

# CÁRITAS Y CIUDADANÍA

## Reflexiones sobre los fundamentos del Trabajo Social

**Teresa Matus S.<sup>1</sup>**

Docente Escuela de Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Chile

Doctor en Trabajo Social U. Federal de Río de Janeiro

Doctor en Sociología IUPERJ - Río de Janeiro

*Aparentemente el título podría contener una ratificación de dos visiones ampliamente extendidas: el que la caridad es el origen constitutivo de la profesión que, en una suerte de aumento de complejidad, derivaría sin mayores rupturas en Trabajo Social y que, por tanto, habría que esperar que se constituyera un referencial antagónico en las discusiones de la década del '70, que colocara al Trabajo Social en otro horizonte: el de la ciudadanía. Consecuentemente, emerge una segunda perspectiva a modo de corolario de la anterior, y es que entre la noción de caridad y ciudadanía habría una clara relación de oposición. Sin embargo, la premisa central del ensayo es proponer una resignificación relacional entre dichos conceptos, que permita entender de otro modo los fundamentos del Trabajo Social.*

*A través del concepto de amor en San Agustín y siguiendo en ello el análisis de Hannah Arendt, se busca iluminar los nexos existentes entre caritas y ciudadanía.*

### 1. El horizonte disminuido de la caridad

Un lugar común en diversas interpretaciones sobre el proceso de profesionalización es atribuir su punto de origen a la noción de caridad, lo que no es raro si consideramos que ese imaginario tan hegemónico en el sentido común al asociarlo con ayuda a los demás también tiene referentes en la propia historiografía profesional, surgiendo de análisis como los de Reinhold Nieburh, quien fue una de las fuentes de donde Ander Egg elabora sus antecedentes históricos. Sin embargo, lo que este último pasa por alto es que la tesis de Nieburh, escrita en

1932, tenía como hipótesis precisamente indagar acerca de las contribuciones religiosas al Trabajo Social<sup>2</sup>. Es decir, allí se elabora la tesis de la caridad porque ella constituía el objeto de análisis.

Internacionalmente, la idea de la existencia de un proceso relacional quedó ratificada con el texto: "From charity to Social Work"<sup>3</sup>. De esta forma, se fue gestando naturalizadamente una representación cultural<sup>4</sup> que dio por sentado la existencia de este

<sup>1</sup> El siguiente trabajo integra partes de la conferencia "¿Ciudadanos al sur del mundo?", ponencia presentada en el Congreso Mundial de Escuelas de Trabajo Social. Montpellier, 15-19 de julio de 2002.

<sup>2</sup> Para un mayor análisis se remite al texto que él escribió *The contribution of religion to social work* Columbia University. New York, 1932.

<sup>3</sup> **Woodroffe, Kathleen.** *From charity to social work* Routledge and Kegan Paul. London, 1962.

<sup>4</sup> Ahora bien, debemos tomar en cuenta que una representación cultural es aquel imaginario generado por un grupo que se extiende colectivamente y que a veces incluso transmuta el origen del objeto del cual nació. **García Canclini, Néstor.** *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Editorial Grijalbo, México, 1990. p. 267.

proceso de configuración profesional sin indagar fuentes primarias que refutaran la existencia de este nexo y sin profundizar en el contenido mismo de la noción de caridad allí aludida.

Esto fue posible, además, porque en todos los autores de esta línea como Ander Egg, Valentina Maidagán de Ugarte, Torres, Kisnerman o Krusse; operó un principio al modo en que, guardando las proporciones, Condorcet trabaja la noción de progreso o Comte los diversos estadios de desarrollo del espíritu positivo, esto es que Trabajo Social emerge desde *protoformas*, pasa por *precursores* y llega a las etapas de la *profesionalización*, en lo que se podría denominar, una secuencia de estadios que se perfeccionan mediante momentos evolutivos y ascendentes. Allí, por tanto, la idea de una evolución de la caridad hasta el Trabajo Social encaja perfectamente con el

modelo que ellos buscaban encontrar, sólo que al precio de un doble desmedro: el que la caridad quedara reducida a un impulso a superar y que el Trabajo Social se entendiera en dichos orígenes.

Así, el que la profesión emerge de la caridad y la filantropía y por acumulación sustantiva se transforma en Trabajo Social, se presenta como un principio básico de continuidad. Ahora bien, la permanencia de esta forma de entender nuestra propia historia se debe, entre otras razones, a que es funcional a las dos grandes matrices hegemónicas desde las que se ha pensado clásicamente el Trabajo Social: una cierta versión de positivismo tecnológico y una interpretación realizada desde el marxismo estructural.

Lo relevante a considerar aquí es que este tipo de sustrato histórico es funcional a ambas perspectivas, porque posibilita a la primera matriz encontrar allí un sustrato ético ya pronto, en el cual entender naturalizadamente la aplicación de tipos de intervenciones sociales que sin poner en cuestión lo anterior, procedan simplemente a llevar a cabo una acción más rigurosa y tecnológicamente orientada. Asimismo, es funcional a la segunda matriz porque le permite posicionarse enfrentando a la primera de forma binaria y efectuando una confrontación dualista, emerger como la gran matriz “histórico-

crítica” que entiende el surgimiento de la profesionalización al interior del contexto del capitalismo en su edad monopolista. Aquí los análisis de Manuel Manríquez, José Paulo Netto, Vicente de Paula Faleiros, María Lucía Martinelli, Marilda Iamamoto, a pesar de diferenciarse grandemente en sus posturas, destacan la caracterización ideológica del posicionamiento tecnológico y enfatizan el papel claramente político de una profesión que no se explica por sí misma sino por la posición que

ocupa en la división sociotécnica del trabajo.

Lo peculiar de esta segunda forma de interpretación es que apareciendo como histórico-crítica tiene, especialmente en algunos, como en Manríquez o los primeros escritos de Faleiros, sesgos más bien historicistas, dejando incólume las propias configuraciones histórico-originales de Servicio Social y no está exen-

ta, como lo ha demostrado Consuelo Quiroga de sufrir una invasión invisible, es decir, de estar en ciertos análisis colonizada de positivismo en su mirada epistemológica<sup>5</sup>.

De este modo, contamos con dos supuestas posturas antagónicas, cuestión que se reitera desde el clásico texto: “Trabajo Social en América Latina”<sup>6</sup> donde se indica la existencia tanto de una matriz modernizadora y otra crítica, hasta el acucioso trabajo reciente de Carlos Montaña donde se las denomina como las dos tesis, endógena y exógena sobre la génesis y naturaleza profesional<sup>7</sup>. Sin embargo, lo que se opaca en estas interpretaciones es lo que estas perspectivas comparten: el supuesto de relación entre caridad y trabajo social. Más aún, lo que se busca plantear es que ellas no consideran un hecho fundamental: el que la noción de caridad usada en los debates de comienzos de siglo en torno al surgimiento profesional es ya una noción reducida, donde ésta ha perdido las referencias a la justicia y

*“El que la profesión emerge de la caridad y la filantropía y por acumulación sustantiva se transforma en Trabajo Social, se presenta como un principio básico de continuidad”*

<sup>5</sup> Quiroga, Consuelo. Una invasión invisible. *Revista Celats*. N° 27 y 28. Lima, 1990.

<sup>6</sup> Trabajo Social en América Latina: Balance y perspectivas. *Diversos Autores*, Editorial Humanitas, Buenos Aires, 1984.

<sup>7</sup> Montaña, Carlos. *La naturaleza del Servicio Social: Un ensayo sobre su génesis, su especificidad y su reproducción*. Editorial Cortés, São Paulo, 1998, pp. 9 y ss.

al carácter central que ocupa en todo el Evangelio. Como sostiene Santo Tomás en la Summa Teológica: "La gravedad de la injusticia es que este pecado mortal contraría a la caridad que es la vida del alma. Porque todo daño inferido a otra persona se opone de suyo a la caridad, que mueve a procurar el bien de otros. Por lo tanto, consistiendo siempre la injusticia en el daño causado a otro, es evidente que hacer lo injusto es, por su género, una ofensa mortal a la caridad"<sup>8</sup>.

Incluso más, los lazos entre caridad y justicia se consolidan con las críticas al modelo aristotélico-tomista haciendo énfasis tanto en la noción de *voluntas* entendida no sólo como la voluntad de un individuo sino de la sociedad, luego el nexo entre justicia y caridad no se reduce a una opción individual sino a una exigencia de la estructura social. En este mismo sentido, el concepto de *suum*, no es ya solamente aquello a lo que cada uno tiene derecho en cuanto lo posee, sino lo que cada uno debería poseer para ser completamente sujeto y contribuir a un orden social menos temeroso y más humano. Consecuentemente, la finalidad de la justicia no es tan sólo una praxis social sino un proceso de concientización del valor inalienable de cada persona y de la necesidad imperante de la construcción de una sociedad más justa, asumiendo como principal referencia ética aquellos grupos y personas que más sufren las consecuencias de un sistema social injusto<sup>9</sup>. De allí que se llegue a decir que no se puede entender por caridad lo que se adeuda por justicia, y que ambas nociones son interdependientes y vinculantes.

Por tanto, la justicia al encarnarse en una mentalidad, en una actitud, en una opción frente al otro, traduce la opción cristiana de la caridad en un hábito, es decir en una actitud amorosa, creativa y constante de ser justo y realizar la justicia. De este modo, la relación justicia-caridad llega a ser una exigencia social objetiva y una pedagogía social subjetiva: meta (sociedad justa), praxis (trabajar con justicia para una sociedad justa), y hermenéutica (la lectura de la sociedad con los ojos del justo y con el corazón de aquel que sabe amar)<sup>10</sup>.

