión con lo truculento, lo sanguinario, lo fanatizado.

El debate cultural en el mundo moderno ha estado constantemente dominado por esta oposición entre los instrumentalistas y los moralistas, de los que piensan en términos de intercambios y de los que se refieren a la autonomía del actor social. Y los instrumentalistas se reparten, a su vez, en dos grandes familias de pensamiento. Para unos, la unidad de la sociedad, como la del mundo y la de la personalidad individual, está fundada en el dominio de la razón. Son positivistas, y sueñan con una sociedad apoyada por la ciencia, la técnica, la educación y el desarrollo voluntarista de las fuerzas productivas. Los fascinan los diferentes tipos de despotismos ilustrados [planificaciones globales, tecnocracias], o alguna forma de elitismo republicano. Los otros instrumentalistas piensan menos en la producción que en el consumo: su metáfora predilecta no es la empresa productiva, sino el mercado. No son planificadores, sino liberales; la mejor sociedad para ellos es la que pone menos trabas a la formación, a la expresión y a la satisfacción de necesidades. Opuestos a ambos están los que no reducen la modernidad puramente a la racionalización, y que incluso muchas veces la rechazan. Ellos definen lo que escapa a la racionalización como la singularidad de una cultura, con su historia, su memoria colectiva, su lengua, su mundo de vivencia, o, en otra concepción, como libertad personal y como individuación de la vida (Touraine, 1995, pp. 22-23).

Ocupando el espacio compartido por el sujeto y la razón

Una vez que definimos un espacio social, hay que ocuparlo, responder al: *¿Qué hacer?* Las trizaduras dicotómicas apuntan no sólo hacia las polaridades aparentemente irreconciliables, sino también al espacio en tensión que generan. Es en este espacio que hay que situar la acción.

La tarea primera es crear una alianza del Sujeto y la razón, haciendo de ella el principio de integración del actor. Este tiene que ser capaz de defender su acción, explicándola y justificándola:

Los intelectuales tienen como tarea principal la de construir la alianza del Sujeto y la razón, de la libertad y de la

justicia. ¿Cómo no hablarían en el nombre de la razón, cuando ella es su única fuerza frente al dinero, al poder y a la intolerancia? ¿Cómo podrían no defender al Sujeto, movimiento de reflexión del individuo sobre sí mismo, contra los órdenes impuestos, las prohibiciones instituidas y todas las formas del conformismo? (Touraine, 1992, p. 420).

¿Cómo unir en nuestra acción lo que somos, sexualidad y memoria, lengua e infancia, y lo que queremos ser: los productores, los autores de nuestra vida? [...] Llamo sujeto al deseo de ser un individuo, de crear su propia historia personal, de darle un sentido al conjunto de las experiencias de la vida individual. [...] El sujeto combate con la misma energía en los dos frentes: el de los mercados y el de las comunidades. [...] El sujeto que se opone al poder de los tecnócratas y al de los profetas no es un racionalista republicano, sino, al contrario, y como ha sido el caso en tantos países, de la Polonia a Chile, es el portador de la alianza de la libertad y de una conciencia popular apoyada en una exigencia moral y muchas veces religiosa (Touraine, 1995, pp. 27-33).

Y una alianza del Sujeto y la razón es voluntad de acción y voluntad de cooperación.

Sólo hay democracia cuando el ciudadano acepta y respeta una ley que corresponde a la voluntad de la mayoría; es así necesario que las minorías busquen su integración a la mayoría, al mismo tiempo que ésta reconozca los derechos de las minorías. Estos dos movimientos complementarios sólo son posible si se reconoce un espacio entre la instrumentalidad social y la identidad cultural: el espacio del sujeto, que es el de los derechos humanos, pero también, a un nivel menos institucional, el de la solidaridad y el de la compasión (Touraine, 1995, p. 39).

Afirmando el trabajador social como actor

El trabajo social se enraiza en convicciones validadas en sistemas religiosos o científicos de legitimación: la lectura religiosa de la libertad humana, la afirmación sociológica de la ineluctabilidad del progreso, la convicción política en el triunfo de la revolución justa. Todas ellas definían un espacio para el creyente, para el agente social, para el militante. Su tarea estaba clara: era la de actualizar la potencialidad inscrita en un sistema. Ello tomaba esfuerzo y dedicación, no la construcción de un proyecto, que era una tarea que pertenecía al liderazgo, a la cúpula.

¿Y cuál es la especificidad de la acción del trabajador social? La pregunta no refiere a la causa

defendida, sino al actor. Un actor muchas veces sumergido en la inmensidad de los problemas a los que se ataca, un actor que cuenta con el dedicar sus esfuerzos más sinceros al actualizar los potenciales de cambio inherentes a las personas y las situaciones... ¿Pero cuán inherentes son los cambios a esa realidad que podría cambiar, que debiera cambiar?

La acción en el trabajo social se orienta hacia un otro difícil de nombrar: no es exactamente ni un paciente, ni un cliente, ni un usuario, ni un beneficiario. Los verbos que ocupan el espacio retórico son difíciles de relacionar a la acción concreta, más difíciles aún de relacionar a una eficacia: ayudar, facilitar, animar, catalizar, y también organizar, educar, concientizar, evaluar, sistematizar... Todos hablan de la intencionalidad (o las buenas intenciones) de un actor, que no ha precisado lo que piensa hacer concretamente. Flores (1988) ha hecho suya la mirada crítica sobre el uso de términos como relaciones a la acción, y como formas de expresión de la responsabilidad asumida por el actor. En la línea de Searle y de Austin, Flores confronta los problemas de la comunicación y de la acción colectiva con la afirmación que "la acción es algo profundamente lingüístico" (p. 41), y que "cuando hablamos, contraemos un compromiso!"

¿Qué es, entonces, la comunicación en el nuevo marco de referencia? Podemos responder que la comunicación es todo el fenómeno que estamos estudiando: seres humanos que entran en relaciones a través de actos del lenguaje, viviendo siempre en un trasfondo compartido de prácticas, compartiendo ciertos tipos de escuchar interpretativos y comprometiéndose con la acción colectiva, la cooperación, el discurso y el conflicto. [...] La esencia de la comunicación descansa en la unión de la intencionalidad tal como se describió bajo la noción de conversación. (Flores, 1988, p. 69).

Es partiendo de esta lógica del compromiso que Flores recupera las cinco categorías de discurso de Searle y Austin, y que formula la relación de compromiso que establecen con la acción:

* haciendo una *afirmación*, el hablante se compromete a la credibilidad: afirma que puede justificar lo que expresa, se porta garante de la veracidad de la afirmación;

* al dar una *directiva* o una orden, el hablante está afirmando su deseo que la acción sea ejecutada, afirmando su poder para exigir que ella sea realizada;

* al *ofrecer realizar* una acción futura, el hablante se compromete a realizarla;

* al hablar un *acto declarativo* (hacer un nombramiento, dar una autorización), el hablante

afirma tener el poder para hacer el cambio del ámbito que su declaración afirma; y

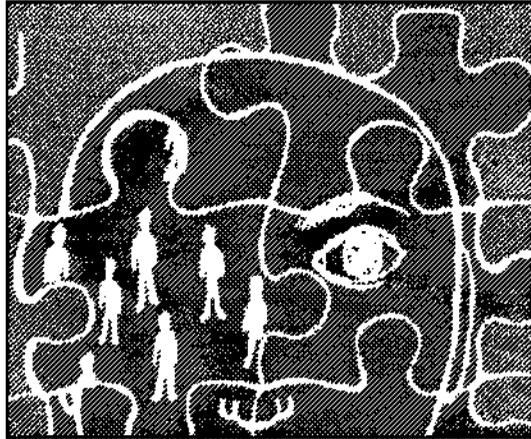
* al hablar un *acto expresivo*, al expresar una emoción o un sentimiento, el hablante se compromete a la sinceridad de lo que expresa (Flores, 1989, pp. 27-29).