Indudablemente no es ésta la noción de caridad que se debate en el surgimiento de la profesión. Allí mayoritariamente se la entiende como una forma de ayuda que se limita a algo parcial, inmediato y que queda completamente entregada al voluntarismo. Como va a plantear el propio René Sand: "la caridad no ha agotado la miseria, por el contrario, muy a menudo la ha sostenido... ésta, siempre se limitaba a la ayuda inmediata y estereotipada... las obras privadas continuaron siempre actuando aisladamente y sin sistema... la miseria se hacía cada día más cruel, la mendicidad más insolente. Se multiplicaban las falsas obras y los falsos pobres"<sup>11</sup>. Ahora bien, por esa misma razón, el Trabajo Social surge no como continuador de esta noción restrictiva de caridad sino precisamente como una profesión que busca diferenciarse de ella.

Indudablemente no es ésta la noción de caridad que se debate en el surgimiento de la profesión. Allí mayoritariamente se la entiende como una forma de ayuda que se limita a algo parcial, inmediato y que queda completamente entregada al voluntarismo. Como va a plantear el propio René Sand: "la caridad no ha agotado la miseria, por el contrario, muy a menudo la ha sostenido... ésta, siempre se limitaba a la ayuda inmediata y estereotipada... las obras privadas continuaron siempre actuando aisladamente y sin sistema... la miseria se hacía cada día más cruel, la mendicidad más insolente. Se multiplicaban las falsas obras y los falsos pobres"<sup>11</sup>. Ahora bien, por esa misma razón, el Trabajo Social surge no como continuador de esta noción restrictiva de caridad sino precisamente como una profesión que busca diferenciarse de ella.

*"No se puede entender por caridad lo que se adeuda por justicia, y que ambas nociones son interdependientes y vinculantes"*

\*\*

*"El Trabajo Social surge no como continuador de esta noción restrictiva de caridad sino precisamente como una profesión que busca diferenciarse de ella"*

se hacía cada día más cruel, la mendicidad más insolente. Se multiplicaban las falsas obras y los falsos pobres"<sup>11</sup>. Ahora bien, por esa misma razón, el Trabajo Social surge no como continuador de esta noción restrictiva de caridad sino precisamente como una profesión que busca diferenciarse de ella.

## 2. El origen profesional como un proceso de diferenciación

En la investigación llevada a cabo acerca de los orígenes de la profesionalización en Chile<sup>12</sup>, dos son los antecedentes más relevantes al respecto: el que la profesión en Chile surge con Escuelas mayoritariamente impulsadas por un espíritu secular y no religioso<sup>13</sup> y que en vez de constituirse como

<sup>8</sup> Santo Tomás de Aquino. Summa Teológica. II-II, q. 59, art. 4.

<sup>9</sup> Campanini, G. Justicia. En: *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*. Salamanca. Ediciones Sígueme, Madrid, 1982, p. 213.

<sup>10</sup> Mifsud, Tony. S.J. Una construcción utópica de la ética cristiana. Tomo IV, *Ediciones Paulinas-CIDE*. Santiago de Chile, 1986. p. 20.

<sup>11</sup> Sand, René. "Las Escuelas de Servicio Social". *Revista Servicio Social*, año I, N<sup>os</sup>. 1 y 2, Santiago, 1927, p. 42.

<sup>12</sup> Aylwin, Nidia. Fortes, Alicia y Matus, Teresa. "La reinención de la memoria: Indagación sobre el proceso de profesionalización del Trabajo Social Chileno 1925-1965" *Investigación Escuela de Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica de Chile 2001-2002*.

<sup>13</sup> Incluso en 1950, veinticinco años después de la creación de la primera escuela de Servicio Social en Chile existen en el país sólo tres escuelas claramente signadas bajo un espíritu católico: la Pontificia Universidad Católica de Chile (Escuela Elvira Matte), la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y la Pontificia Universidad Católica de Temuco. Las trece restantes están creadas bajo un horizonte netamente secular y con gran influencia higienista como la Escuela Lucio Córdova y la Escuela Alejandro del Río.

un proceso de continuidad con la noción de caridad, lo que se busca es claramente un proceso de diferenciación y superación.

Como planteará Sand: “la caridad se ocupaba de los delincuentes, pero no trataba de proteger como el Servicio Social al niño o al adolescente antes del delito. La caridad daba vestidos y proporcionaba alimentos a los colegiales pobres; pero no buscaba, como el Servicio Social, hasta en sus propios hogares la razón profunda de los disturbios de su salud, o el atraso en sus estudios”<sup>14</sup>. Asimismo, si bien se hacen distinciones entre caridad y filantropía, el Trabajo Social se diferenciaría superándolas a ambas: “durante mucho tiempo el programa de la caridad ha sido puramente de orden curativo: era la reacción espontánea y sin mañana de la sensibilidad humana conmovida por el espectáculo del dolor, y tratando, no de suprimir ese dolor, sino de darle una tregua y, sobre todo, evitar de

verlo; mediante un don, calmando el hambre, el frío, el sufrimiento de una manera absolutamente momentánea. La transformación de la caridad en filantropía ha constituido un progreso; la limosna reemplazada por la ayuda más continua ha contribuido, en cierta medida, a la satisfacción de las necesidades urgentes, pero quedaba implícitamente entendido que desde que ella había procurado a los infelices una comida y un abrigo cualesquiera, la sociedad había cumplido con ellos. No es necesario insistir sobre lo que este modo de obrar tiene de poco científico: los pobres ayudados de esta manera no logran casi jamás salir de su miseria; debilitados y enfermizos, no ganan más que un salario insuficiente o irregular. Mantener la vida no es bastante: es necesario conservar la salud y las fuerzas”<sup>15</sup>.

Es interesante destacar que el factor de diferenciación del Servicio Social de la época es el carácter científico y no moral en cuanto quiere establecer distancias nítidamente profesionalizantes: “... es curioso constatar cómo el diletante, el observador

interesado y el técnico en la materia tienen puntos de contacto y están de acuerdo para condenar la caridad ciega y hacer resaltar la superioridad de la asistencia científica”<sup>16</sup>.

Es, por tanto, desde estos fundamentos, de carácter positivísticamente *modernos* que se ejerce la crítica: “a menudo sucede que personas cuyo corazón bondadoso se conmueve a la vista de alguna miseria, creen alcanzar este fin recurriendo a una limosna generosa y ven en la dádiva la panacea que remediará toda situación anormal. Siguen el impulso

del corazón, el instinto de calmar inmediatamente el hambre, el frío, el dolor, pero no se preocupan del resultado definitivo de su intervención. Este sistema, designado muy a menudo bajo el nombre de “*caridad*”, ha fracasado completamente porque después de haber gastado mal o bien (y tantas veces muy mal) el dinero recibido, los asistidos quedan en la mis-

ma situación aflictiva anterior con la circunstancia agravante de acostumbrarse a vivir de la ayuda ajena más bien que del esfuerzo propio. La limosna, pues, no remedia en absoluto las causas de la miseria, sino que sofoca momentáneamente el síntoma de la mala adaptación de un individuo a las necesidades de la vida y contribuye, además, a transformarlo lenta pero seguramente en un desvergonzado o en un ser sin iniciativa propia, que vive material y moralmente a expensas de los demás. Una forma ya más organizada que reviste el deseo altruista de ayudar al prójimo, es el que se conoce bajo el nombre de *filantropía*: personas que tienen lástima a una clase determinada de miserias, reúnen medios económicos, colaboraciones, facilidades para crear una obra que subsane dificultades de esta índole, por ejemplo, para llevar niños débiles a colonias, distribuir ropa a escolares, asilar huerfanitos, etc. Estas instituciones tienen el factor de continuidad que falta a la limosna; sin embargo no llenan todo el campo que hay que abarcar ni poseen el carácter que se requiere... “Precisamente es el *Servi-*

*“El factor de diferenciación  
del Servicio Social de la época  
es el carácter científico y no  
moral en cuanto quiere establecer  
distancias nítidamente  
profesionalizantes”*

<sup>14</sup> Sand, René. “Las Escuelas de Servicio Social”. *Revista Servicio Social*, año I, Nº 1-2, Santiago, 1927, p. 44.

<sup>15</sup> Cordemans, Leo. “Algunas características del Servicio Social”. *Revista Servicio Social*, año II, Nº 1, Santiago, 1928, pp. 2 y 3.

<sup>16</sup> Prefacio a 3 fragmentos de textos de Anatole France, Lucien Romier y el Abate Viollet publicados bajo el título de “Reflexiones sobre el espíritu social”. *Revista Servicio Social*, año IV, Nº 2, 1930, p. 169.

*cio Social*, forma científica y moderna, el que viene a asumir este papel”<sup>17</sup>.

De este modo, no sólo el Servicio Social de la época busca su emergencia sin continuar la tradición de la noción de caridad sino que como tajantemente se señala: “...el concepto de caridad, que tanto daño y atraso social ha llevado a la sociedad chilena, el que ha permitido que las mayores estigmatizaciones de su juventud, de sus mujeres, de sus niños, de sus trabajadores, de las familias de escasos recursos económicos, de sus obreros, se hayan expandido y muchas veces ratificado; no entrará jamás en el vocabulario del Servicio Social, ya que éste lucha por su contrario, por una asistencia organizada y justa que le devuelva a cada ser humano su propio valor”<sup>18</sup>.

### 3. Las raíces plurales de la filantropía en Chile

Así como habría que realizar una diferenciación en el concepto de caridad, también habría que distinguir los distintos conceptos y acepciones de la idea de filantropía, para no volver a usar una lógica homogeneizante, sobre todo hoy que al discutir el auge del mal denominado tercer sector<sup>19</sup>, se habla de la existencia de un proceso de re-filantropización. Por ello, el punto que a continuación se presenta tiene por objeto mostrar que la filantropía tiene diversas raíces y exponer que dicha aclaración es clave para entender la posición de Trabajo Social y la emergencia del concepto de asistencia.