Hablar es comprometerse, hablar es establecer una relación de transformación mutua, y hablar de la acción es hablar del actor, de su presencia, de su responsabilidad: dime qué harás, concreta y prácticamente, y sabré quiénes eres. En el Quebec, el convenio entre las centrales sindicales y el gobierno define al trabajador social como "persona que ejerce actividades de concepción, actualización, análisis y evaluación en un programa social". El trabajador social es así un actor, responsable en la acción, comprometido con un acto transformador que es de su responsabilidad, que implica una toma de conciencia cultural, epistemológica, de su modo de actuar, de estructurar la acción. Y esta acción es más coherente con la formación y la posición social del trabajador social, que con la de aquellos con quienes trabaja:

Permanentemente el agente actúa desarrollando una lógica argumental que posee contenido empírico en la dinámica de los grupos. Anima habitualmente las discusiones de manera interrogativa, vale decir enunciando constantemente operadores lógicos, tales como: por qué, cómo, dónde, cuándo, para qué, qué, etc. Estas son las palabras de orden de los agentes en los grupos y se vinculan a la actividad de oír, de hacer que el pueblo hable, de conocer sus representaciones, sus valores, sus opiniones y lógicas. [...] Es así como colaboran para "desencantar" el mundo, para expandir la actividad intelectual que no acepta la presencia de lo mágico en el mundo.

A pesar de todo, los agentes no se conforman con animar las discusiones a partir de sus interrogantes y lógicas sobre cualquier aspecto de la realidad. Habitualmente, también crean formas de registro de las observaciones, de los testimonios, de las discusiones grupales, por lo general,

escritas. En algunos casos realizan investigaciones participativas con los campesinos. Enseñan, de este modo, en la práctica, cómo es producido el verdadero saber, sobre todo en la relación de las ideas con los hechos.



Estas acciones que estoy señalando implican ideas y actitudes (la creencia en el dinamismo de lo cultural y de lo natural; la diferencia entre cultura y naturaleza; la especificidad de lo cultural; la valorización de lo observado, de lo empírico; la lógica argumental; la necesidad de sistematizar e interpretar; la necesaria relación entre hechos e ideas; la posibilidad de reflexionar acerca de cualquier objeto; el valor de la razón instrumental, entre otras), que son inseparables de aquello que habitualmente se denomina razón occidental

o de la cultura intelectual de occidente (Lovisoló, 1987 b, pp. 94-95).

Esta perspectiva comunicativa señala un problema de envergadura: las exigencias de un plan explícito en los procesos de democratización. El actor social profesional, (organizador, orientador, animador), tiene una misión estructurante. De planificador a terapeuta, pasando por intervención de grupos y organización comunitaria, el actor profesional es un sujeto, plenamente consciente y plenamente responsable de una acción —de la que se lo hace responsable—. Esta acción es el ayudar a establecer un orden. Pero, ¿qué orden?

El análisis de actores y sujetos sólo tiene sentido para facilitar el análisis de la acción social, y, a través de él, de la planificación de la intervención social. El trabajador de lo social trabaja con alguien, con gente real, activa, capaz de actuar en forma autónoma, actores de su propia vida; gente capaz de tomar conciencia de su propia existencia, de sus posibilidades y de sus potencialidades, sujetos de acción. Y es crucial el recordar los análisis precedentes: esta "gente", no se trata de decidir si son individuos o son masa. Esta gente son personas, personas en relación, capaces de ser actores colectivos, sujetos colectivos, activos y conscientes de su propia acción. Tal vez aquí se recupera la filosofía, la teología y la ciencia social en cuanto a la participación: el plan de acción del profesional en la intervención social puede expresarse como:

« *hacer de sujetos, actores* »: que las personas capten su potencial de acción colectiva, y

« *hacer de actores, sujetos* »: que las acciones sociales sean comprendidas y asumidas por sus agentes, que comprendan cómo están contribuyendo a construir sus propias vidas.

Y todas estas características deben también estar presentes en el trabajador social como actor. Esta acción no es una "proyección benévola", una "intencionalidad abierta", ni tampoco una "iluminación" de realidades (ver Richards, 1987, y el comentario de Lovisolo, 1987 b. Esta es la acción de un actor social bien definido, bien asentado, bien concreto. Los conceptos de actores y sujetos nos permiten visualizar mejor la acción social, pero nos interpelan directamente en cuanto a la conciencia crítica que tengamos de nuestro rol activo, presente, eficaz, "firmante" en la acción.