Teixidó y Chavarri<sup>20</sup> afirman que la filantropía se desarrolló en Chile en un contexto de conflicto entre dos grandes enfoques de la responsabilidad social frente al problema de la desigualdad social: la responsabilidad social entendida como ética de la caridad y la responsabilidad social entendida como ética del compromiso democrático. La ética de la

caridad predominó en los sectores dirigentes de la sociedad y la ética del compromiso democrático, que fue minoritaria, era impulsada por movimientos sociales populares en torno a ideales de emancipación y ayuda mutua.

Como se puede deducir, acá se encuentran recreadas las anteriores diferencias como dos posturas binarias y antagónicas, que darán lugar a dos perspectivas supuestamente encontradas: la colonia y la República. Esta misma representación agonal se transferirá analíticamente a otras dos instituciones: la Iglesia y el Estado.

La historiografía clásica señala que las obras de caridad o de beneficencia como expresión de Filantropía, se desarrollaron en Chile durante el periodo colonial a través de la acción de la Iglesia Católica o de la élite criolla y que, posteriormente, fueron traspasadas a la sociedad republicana. Pero en estricto rigor estas expresiones filantrópicas tuvieron un lugar importante en la cosmovisión de los pueblos originarios, como los aymarás, atacameños, diaguitas, mapuches, selknam, yaganes y alacalufes, entre otros. Las expresiones de ayuda mutua, de solidaridad y cooperación era una práctica recurrente entre los miembros de dichas comunidades<sup>21</sup>. La minga o mingaco y las “vueltas de mano” son prácticas antiguas que tienen aún toda su vigencia en estos pueblos. De este modo se puede afirmar que la filantropía en tanto forma de autoayuda y de relaciones de solidaridad y reciprocidad, existe en el país en forma muy arraigada en los pueblos originarios como una expresión de su cultura.

Durante la Colonia, se fue produciendo un paulatino avance de la filantropía con la creación de las primeras instituciones basadas en las ideas de caridad y fundadas con el apoyo económico de particulares: hospitales, asilos, casas para pobres, etc., predominando cada vez más en estos esfuerzos la influencia de la Iglesia Católica. En el siglo XVIII se inició la influencia de la Ilustración en el desarrollo de la filantropía, con las ideas de Manuel de Salas, quien fundó el Hospicio de Santiago incorporando talleres para enseñarles un oficio a los asilados. Paralelamente empezó a crecer la presencia del Estado, que trataba de neutralizar el predominio de la Iglesia. Con dineros provenientes de la

<sup>17</sup> Monografía de la Escuela de Servicio Social de la Junta de Beneficencia de Santiago, *Revista Servicio Social*, Año IV, N° 4, Santiago, 1930, pp. 3 y 4.

<sup>18</sup> Cordemans, Leo. “Algunas características del Servicio Social”. *Revista Servicio Social*, año II, N° 1, Santiago, 1928, pp. 2 y ss.

<sup>19</sup> Sobre todo en aquellas acepciones que dan lugar a una representación casi residual: lo que no es Estado y lo que está fuera del Mercado, o también en su homologación con la propia noción de Sociedad Civil. Todo lo anterior opaca los nexos si se quiere “trinitarios y no terciarios” de relación entre Estado, Mercado y Sociedad Civil.

<sup>20</sup> Teixidó, Soledad; Chavarri, Reinalina. “La acción filantrópica como un elemento de la responsabilidad social. El caso chileno”, *Pro humana Ediciones*, Santiago, 2000.

<sup>21</sup> Teixidó, Soledad; Chavarri, Reinalina. “La acción filantrópica como un elemento de la responsabilidad social. El caso chileno” *Pro humana Ediciones*, Santiago, 2000, p. 164.

confiscación de bienes de los jesuitas, orden religiosa que fue expulsada en 1767, se fundó el Hospital San Borja, que se convirtió en el establecimiento de beneficencia más importante de la época.

En el siglo XIX, la filantropía siguió siendo impulsada por la Iglesia Católica y sectores de la élite social y económica del país, pero con una intervención más relevante del Estado, quien en 1832 fundó la Junta de Beneficencia y Salud Pública, para dirigir y reglamentar el funcionamiento de los hospitales. Este organismo pasó posteriormente a depender del Ministerio del Interior.

De este modo: “durante este siglo observamos la yuxtaposición de dos vías de acciones filantrópicas con un gran componente asociativo y organizativo. La primera de ellas, y de más larga data, son las acciones de carácter asistencial y paternalista, dirigidas a solucionar los problemas de los más pobres, sin pretender reformas sociales más profundas. La mayoría de ellas iban acompañadas de un gran fervor religioso. La gestión de dichas acciones filantrópicas estaba principalmente en manos de la Iglesia y aunque en menor dimensión también del Estado, a través

*“La gestión de dichas acciones filantrópicas estaba principalmente en manos de la Iglesia y aunque en menor dimensión también del Estado, a través de su concepción de beneficencia pública”*

de su concepción de beneficencia pública. La segunda vertiente, proviene de sectores no confesionales, laicos, burguesía comercial y sectores populares que dieron la partida a un conjunto amplio de organizaciones de autoayuda, gremios y entidades de beneficencia cuya gestión es eminentemente privada y estaba focalizada en su implementación. Al respecto, cabe señalar que las acciones filantrópicas de corte paternalista y con influencia de valores religiosos, especialmente católicos, fueron la ideología dominante y principal característica de la mentalidad de los filántropos chilenos durante este periodo”<sup>22</sup>.

Empezó, sin embargo, a desarrollarse una línea de acciones filantrópicas basadas en valores laicos: la Sociedad de Instrucción Primaria, creada en 1856

y apoyada por personas de diferentes ideologías, la Sociedad de Instrucción Primaria de Valparaíso, fundada por la masonería, la Escuela de Artes y Oficios, entre otras. La Sociedad de la Igualdad convocó a los artesanos a organizarse y educarse bajo los principios de la igualdad y de la autoayuda. Se habían iniciado también las Sociedades de Socorros Mutuos, organizaciones de autoayuda integradas por artesanos con el fin de obtener protección en el ámbito de la salud, la educación y el trabajo. “En 1880 existían en Chile 39 Sociedades de Socorros. Las necesidades de asociarse y representar sus demandas los motivó a organizar en 1894 la Confederación Obrera de Sociedades Unidas como respuesta a la negativa estatal frente a la posibilidad de apoyar a las sociedades mutuales y hacer frente a la subsistencia de artesanos y obreros.

En 1911 tenían 65.000 socios y en 1924 el número de estas sociedades ascendía a 900 con 90.000 afiliados”<sup>23</sup>. Las preocupaciones del Estado fueron dando cierta unidad a las fundaciones benéficas, que habían permanecido desvinculadas entre sí. La constitución, por ordenanzas y decretos sucesivos, de comisiones de vecinos para ponerse al frente de aquellas, reunió

paulatinamente en un solo haz los hospitales y asilos de cada departamento, dándose así vida a las actuales Juntas de Beneficencia. De este modo, existe en Chile, desde mucho tiempo nexos entre el Estado, el mercado y la sociedad civil. Al conjunto de sus servicios en el país se acostumbró denominarlo Beneficencia Pública, nombre que con los años llegó a ser el título de la institución, cuya enunciación oficial, en nuestros días, se ha convenido que sea “Servicios de Beneficencia y Asistencia Social”<sup>24</sup>.

En Chile, “la Beneficencia inició sus actividades en 1819, con Juntas locales en las ciudades principales de la república. Su base financiera eran en-

<sup>22</sup> Teixidó, Soledad; Chavarri, Reinalina. “La acción filantrópica como un elemento de la responsabilidad social”. El caso chileno, *Pro humana Ediciones*, Santiago, 2000, p.181.

<sup>23</sup> Teixidó, Soledad, Chavarri, Reinalina. “La acción filantrópica como un elemento de la responsabilidad social”. El caso chileno, *Pro humana Ediciones*, Santiago, 2000, p.192.

<sup>24</sup> Ivovich, Esteban; Torres, Isauro: “Orígenes y desarrollo de la Beneficencia Pública en Chile, *Revista de Asistencia Social*, Tomo II, 1933, Santiago, pp. 95-96.

tonces donaciones y legados de particulares y su dirección estaba confiada a personas de buena voluntad que dedicaban sus vidas a servir al prójimo. La organización adquiere un carácter administrativo centralizado en la Junta Central de Beneficencia y, en el aspecto económico, las entradas que derivan de los particulares se complementan con la ayuda estatal. Estas modificaciones importan un cambio fundamental de concepto desde la filantropía privada a la asistencia oficial que la colectividad se impone como obligación”<sup>25</sup>.

En 1917 se celebró el Primer Congreso de Beneficencia Pública, con la participación de todas las Juntas de Beneficencia del país. En este Congreso se impulsaron medidas de modernización de los hospitales y particularmente de mayor injerencia de los médicos en su administración, creando además el Consejo Central de Beneficencia. El Segundo Congreso de Beneficencia Pública se efectuó en 1922, en él se definió de la siguiente manera el significado de los servicios de beneficencia:

“Según la tendencia moderna, la intervención del Estado en la Beneficencia Pública no corresponde al mero principio de caridad o espíritu de filantropía, sino que reviste un cierto carácter social análogo al de otras intervenciones del Estado a favor de las clases pobres. Dada la organización económica social de los pueblos modernos, los servicios de la Beneficencia sólo pueden ser prestados gratuitamente a los pobres que se encuentren en la imposibilidad de sufragar los gastos que ellos demanden y no pertenezcan a las sociedades mutuales o Cajas de Seguros. Para la mayor eficacia de los servicios de la Beneficencia Pública, conviene mantener vínculos estrechos entre la intervención del Estado y las iniciativas de la Beneficencia Privada”<sup>26</sup>.

Como se aprecia, es destacable el espíritu moderno con que se signa a la beneficencia, así se entiende mejor también el contenido de sus publicaciones.

*“La caridad es fruto de una  
sociedad tradicional, el  
Servicio Social en Chile  
quiere encarnar el mejor  
espíritu de lo moderno”*

<sup>25</sup> **Tocornal de Romero, Luz.** “Discurso durante la visita de los Sres Delegados al 2º Congreso Latinoamericano de Criminología, a la Escuela de Servicio Social”, *Revista Servicio Social* Año XV, N°s 1 y 2, Santiago, 1941, pp. 96-97.

<sup>26</sup> **Ivovich, Esteban, Torres, Isauro.** “Orígenes y desarrollo de la Beneficencia Pública en Chile”, en *Revista de Asistencia Social*, Tomo II, 1933, Santiago, p. 108.

La Junta Central de Beneficencia editó una Revista de Beneficencia Pública, que se publicó desde 1917 a 1930. Posteriormente, en 1932, empezó a editarse, como una nueva serie de la *Revista de Beneficencia Pública*, la *Revista de Asistencia Social*, órgano de la Asociación Chilena de Asistencia Social.

De este modo: “...se descubre que un nuevo concepto viene a sustituir al antiguo de caridad, o a modificarlo en su ejercicio externo. Queda siempre, en lo íntimo, el sentimiento de piedad, de fraternal conmiseración, pero lo realza, además, el sentimiento de una responsabilidad que cumplir, de una deuda social que pagar. Y, en la expresión externa de esta actitud espiritual, ya no bastan la ayuda del miserable, ni el vestuario que cubra su desnudez, ni el refugio que amortigue o cure sus dolencias. Algo más es indispensable: potenciar sus energías morales, la conciencia de su dignidad humana, transformar al descarriado, al incapaz, al rezagado, en agente de su propio bienestar, en colaborador del bienestar colectivo. Este nuevo concepto, derivado de la solidaridad, es el Servicio Social, que proclama que la dávida sola es insuficiente y, de ordinario, peligrosa, porque tiende a producir el anulamiento del esfuerzo y la aparición de esa plaga, de ese peso muerto de la mendicidad”<sup>27</sup>.

Consecuentemente, nos parece claro que Servicio Social se establece vía diferenciaciones que se trans-

formaron como en el caso de la caridad y ciertas formas de filantropía, en claras oposiciones: “la palabra caridad, que satisface en forma halagadora la vanidad del que la realiza, no deja de producir cierta amargura y dolor al que la recibe; esta palabra que limita, dándole un carácter accidental al be-

neficio que ella ofrece, no existe en el vocabulario del Servicio Social. Es muy lógico que así sea, pues el Servicio Social reconoce también en el individuo el derecho a solicitar su integración. La caridad es fruto de una sociedad tradicional, el Servicio Social en Chile quiere encarnar el mejor espíritu de lo moderno”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> **Salas, M.** “Del individualismo al Servicio Social”, *Revista Servicio Social*, Año X N°s 1 y 2, Santiago, 1936, p. 13.

<sup>28</sup> **Braga, Raquel.** “Oficinas de Asistencia Social”. *Revista Servicio Social*, año IV, N° 4, 1930, p. 384.

#### 4. La asistencia como idea moderna

Con estas palabras Leo Cordemans, escribía en 1927 acerca del naciente Servicio Social: "el ser que tiene necesidad de la ayuda de los demás se encuentra en una situación anormal: la caridad y la filantropía, suministrándole socorros momentáneos, deja subsistir esta situación: por lo tanto no es eficaz. El papel del Servicio Social es, al contrario, el de *buscar las causas* de esta anomalía y, sean ellas intrínsecas o extrínsecas, poner término a su existencia. Ha nacido así una *ciencia nueva*, un tipo de ciencia social que reflexionando e interviniendo, aplica al niño, a la familia, al ser desamparado, los conocimientos suministrados por los procesos realizados en las diferentes ramas del saber humano"<sup>29</sup>. Consecuentemente, lo que se quiere poner en cuestión es que el Servicio Social de la época sólo puede ser entendido en el horizonte moderno no sólo de los valores positivos, sino en los esfuerzos por transformaciones sociales que respondieran a formas de enfrentar las causas de los problemas. Todo ello da una confrontación interesante, por ejemplo, con los orígenes del Servicio Social argentino donde según Gustavo Parra éste se caracterizaría precisamente por su carácter antimoderno<sup>30</sup>.

Más aún, se podría decir que la noción de lo moderno, ocupa el lugar de un criterio diferenciador en la propia recopilación de una historia del socorro: "bajo Luis XIV, es decir en el siglo XVII ... el socorro a los desgraciados era, pues, netamente un asunto de policía y de caridad, desprovisto de toda técnica moderna. Asimismo, en Inglaterra no existían en esa época más que las prescripciones legales de la reina Elizabeth, mientras tanto que el obispo Chalmers, precursor de la obra moderna, aconsejaba desde 1789, la abstención de la caridad, pero la reeducación moral del pueblo"<sup>31</sup>.

Si es en Inglaterra donde se oyen los primeros balbuceos de la ciencia social práctica, es en Estados Unidos donde nace el embrión de la primera Escuela; en 1897, Miss M. Richmond insiste en la necesidad de una formación profesional para aquellos que querían ocuparse en contribuir al mejoramiento de la suerte de los desgraciados. Y, en 1898,

se organiza en la *Charity Organization* de New York, cursos regulares y sistemáticos. El personal está constituido por *Visitadoras Sociales*, cuya ayuda no se limita, como otras veces, a dádivas que sostienen a menudo la causa del mal, sino que envuelve el análisis de la situación material, profesional, de una familia, y el llamado a las influencias, obras científicas, argumentos racionales, que pueden concurrir al mejoramiento<sup>32</sup>.

De esta forma, el Servicio Social emerge como un progreso claramente colocado en una dirección científica: "... la Corporación acepta con decisión y entusiasmo agregar a sus tradicionales actividades las que comporta la acción social llevada a cabo en forma sistemática por personas idóneas debidamente preparadas. Este paso hacia el conocimiento y la lucha contra las causas de malestar económico capaces de engendrar la miseria y sus consecuencias, hacia la profilaxis social, será, a no dudarlo, de grandes y positivos resultados para el porvenir."<sup>33</sup>

"Es dentro de este vasto dominio donde se coloca el Servicio Social, quien sobrepasa a la *caridad* y la *filantropía* y se distingue en la *asistencia* por su carácter científico y sistemático, por su cuidado en la investigación de las causas, por la extensión de su campo de estudio y de acción... Los tratados que reglamentan Servicio Social, con la precisión de las obras de medicina y los estudios de los cuales se desprende la filosofía profunda, hacen resaltar su carácter científico... su cuidado en la investigación de las causas se manifiesta en la encuesta, las monografías y las observaciones personales detalladas que nos han revelado, a la vez el origen y las realidades de la situación social"<sup>34</sup>.

Por otra parte, se vuelve explícito el que las escuelas están al servicio de una necesidad social, de una realidad que se busca transformar: "...es con un tranquilo optimismo que se puede considerar la extensión de las conquistas hechas por el Servicio Social en las obras de esta ciudad [Santiago]. Han sido rápidas y numerosas y, más que todo, tienen el mérito de abrir el camino y de preparar los espíritus a esta forma moderna de asistencia, con la que sin duda nuestra sociedad será posible de transformarse en una sociedad más igualitaria. Las razones para

<sup>29</sup> Cordemans, Leo. "La Escuela de Servicio Social de Santiago de Chile: El Servicio Social". *Revista Servicio Social*, año I, N°s. 1 y 2, Santiago, 1927, p. 8.

<sup>30</sup> Parra, Gustavo. "Servicio Social y Antimodernidad". *Editorial Luján*. Argentina, 1999.

<sup>31</sup> Cordemans, Leo. "De la Caridad al Servicio Social". *Revista Servicio Social*, año I, N°s. 1 y 2, Santiago, 1927, p. 5.

<sup>32</sup> Cordemans, Leo. "De la caridad al Servicio Social". *Revista Servicio Social*, año I, N°s. 1 y 2, Santiago, 1927, p. 7.

<sup>33</sup> Del Río, Alejandro. Citado por Cordemans, Leo. "De la caridad al Servicio Social". *Revista Servicio Social*, año I, N°s. 1 y 2, Santiago, 1927, p. 10.

<sup>34</sup> Sand, René. "Las Escuelas de Servicio Social". *Revista Servicio Social*, año I, N°s. 1-2, Santiago, 1927, pp. 43 y 44.

esta expectativa radica en que el Servicio Social busca las causas profundas de la miseria que son no sólo los disturbios de la salud física o mental sino la desproporción entre la demanda y la oferta del trabajo; los vacíos de la educación, de la instrucción general, profesional y doméstica; la insuficiencia de los salarios”<sup>35</sup>.

Estos principios están a la base de las formas de estudio y de las herramientas de trabajo: “Cada problema social se estudia como un caso médico y las etapas de su curación son: el establecimiento del diagnóstico y el tratamiento. Para establecer el diagnóstico, la Visitadora Social... interroga a los interesados, sus parientes, patrones, médicos, maestros de escuela, vecinos, propietarios, instituciones de las cuales forma parte el solicitante y llega así a conocer la situación económica, profesional, física, mental de los diversos miembros de la familia, su grado de instrucción, sus costumbres, etc.”<sup>36</sup>.