Construyendo una identidad como sujeto activo

Y, si el trabajador social es parte integrante, influyente, de toda acción social en la que participa por función, ¿cómo se percibe a sí mismo en esta participación? Podríamos partir con la ironía de Italo Calvino, cuando el perfecto caballero confronta a su jefe, y da cuenta orgullosa de su identidad militante y servidora:

"...Carlomagno frunció el ceño, -¿Y por qué no alzáis la celada y mostráis vuestro rostro?-

El caballero no hizo ningún gesto; su diestra enguantada con una férrea y bien engrasada manopla apretó más fuerte el arzón, mientras que el otro brazo, que sostenía el escudo, pareció sacudido por un escalofrío.

-¡Os hablo a vos, paladín- insistió Carlomagno, -¿Cómo es que no mostráis la cara a vuestro rey?-

La voz salió neta de la mentonera:

-Porque yo no existo, sire-

-¡Ésta sí que es buena!- exclamó el emperador, -¡Ahora tenemos entre nuestras fuerzas un caballero que no existe! Dejame ver-

Agilulfo pareció vacilar un momento, y después, con mano firme pero lenta, levantó la celada. El yelmo estaba vacío. Dentro de la armadura blanca de iridiscente cimera no había nadie.

-¡Vaya, vaya! ¡Lo que hay que ver!- dijo Carlomagno,

-Y cómo os las arregláis para prestar servicio, si no existís?-

-¡Con fuerza de voluntad- dijo Agilulfo -y fe en nuestra santa causa!'- (Calvino, 1993, p. 12).

Si aceptamos levantar la celada de nuestra armadura -armadura de convicciones, de solidaridades, de responsabilidad política y profesional- nuestro carácter de sujeto debe estar perfectamente consciente de cómo marcamos todas nuestras relaciones con nuestra identidad -personal, cultural y societal- que afirma nuestra presencia activa, eficaz, en todo trabajo emprendido.

Cuando respetamos la cultura de los grupos con los cuales trabajamos y sostenemos que nuestro papel está al nivel de proceso, generalmente decimos que respetamos los fines propuestos por ellos y en base a los cuales desarrollamos nuestro trabajo de apoyo. Ahora bien, si respetáramos los fines, ¿cuál es la contribución que pueden hacer los agentes? Solamente los medios para alcanzar los fines que el grupo posee o elabora. Tenemos, entonces, que proporcionar instrumentos más económicos o productivos, o bien, formas o procesos para elaborarlos conjuntamente. En consecuencia, lo que realmente estamos aportando a los grupos son procedimientos más racionales para alcanzar los fines. Es, en fin, la razón occidental que caracteriza a occidente. Les estamos diciendo a los campesinos: una vez dados los objetivos o fines, siempre existen caminos mejores para acceder a ellos. Estos caminos son instrumentos, procedimientos, operaciones lógicas, elecciones y la conjunción de todos ellos. De alguna forma, los agentes suponen que dominan, aunque parcial y aproximadamente, esos caminos. Así es como los agentes son especialistas de la razón instrumental. La situación no cambia significativamente cuando discutimos los propios fines. En tal caso, los agentes dirán que existen maneras para discutirlos y que éstas conllevan valores tales como la igualdad de los participantes en la discusión, la libertad, la solidaridad, la participación de la mayoría y el respeto por la voluntad dominante (Lovisolo, 1987 b, p. 92).

Trabajo Social, trabajador social: ni plomeros de sistemas sociales averiados, ni caballeros inexistentes, armados por su fuerza de voluntad y su fe en la santa causa. Trabajadores en lo social, conscientes de sus opciones, e igualmente conscientes de sus acciones, de su racionalidad y de su instrumentalidad. Trabajar en hacer emerger actores y sujetos es una caridad que comienza por casa: el hacerse conscientes, críticos y responsables, no sólo de sus intenciones, sino de sus acciones y de sus consecuencias, y el afirmarse en ellas como sujetos autónomos, capaces de adoptar o de oponerse a sistemas absolutizados. El Sujeto es la voluntad de un individuo de actuar y de querer ser reconocido como actor ●

BIBLIOGRAFIA

- CALVINO, I. (1993) *El caballero inexistente*. Madrid, Siruela.
- CORNATON, M. (1975) *Analyse critique de la non-directivité*. Toulouse, Édouard Privat.
- DE GAULEJAC, V., ROY, S., dirs. de l'éd. (1993) *Sociologies cliniques*. Marseille, Hommes et Perspectives, Paris/Desclée de Brouwer.
- DUBET, F. (1994) *Sociologie de l'expérience*. Paris, du Seuil.
- (1995) "Sociologie du sujet et sociologie de l'expérience", en DUBET, F., WIEVIORKA, M., dirs. de l'éd. (1995), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*. Colloque de Cerisy. Paris: Fayard, pp. 103-121.
- DUBET, F., WIEVIORKA, M. (1995) "Introduction", en DUBET, F., WIEVIORKA, M., dirs. de l'éd. (1995), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*. Colloque de Cerisy, Paris : Fayard, pp. 1-15.
- ENRIQUEZ, E. (1993) "L'approche clinique: genèse et développement en France et en Europe de l'Ouest", en DE GAULEJAC, V., ROY, S., dirs. de l'éd. (1993), *Sociologies cliniques*. Marseille, Hommes et perspectives, Paris/Desclée de Brouwer, pp. 19-35.
- FALEIROS, V. de P. (1992) *Trabajo social e instituciones*. Buenos Aires, Humanitas.
- (1983) *Metodología e ideología del trabajo social*, 4a. ed., Humanitas, Buenos Aires.
- FLORES, F. (1989) *Inventando la empresa del Siglo XXI*. Santiago de Chile: Hachette.
- GUIBERT-SLEDZIEWSKI, E., VIEILLARD-BARON, J-L (dirs. de l'éd.) (1988) *Penser le sujet aujourd'hui*. Colloque de Cerisy, Centre International de Cerisy-la-Salle, Paris: Méridiens Klincksieck.
- HELLER, T. C., M. SOSNA, D. E. WELLBERY et al. (1986) *Reconstructing individualism. Autonomy, individuality and the self in Western thought*. Stanford, CA: Stanford University.
- LOVISOLO, H. (1987) "Al servicio de nosotros mismos: relaciones entre agentes y campesinos", en TAPIA, G. (ed.) *La producción de conocimientos en el medio campesino*. Santiago, Chile: Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación (PIIE).
- "Comentario" [a Richards, 1987], en MARTINIC, S., WALKER, H. (1987) *El umbral de lo legítimo. Evaluación de la acción cultural*. Santiago de Chile, Centro de Investigación y de Desarrollo de la Educación (CIDE), pp. 59-67.
- PARLETT, M., HAMILTON, D. (1976) "Evaluation as illumination: a new approach to the study of innovatory programs", en G. V. GLASS (ed.) *Evaluation Studies Review Manual*, vol. 1, Beverly Hills, CA: Sage.

- (1977) "Evaluation as illumination: a new approach to the study of innovatory programmes", en D. HAMILTON (ed.), *Beyond the numbers game. A reader in educational evaluation*. Berkeley, CA: McCutchan.6-22.
- RICHARDS, H. (1987) "Programa padres e hijos de Chile. Un caso de evaluación de la acción cultural", en MARTINIC, S., WALKER, H. (1987), *El umbral de lo legítimo. Evaluación de la acción cultural*. Santiago de Chile. Centro de Investigación y de Desarrollo de la Educación (CIDE), pp. 33-58.
- SAMPSON, E. E. (1989) "The deconstruction of the self", dans SHOTTER, J., K. J. GERGEN, eds. *Texts of identity*. Newbury Park, CA: Sage, pp.1-19.
- SLUGOSKI, B. R., GINSBURG, G. P. (1989) "Ego identity and explanatory speech", en SHOTTER, J., GERGEN, K. J. (editores), *Texts of identity*. London, England: Sage, pp.36-55.
- TOURAINÉ, A. (1995) "La formation du sujet", en DUBET, F., WIEWIORKA, M., dirs. de l'éd. (1995,) *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*. Colloque de Cerisy. Paris, Arthème Fayard, p. 21-45.
- (1992) *Critique de la modernité*. Paris, Fayard.
- ZUÑIGA, R. (1994) *Évaluer et planifier l'action sociale*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal
- (1994) *L'évaluation dans l'action*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- (1993) "La théorie et la construction des convictions en travail social", en *Service social*, N° 42, (Perspectives Théoriques), 3, 33-54.
- (1992) "Sobre el sistematizar", Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile: *Revista de trabajo social (Chile)* N° 61/1992, 19-29.
- (1987) "El trabajador 'olvidado'" *Apuntes para trabajo social*, 5, 12, 82-87.