Como sostendrá Elena Hott en este mismo sentido: “... le interesa al Servicio Social aquí constituirse en una disciplina, muy diferente de la caridad bien intencionada en nuestro mundo, pero con un fin muy distinto del que el Servicio Social proclama como suyos... si desea promover el bienestar de las familias y los individuos... le interesa perfeccionar sus métodos e investigar científicamente sus problemas”<sup>37</sup>.

Luego, el Servicio Social sería expresión de criterios modernos como la prevención: “El criterio moderno, y del cual se desprende el verdadero fin del Servicio Social, es el de efectuar una labor preventiva que supere con sus beneficios a una labor meramente curativa. Las oficinas de Asistencia Social desempeñan en este sentido otra gran labor de importancia”<sup>38</sup>.

Justamente en virtud de ese carácter modernizante es que los profesionales de la época sostienen reiterados reclamos en relación a cómo se efectúan las recaudaciones sociales y la asignación de benefi-

cios tanto en algunas instituciones públicas como privadas: “...la forma cómo se obtiene este dinero está al margen de los principios modernos del Servicio Social, pues en realidad, depender del éxito

de un beneficio, es casi lo mismo que depender del resultado de una limosna.”<sup>39</sup>.

Además, si se analizan los Estatutos de la Asociación Chilena de Asistencia Social, la noción de asistencia aparece con rasgos cla-

ramente modernizantes:

Artículo I: La Asociación Chilena de Asistencia Social fundada en Santiago de Chile el 16 de octubre de 1931 tendrá su sitio social en esta ciudad y se propone:

1° Difundir y prestigiar los conocimientos y práctica de la Asistencia Social *modernamente concebida*;

2° Cooperar a la acción de los organismos directivos oficiales en la materia, existentes en el país;

3° Incorporarse, al movimiento mundial *en favor de la racionalización y modernización* en la construcción, organización, administración y acción social de los hospitales, asilos, dispensarios y demás servicios tanto públicos como privados de la Asistencia Social;

4° Abordar, *en común, el estudio de las cuestiones fundamentales* de orden técnico o administrativo que tengan relación con *el progreso y eficiencia* de aquellas instituciones en el país;

5° Estimular mutuamente a sus asociados en el *perfeccionamiento de las labores a su cargo, mediante la continuación de estudios al más alto nivel de especialización*<sup>40</sup>.

Complementariamente habría que destacar que Servicio Social no se inicia profesionalmente con un énfasis en el individuo, sino que en él está presente lo que se podría denominar una relación entre sujeto y fenómeno: “ante un problema de tan devastadoras consecuencias sociales como el de la cesantía, las Visitadoras Sociales y la Escuela de

<sup>35</sup> Cordemans, Leo. “Algunas características del Servicio Social”. *Revista Servicio Social*, año II, N° 1, Santiago, 1928, p. 2.

<sup>36</sup> Cordemans, Leo. “Algunas características del Servicio Social”. *Revista Servicio Social*, año II, N° 1, Santiago, 1928, p. 3.

<sup>37</sup> Hott, Elena. “Medios para mantener el ideal en el Servicio Social”. *Revista Servicio Social*, año IV, N° 4, 1930, p. 350.

<sup>38</sup> Braga, Raquel. “Oficinas de Asistencia Social”. *Revista Servicio Social*, año IV, N° 4, 1930, p. 396.

<sup>39</sup> Braga, Raquel. “Oficinas de Asistencia Social”. *Revista Servicio Social*, año IV, N° 4, 1930, p. 399.

<sup>40</sup> Estatutos de la Asociación Chilena de Asistencia Social. *Revista de Asistencia Social*, Tomo I, N° 1, Santiago, 1932, p. 75.

Servicio Social no podían quedar indiferentes. Se organizó pues, la ayuda bajo los auspicios de la Inspección General del Trabajo... Solución no han podido encontrar, como no han podido *tampoco aplicar aquí los principios más básicos del Servicio Social, puesto que no han ido a las causas de la situación tan aflictiva en la cual se encuentran los cesantes*, sino que han tenido que limitarse a usar de medios paliativos para impedir las consecuencias más directas y más inmediatas de esta situación anormal. El medio más indicado para aliviar en forma digna a los cesantes, sería encontrarles un trabajo que tenga un valor reproductivo positivo, pero esta clase de soluciones *pasa por estudios y diagnósticos que Servicio Social presentará a los organismos correspondientes* y cabe al Gobierno tomar en este sentido las iniciativas que estime convenientes<sup>41</sup>.

Por otra parte, lo anterior, permite introducir la hipótesis que Servicio Social no se desarrolla como lo plantean las interpretaciones tradicionales *de espaldas al Estado, a la sociedad y a sus necesidades* y que si en Chile no es posible evidenciar los orígenes profesionales como la continuación extensiva de la caridad, tampoco es factible pensar el proceso de consolidación del Trabajo Social como un proceso que va “de apóstoles a agentes de cambio”<sup>42</sup>.

## 5. Impacto y perspectiva de la Escuela Elvira Matte en el Servicio Social

Cuando Manuel Manríquez, a finales de la década del setenta, viene a Chile a indagar acerca de los orígenes profesionales del Trabajo Social, lo hace desde una clara premisa definida en el VI Congreso Panamericano: al trabajador social le correspondía ser agente de cambio<sup>43</sup>. Es más, él es el investigador que cierra una trilogía acerca del Trabajo Social en la historia latinoamericana, donde ya estaba publicado el libro de Marilda Iamamoto y Raúl de Carvalho sobre Relaciones Sociales y Servicio Social así como el trabajo de Alejandrino Maguiña sobre “Desarrollo Capitalista y Trabajo Social en el Perú: 1896 –1979”. De esta manera, se produce

en cierto modo una crónica de nacimiento anunciado, donde a la emergencia del papel de revolucionarios, Manríquez, que no abandona una premisa evolutiva, viene en busca de esos orígenes religiosos de un Servicio Social ligado a la noción de caridad, es decir, viene a Chile en *búsqueda de los apóstoles*, ya que son ellos los que le hacen falta para completar la primera parte de su enunciado.

De más está decir que los *descubre*, personificados institucionalmente en la Escuela Elvira Matte, que ya en ese tiempo se había configurado como la Escuela de Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Encuentra la escuela con una dirección distinta que reemplazaba a sus directoras tradicionales, las hermanas Izquierdo (cambio realizado a fines de los sesenta), con una publicación periódica que se publica ininterrumpidamente desde 1970, conoce el impacto internacional de esta escuela en los debates latinoamericanos y su influencia en la creación de otros centros académicos y, por tanto, concluye que aún sabiendo que la Alejandro del Río se crea en 1925 y la Elvira Matte en 1929, esta última es la gran escuela chilena que marca los orígenes profesionales en Chile, usando como registro de notas, sobre todo las memorias de la propia Escuela entre 1930 y 1950.

Su equívoco es doble: por una parte, se confunde al no reconocer la tradición claramente secular del origen del Trabajo Social chileno y no dar importancia al reciente término de la Escuela Alejandro del Río fusionada y posteriormente cerrada en la Universidad de Chile, así como a la extinción de la revista *Servicio Social* que desde 1925 y por más de cuarenta años había acompañado la consolidación de la profesión en Chile<sup>44</sup>. En segundo lugar, cuando lee el discurso inicial de la directora de los primeros años de la Elvira Matte y encuentra allí la noción de caridad, la asume como una clara continuidad con ese horizonte reducido, sin percatarse que justamente la apertura de la Escuela tiene como impulso una resignificación amplia de este concepto<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Hott, Helena. “Las Visitadoras Sociales y el Problema de la Cesantía”. *Revista Servicio Social*, año V, Nº 3 y 4, 1931, p. 236.

<sup>42</sup> Referencia hecha al texto de Manríquez Castro, Manuel “De apóstoles a agentes de cambio”. *Ediciones Celats*. Lima, 1982.

<sup>43</sup> “El trabajador social debe ser agente de cambio, esto implica no solamente una transformación del individuo sino también de las estructuras e instituciones sociales”. Manríquez, Manuel. “De apóstoles a agentes de cambio”. *Editorial Celats*. Lima, 1982. p. 170.

<sup>44</sup> En 1969, la Escuela “Elvira Matte de Cruchaga” se fusionó con la Escuela de Educación Familiar de la Universidad Católica, dando origen a la actual Escuela de Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Desde 1970, esta Escuela edita la *Revista de Trabajo Social*, que de algún modo vino a reemplazar, por su continuidad y nivel académico, a la antigua *Revista Servicio Social* de la Escuela “Dr. Alejandro del Río”, que dejó de publicarse junto con la desaparición de esa Escuela como entidad independiente.

<sup>45</sup> Es interesante destacar que este mismo equívoco se puede encontrar en el texto de Illanes, María Angélica. “En el nombre del pueblo, del estado y de la ciencia. Historia Social de la Salud Pública”. Colectivo de atención primaria. Santiago, 1993.

De este modo, tanto la propia interpretación de Manríquez, como las que se basaron en ella y que proliferaron en la matriz marxista estructural del Trabajo Social latinoamericano, coinciden y refuerzan en este punto las historiografías más tradicionales acerca del Trabajo Social en Chile el que se hace emerger desde una ética que contendría un fuerte sustrato religioso. Un aspecto interesante al respecto, es que en la investigación llevada a cabo recientemente y denominada: la *reinención de la memoria*<sup>46</sup>, tanto en la recopilación de documentos de época como en las entrevistas a trabajadores sociales de ese tiempo, nos hemos encontrado ante la rotunda evidencia que la ética que conformó el sustrato profesional de esas primeras generaciones era secular<sup>47</sup> y no religiosa, procediendo directamente de una formación dada en este sentido en las dos escuelas más importantes de esos inicios: la escuela Alejandro del Río y la escuela de Servicio Social Lucio Córdova, ligada después a la Universidad de Chile.

Por tanto, cuando los documentos de época o las propias entrevistas hablan de ética en la intervención social-profesional se refieren a principios como el respeto por el otro, el desafío de un trabajo bien hecho, el impulso a generar mecanismos de participación, el resguardo y la privacidad de los antecedentes confidenciales entregados al profesional en una entrevista, la puntualidad en el cumplimiento de las tareas, la honradez, la procura de mayor igualdad social, el énfasis en la dignidad y los derechos fundamentales de las personas: “Un sentimiento arraigado de la responsabilidad en la Visitadora Social es una cualidad cuya importancia es imposible exagerar. Sin embargo, esta responsabilidad es no sólo de obrar sino de razonar. Cultivando la objetividad se purifica el ideal y se elimina mucho del trabajo innecesario y a veces perjudicial que se hace ...su función es primordialmente la de investigar, establecer causas, estimular o motivar, guiar y encaminar... su conocimiento de los recursos, sus vinculaciones, su prestigio, justifican su actividad en el interés del que la pide.”<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Obra citada, pp. 175 y ss.

<sup>47</sup> Se usa la noción secular en cuanto marca la distinción con una creencia religiosa. El concepto “laico” usado por algunos autores nos parece equivocado por cuanto tanto en la Carta de Clemente Romano a los Corintios como en su utilización generalizada desde el siglo III este término designa la comunidad de la Iglesia. Cuando comienza a usarse el adjetivo ‘laikos’, éste sirve para distinguir a los fieles de los diáconos y sacerdotes.

**Huerta, María Antonieta.** “Catolicismo Social en Chile”. *Ediciones Paulinas*. Santiago de Chile, 1991. Pág. 7

<sup>48</sup> **Hott, Elena.** “Medios para mantener el ideal en el Servicio Social”. *Revista Servicio Social*, año IV, N° 4, 1930, p. 353.

Esto no es raro si se recuerda que el horizonte nacional en que se inicia Servicio Social, era marcado en la época por la declinación de las discusiones públicas acerca de la separación de la Iglesia y el Estado. “Entre 1900 y 1920 los partidos políticos más importantes tuvieron escasas diferencias ideológicas. De hecho, todos estuvieron influidos por el pensamiento liberal y no se dieron entre ellos proyectos de sociedad distintos. Sin embargo, persistió la pugna laico-religiosa que, si bien implicaba una cierta concepción diferente acerca del papel del Estado, había perdido el vigor que la caracterizaba durante el siglo anterior”<sup>49</sup>.

En 1925 se dictó una nueva Constitución Política, en la que se reconocía que “el Estado debía velar por la protección al trabajo, la industria y la previsión social, reconociendo a cada chileno un bienestar mínimo, especialmente en cuanto a habitación sana y condiciones económicas que permitieran la satisfacción de necesidades personales y familiares. Además se proclamaba como deber del gobierno preocuparse de la salud pública... Finalmente, la Constitución de 1925 estableció de modo oficial la separación de la Iglesia y el Estado, concluyendo un proceso que durante las últimas décadas del siglo XIX había abierto una brecha entre la cultura laica y la cultura católica”<sup>50</sup>.

Por otra parte, si se relaciona esta última tesis con la primera vemos que: “la profesionalización actuó en contra del espíritu de la caridad y la filantropía, transformando lo sentimental en racional. La vocación del Servicio Social tenía la mística idealista, pero ella se expresaba en el ámbito de la racionalidad. La vocación significaba ampliar los espacios de lo razonable para la mayor parte de la gente. La formación, por tanto, era totalmente laica. Los motivos del Servicio Social se basaban en una realidad existente de pobreza que era necesario encarar”<sup>51</sup>.

De allí que cuando Manríquez, en los setenta, se proyecta hacia atrás, no analiza que entre 1925 y 1956 más del 80% de las escuelas chilenas de Servicio Social tienen un origen y una perspectiva secular, y que la Escuela *madre* es la Alejandro del Río. Cuando él investiga, ya ésta no sólo se había unido a la Lucio Córdova, sino que ambas habían

<sup>49</sup> **Aylwin, Mariana** et al. “Chile en el siglo XX”, Editorial Emisión, Santiago, 1986, p. 37.

<sup>50</sup> **Aylwin, Mariana** et al. *Chile en el siglo XX*, Editorial Emisión, Santiago, 1986, p.121.

<sup>51</sup> Entrevista a **Reyna Israel**, realizada para la investigación La Reinención de la memoria.

desaparecido, cerrando sus puertas en la Universidad de Chile. Así, el peso de la Elvira Matte será evidentemente desproporcionado.

Pensamos que esta confusión no ayuda a comprender el sentido y valorar ni a las Escuelas que surgieron en sintonía con la Alejandro del Río, ni tampoco a la escuela católica Elvira Matte, porque cuando ella quiere reivindicar su carácter diferenciador y resignificar una orientación católica, es asimilada no sólo a una caridad disminuida sino que a lo más conservador de la sociedad chilena. Esto lejos de ser así y tal como lo coloca Rebeca Izquierdo, el espíritu de la Escuela fue alentado por un espíritu católico emprendedor que quiso poner en acción la reciente doctrina social de la Iglesia que impactaba a Chile y también se hizo cercana a una de las figuras católicas sociales más importantes de ese tiempo: el P. Hurtado<sup>52</sup>.

Ahora bien, lo que sí es posible sostener es que el giro de la noción de caridad adquirió en el inicio y consolidación de esta Escuela, *la figura de una virtud moral*, de un horizonte ético a seguir y ser incorporado por cada asistente social en el ejercicio de su quehacer profesional. Es decir, a pesar que esta noción se amplía volviendo a su profundo significado católico, este despliegue se limita a la interioridad de cada profesional en formación, no existiendo hasta hoy análisis académicos que repiensen los fundamentos del Trabajo Social desde esa resignificación.

## 6. La profesión como vocación o las figuras de la virtud

Tal como lo expresan algunas ex alumnas de esas primeras generaciones: “Considero que de acuerdo a la formación que recibí en una Escuela Católica mantuve en mi vida profesional los valores de caridad cristiana que eran muy destacados en la Escuela Elvira Matte”<sup>53</sup>. “En mi caso, los principios que fundamentan la profesión han permanecido durante mi ejercicio profesional, especialmente los de la caridad que predominaban en las asistentes sociales egresadas de la Católica”<sup>54</sup>.

Asimismo, en la Escuela la noción de caridad como virtud, se da en el marco de un concepto más amplio que es el desarrollo de la noción de vocación, connotada por un fuerte espíritu de servicio: “Creo que las asistentes sociales egresadas de la Católica tenían más espíritu de servicio que las de la Alejandro del Río, donde no se hablaba de misión”<sup>55</sup>.

De esta forma, esta escuela fundada en 1929 por don Miguel Cruchaga Tocornal como un homenaje a la memoria de su esposa, doña Elvira Matte; aspiraba fuertemente a formar Asistentes Sociales que además de realizar su función específica, ejercieran una labor de servicio atendiendo de preferencia el aspecto moral y el perfeccionamiento del individuo según los fundamentos de la religión católica<sup>56</sup>. La escuela fue organizada por las profesoras Rebeca y Adriana Izquierdo, siendo asesoradas por la profesora Joerinsen (de la Escuela Católica de Servicio Social de Munich), quien permaneció en la dirección hasta 1936. En esa época le sucedió en el cargo la profesora Rebeca Izquierdo, después de especializarse en Europa. La Escuela es una fundación particular anexa a la Universidad Católica y ésta subvencionada por el Estado.

La centralidad de este concepto vocacional queda claro en la exposición de los principios de la Escuela: “El ideal de la Escuela concibe el trabajo social como una vocación más que una simple profesión: trabajo para el cual se necesita ciencia y abnegación, caridad y técnica: la ciencia que da la comprensión de los problemas sociales e indica los medios para remediar los males; y la caridad que da el impulso para una acción desinteresada y generosa. La escuela no es sólo un centro de cultura intelectual sino que a través de todas sus actividades trata de formar personalidades sólidas que miran la vida con un amplio y recto criterio y espíritu cristiano. Es más, este es su sentido más profundo, emerger diferenciadoramente en el amplio espectro de las Escuelas de Servicio Social chilenas, tan marcadamente inspiradas en otros principios”<sup>57</sup>.

Asimismo, esta peculiaridad diferenciadora es posible observarla en el propio proceso de constitución y apertura de la Escuela. En el mes de octubre

<sup>52</sup> Ureta, Mercedes. Entrevista realizada el 13-10-99.

<sup>56</sup> Izquierdo Phillips, Rebeca “Fundación y Desarrollo de la Escuela de Servicio Social “Elvira Matte de Cruchaga”. Memoria presentada para optar al título de Visitadora Social de la Escuela “Elvira Matte de Cruchaga”. Santiago, Chile 1932, p. 1.

<sup>57</sup> Izquierdo Phillips, Rebeca “Fundación y Desarrollo de la Escuela de Servicio Social “Elvira Matte de Cruchaga”. Memoria presentada para optar al título de Visitadora Social de la Escuela “Elvira Matte de Cruchaga”. Santiago, Chile 1932, p. 3.

<sup>52</sup> Dicha conexión está siendo estudiada en profundidad mediante el proyecto de investigación DIPUC, denominado: Trabajando lo Social, los aportes de P. Hurtado a una pedagogía de la intervención social, actualmente en estado de ejecución durante 2003.

<sup>53</sup> González, Victoria, entrevista realizada el 5, 10, 99.

<sup>54</sup> Aguilar, María Emilia, entrevista realizada el 19, 10, 99.

del año 1926 el Rector de la Universidad Católica de Chile, Msr. Carlos Casnueva, recibía un cable del Sr. Miguel Cruchaga Tocornal, embajador de nuestro país en Washington, en que le manifestaba su deseo de hacer una fundación a nombre de su esposa, la Sra. Elvira Matte de Cruchaga, con el fin de perpetuar su recuerdo, y le expresaba que la primera iniciativa de dicha fundación, sería la fundación de una Escuela de Servicio Social, que debía quedar bajo la protección y anexa a la Universidad Católica.

El Sr. Cruchaga explicaba que los motivos que tenía para la creación de dicha Escuela eran el haberse dado cuenta en Estados Unidos, donde la organización social ha tomado tanto desarrollo, de la importancia que tendría en Chile una escuela de esta índole, que ayudara y secundara la iniciativa y las obras particulares, especialmente la obra social de la Iglesia. A pesar de que ya en Santiago existía una Escuela de Servicio Social, se juzgó útil el que hubiera otra escuela que fuera de tendencia católica, ya que la existente “es enteramente laica”. Además dado el desarrollo que ha tomado en Chile el Servicio Social, no era en ningún caso un exceso, ya que en los diferentes países europeos existían numerosas escuelas de distintos credos.

De esta forma, la Universidad Católica tomó con entusiasmo el ofrecimiento, e inmediatamente el Rector procedió a buscar los medios para iniciar la obra. Después de hablar con el Sr. Arzobispo, Monseñor Errázuriz y contar con su anuencia, responde al Sr. Cruchaga en los siguientes términos: “La Universidad Católica aceptaría la fundación que ud. desea de una Escuela de Servicio Social dentro de las líneas bosquejadas en un pliego adjunto en lo referente a la cuestión económica. Dicha Escuela tendría por fin preparar y titular Visitadoras Sociales, que podrían servir en las instituciones públicas y privadas. Su formación sería sobre la base de la doctrina Católica y de las ciencias necesarias para la formación científica. Considero que para una mejor realización de la obra sería deseable que algunas personas hicieran un viaje a Europa o Estados Unidos por algún tiempo, a los países donde están las mejores Escuelas de Servicio Social<sup>58</sup>”.

<sup>58</sup> Izquierdo Phillips, Rebeca. “Fundación y Desarrollo de la Escuela de Servicio Social “Elvira Matte de Cruchaga”. Memoria presentada para optar al título de Visitadora Social de la Escuela “Elvira Matte de Cruchaga”. Santiago, Chile, 1932, pp. 1 a 5.

Como Rebeca y Adriana Izquierdo se dirigían a Europa, fueron comisionadas por la Universidad para estudiar la organización de la Escuela mientras estuvieran allí. Primero en Bélgica, ingresaron a las dos Escuelas de Servicio Social, la Escuela oficial, y la Católica que pertenecen al Secretariado de las obras femeninas cristianas, con el fin de darse cuenta y de apreciar en su verdadero valor, lo que significa la base filosófica sobre la cual se desarrolla una Escuela. Siguieron durante tres meses y medio los cursos en una y otra Escuela para darse cuenta de su organización y funcionamiento. Durante sus estudios tuvieron ocasión de visitar numerosos establecimientos de asistencia<sup>59</sup>.

Estando en Bélgica, las Srtas. Izquierdo fueron invitadas a asistir al Congreso Internacional de Escuelas de Servicio Social Católicas (1927) en Alemania en la ciudad de Aachen. Allí pudieron darse cuenta que era en ese país donde se había llegado a un mayor desarrollo en relación a Escuelas de Servicio Social ya que existían 38 Escuelas. Después de hablarlo con el Sr. Cruchaga decidieron que era indispensable traer una persona de Alemania que organizara la Escuela en Chile.

Así, en julio de 1928, fueron comisionadas por el Sr. Cruchaga para buscar y contratar a la persona indicada. Informadas por la Asociación de Mujeres Católicas, ofrecieron el cargo a la Srta. Dra. Luise Jörinssen que tenía entonces la dirección de la Escuela de Servicio Social en München desde hacía cinco años y que por sus dotes personales y estudios universitarios en ciencias económicas, en psicología y pedagogía era la persona indicada y quien acepto venir a Chile, firmando contrato con el Sr. Cruchaga para organizar y dirigir la escuela de Servicio Social “Elvira Matte de Cruchaga” por cuatro años a contar del 15 de abril de 1929. Mientras tanto en Santiago se había hecho los preparativos para la instalación de la Escuela que a la llegada de la Directora se encontraba lista para funcionar.

La escuela se afilia como miembro de la Unión Internacional Católica de Servicio Social que le da derecho a recibir todas las publicaciones hechas por la organización. Su impulso de generación y participación en redes católicas, fue claramente marcado por Rebeca Izquierdo, directora hasta 1964.

<sup>59</sup> Izquierdo Phillips, Rebeca “Fundación y Desarrollo de la Escuela de Servicio Social “Elvira Matte de Cruchaga”. Memoria presentada para optar al título de Visitadora Social de la Escuela “Elvira Matte de Cruchaga”. Santiago, Chile, 1932, pp. 1 a 3.

Asimismo, ella fundó el Centro de Investigación y Documentación de la Escuela y organizó la Oficina Central de Servicio Social, destinada a orientar y dirigir el trabajo práctico de las alumnas y abrir nuevos campos de acción para la profesión. Estableció las "Semanas Sociales", organizadas cada año con el fin de profundizar en el estudio de las ciencias sociales, intercambiar experiencias con profesores, egresadas y expertos en la materia.

En el plano internacional, cabe destacar su apoyo y colaboración para la fundación de escuelas católicas de Servicio Social en Uruguay, Colombia, Venezuela, Perú y Ecuador. En esta labor fue asesorada por la Unión Católica Internacional de Servicio Social (UCISS), de la cual Adriana Izquierdo fue representante para América Latina desde 1939 a 1949.

Como es posible deducir de lo expuesto, a pesar de todos sus frutos y los esfuerzos por configurar la profesión en el escenario de una vocación, las formas de interpretación hegemónicas del Trabajo Social van a asociar el despliegue de esta Escuela a una noción de ayuda, entendida como continuadora de la idea de caridad y la vertiente marxista, extendida especialmente con posterioridad a los setenta, asociada a un concepto supuestamente antagónico: el de ciudadanía. De allí que una resignificación relacional entre caritas y ciudadanía, que permita entender de otro modo los fundamentos del Trabajo Social es un desafío aún pendiente y del que este trabajo quiere esbozar algunos trazos exploratorios.

## 7. Los matices de la acción y la generación del ámbito de lo social

Un concepto desde el cual partir haciendo matices que permitan levantar los nexos entre caridad y ciudadanía es el concepto de acción, en cuanto prerrogativa exclusiva del hombre<sup>60</sup> que requiere, además, de la presencia constante de los demás. Esta

relación especial entre acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del

zoon politikon aristotélico por animal socialis, que ya se encuentra en Séneca y que luego se convirtió en la traducción modelo de Santo Tomás: "*Homo est naturaliter politicus, id est, socialis*"<sup>61</sup>. Esta sustitución de lo social por lo político en el texto, expresa la pérdida del origen griego sobre la política. De ahí que resulte decisivo que la palabra social sea de

origen romano y que carezca de equivalente en el pensamiento griego. Si bien el uso de la palabra societas tuvo un limitado significado político en tanto mostraba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, sólo es en el concepto de una sociedad de género humano donde lo social comienza a adquirir el significado general de condición humana<sup>62</sup>.

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política se haya en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía además de su vida privada, una especie de segunda vida, su bios politikos. De esta forma el ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (idion) y lo que es comunal (koinon)<sup>63</sup>. El bios politikos contenía sólo dos tipos de actividades: la acción (praxis) y el discurso (lexis). Es muy relevante para el eje de este trabajo hacer notar que en la vida activa, acción y discurso no sólo se relacionan sino que la constituyen. Es más, en el pensamiento griego discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, por tanto, la acción pública es realizada con palabras oportunas para el momento de la acción<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> La cita está tomada del "Index Rerum" de la Edición de Taurus de Santo Tomás, 1922. La palabra politicus no se da en texto, pero el index resume correctamente el significado de Santo Tomás, como puede comprobarse en la Summa Theologica I. 96.4; II. II. 109. 3.

<sup>62</sup> Ashley, W. J. "Introduction to english economic history and theory". Oxford, 1931, p. 419.

<sup>63</sup> No es mera opinión de Aristóteles sino un hecho histórico que la fundación de la polis fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco.

Jaeger, Werner. Paideia. 1945. Volumen III, p. 111.

<sup>64</sup> Arendt, Hannah. "La condición humana". Editorial Paidós. Barcelona, 1993, p. 40.

<sup>60</sup> Arendt, Hannah. "La condición humana". Editorial Paidós. Barcelona, 1993, p. 22.

Consecuentemente, en la polis la acción era discursiva<sup>65</sup>. Ser político significaba que todo se decía por medio de palabras y no por medio de la fuerza y la violencia. "Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia<sup>66</sup>.

La definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* no sólo no guarda relación sino que se opone a la asociación de la vida familiar. Además, en lo político es donde el hombre se define como "*zoon logon ekhon*" (ser vivo capaz de discurso). De esta forma, vemos aflorar dos interpretaciones erróneas del griego al ser traspasadas al latín: la de animal social por nombrar lo político y la de animal racional por nombrar lo discursivo<sup>67</sup>.

Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el logos, es decir el discurso o la razón, sino la contemplación, cuya principal característica es que no puede traducirse en discurso<sup>68</sup>. En sus dos conceptualizaciones más famosas, Aristóteles únicamente formuló la opinión corriente de la polis sobre el hombre y la forma de vida política y, según esta opinión, todo el que estaba fuera de la polis (esclavos y bárbaros), estaban desprovistos no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos. Así, lo político, en cuanto antecedente de lo público queda inserto en un horizonte de acción discursiva, donde se diferencia de lo social, lo racional y lo familiar.

Esa caracterización de lo político, se relaciona con el

*"La ruptura de la relación  
entre acción social y vida  
activa resulta clave para  
entender de otro modo los  
fundamentos del Trabajo Social"*

concepto de "*vida activa*"<sup>69</sup>. En Aristóteles este concepto denota justamente aquel modo de vida en que se puede elegir con plena libertad, o sea con plena independencia de las necesidades de la vida, del trabajo y de la labor. Este componente de acción discursiva presente sólo en el *bios politikos*, define a la noción de vida activa.

Ese es el sentido que le da también San Agustín al traducir el *bios politikos* aristotélico como "*vita negotiosa o actuosa*", es decir, vida dedicada a los asuntos público-políticos<sup>70</sup>. La ruptura de la relación entre acción social y vida activa resulta clave para entender de otro modo los fundamentos del Trabajo Social. Asimismo, resulta importante consignar que la enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir a la acción no es de origen cristiano sino griego.

La pérdida de esta expresión en su significación específica, denotando toda clase de compromiso activo con las cosas del mundo; se debió, según Arendt, a "que la acción, entendida como acción política, se la consideró también como necesidad de la vida terrena y la contemplación (el *bios theoretikos*, traducido como vida contemplativa) se dejó como el único modelo de vida verdaderamente libre"<sup>71</sup>.

Su argumento radica en postular que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vida activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio sustancial "ni en la moderna ruptura con la tradición ni en la inversión

de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche"<sup>72</sup>.

De lo anterior se desprende que existe una especie de trama oscurecida en el concepto de vida activa y en las características que la configuran, como el ámbito público y su expresión en la acción social.

<sup>65</sup> Entendida como un medio de persuasión y como una forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría. **Burckhardt, Jacob**. "La Cultura Griega". Editorial Paidós. Barcelona, 1983. Volumen III, p. 190.

<sup>66</sup> **Arendt, Hannah**. "La Condición Humana". Editorial Paidós. Barcelona, 1993, p. 40.

<sup>67</sup> **Arendt, Hannah**. "La Condición Humana". Editorial Paidós. Barcelona, 1993. Pág. 40.

<sup>68</sup> **Aristóteles**. "Ética a Nicomaco". Ediciones Sarpe. Madrid, 1978. 1142a25 y 1178a.

<sup>69</sup> **Arendt, Hannah**. "La condición humana" Editorial Paidós. Barcelona, 1993, p. 25

<sup>70</sup> **San Agustín**. "La ciudad de Dios". Editorial Sal Terrae. Santander, 1978, p. 19.

<sup>71</sup> **Arendt, Hannah**. "La condición humana". Editorial Paidós. Barcelona, 1993, p. 27.

<sup>72</sup> **Arendt, Hannah**. "La condición humana" Editorial Paidós. Barcelona, 1993, p. 29.

## 8. El desplazamiento de lo público y el auge de lo social

Si bien es cierto que la identificación y el concepto erróneo de las esferas política y social es tan anti-guo como la traducción de las expresiones griegas al latín y su adaptación al pensamiento cristiano-romano, la confusión se vuelve mayor en el empleo y el entendimiento moderno de la sociedad. “La distinción entre la esfera privada y la pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas al menos desde el surgimiento de la ciudad-estado; la aparición de la esfera social en cambio, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna y cuya forma política la encontré en la nación-estado”<sup>73</sup>.

Lo que interesa en ese contexto es la extraordinaria dificultad que, debido al auge de lo social, se tiene para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la polis y la de la familia. “Para nosotros esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional”<sup>74</sup>. De este modo, existe una yuxtaposición que emana del concepto de organización familiar en lo que se llama sociedad y de su forma política de organización denominada nación.

La esfera de la polis, sin embargo, fue clásicamente la de la libertad. Luego, la política bajo ninguna circunstancia, era sólo un medio destinado a proteger la sociedad<sup>75</sup>. En todos los casos existe una cierta

noción de libertad de la sociedad en virtud de la cual se exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está localizada en la esfera de lo social y la fuerza pasa a ser un monopolio del gobierno.

La esfera política, por tanto, está estrechamente vinculada con la noción de libertad de modo tal, que la necesidad aparece como un fenómeno prepolítico

característico de la organización doméstica privada. “La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía iguales, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Así, en la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que el cabeza de familia sólo era libre en cuanto tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde

todos eran iguales”<sup>76</sup>. De lo anterior se deduce, que la noción de igualdad, lejos de estar relacionada como desde el siglo XVIII en adelante con el concepto de justicia, era la propia esencia de la libertad: “Significaba vivir y tratar sólo entre pares, lo que suponía la existencia de desiguales, que constituían la mayoría de la población. Ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera donde no hay gobernantes ni gobernados”<sup>77</sup>.

En la sociedad contemporánea, mediante su proceso de funcionalización, las esferas social y política están mucho más yuxtapuestas. “En el mundo moderno las dos esferas fluyen de manera constante una sobre otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida”<sup>78</sup>.

Todo esto contribuye, a aclarar las distinciones de otro concepto subsumido y homologado por la historiografía tradicional: el concepto de bien común. El concepto medieval de bien común, lejos de señalar la existencia de una esfera política, sólo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, que sólo pueden conservar su intimidad y su negocio si uno de ellos toma sobre

<sup>73</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 41.

<sup>74</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona 1993, p. 42.

<sup>75</sup> “Ya se trate de la sociedad del fiel como en la edad media, o la de los propietarios como en Locke o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo como en Hobbes, o de una de productores como en Marx, o de empleados como en la nuestra, o de trabajadores como en los países socialistas”.

Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 43.

<sup>76</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 45.

<sup>77</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 45.

<sup>78</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 46.

sí, la tarea de cuidar este interés común. Esto exigía condiciones particulares de valor. Quien entrara en la esfera política debía estar preparado para arriesgar su vida, por lo que el afecto excesivo hacia su propia existencia impedía la libertad, siendo una clara señal de servidumbre. Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia, y sólo los hombres que lo poseían eran admitidos en una asociación que era política en contenido y propósito.

La emergencia de la sociedad, el auge de la administración con sus actividades, problemas y planes, desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, “no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de esas dos palabras y su significación para la vida del individuo y el ciudadano”<sup>79</sup>. Hoy se denomina privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, apenas en algún periodo de la antigüedad griega, y cuya multiplicidad es desconocida hasta antes del siglo XIV.

No es un simple cambio de énfasis. En los antiguos, un hombre que sólo viviera su vida privada, a quien, al igual que al esclavo no le fuera permitido el ingreso en lo público o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era completamente humano. Sin embargo, “hoy se ha dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra privado, y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno”<sup>80</sup>. El hecho decisivo es mostrar como la noción moderna de lo privado, en su función de proteger lo íntimo, se descubre como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo, se haya estrechamente vinculada. Este descubrimiento realizado por Rousseau, se funda en la constatación de una rebelión, no contra la opresión el Estado, sino contra la insoportable perversión del cora-

zón humano por parte de la sociedad<sup>81</sup>. “La rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad, iba en primer lugar en contra de las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad”<sup>82</sup>. Esa igualación de lo social se transformará lentamente en la organización burocrática weberiana<sup>83</sup>, en ese gobierno de nadie que no es necesariamente no-gobierno y que bajo ciertas circunstancias, “incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas”<sup>84</sup>. El auge de este tipo de sociedad indica

que los diversos grupos sociales han sufrido la misma absorción que la padecida anteriormente por las unidades familiares; en la sociedad contemporánea, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado el punto desde el que controla a todos los miembros de una sociedad determinada. “Esa sociedad igualada y la victoria de la igualdad en el

mundo moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo”<sup>85</sup>.

Ese, como lo denominará Arendt, “conformismo”, es decir, el supuesto que los hombres se comportan

*“El hecho decisivo es mostrar como la noción moderna de lo privado, en su función de proteger lo íntimo, se descubre como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo, se haya estrechamente vinculada”*

<sup>81</sup> Rousseau, Jean Jacques. “El Contrato Social”. Editorial Sudamericana., Buenos Aires, 1963, p. 68.

<sup>82</sup> “La asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia indica que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales. La igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares antes del despótico poder del cabeza de familia, excepto que en la sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremendamente vigorizada por el puro número, el gobierno verdadero ejercido por un hombre, que representa el interés común y la recta opinión, podía llegar a ser innecesario. Así, el fenómeno del conformismo es característico de la última etapa de este desarrollo moderno”.

Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 51.

<sup>83</sup> “La burocracia es la última etapa de gobierno en la nación-estado cuya primera fué el benevolente despotismo y luego el absolutismo de un sólo hombre”. Weber, Max. “Economía y Sociedad”. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1985, p. 215.

<sup>84</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 51.

<sup>85</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 52.

<sup>79</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 49.

<sup>80</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 49.

y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la economía moderna, cuyo nacimiento: “coincide con el auge de la sociedad y que, junto a su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia”<sup>86</sup>. La economía, que antes sólo era una parte no demasiado importante de la ética y la política, y basada en el supuesto que los hombres actúan con respecto a sus actividades económicas como lo hacen en cualquier otro aspecto, sólo se convierte en una esfera prioritaria en la medida que los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales.

Este triunfo de la sociedad que absorbe y oscurece todas las anteriores distinciones entre lo público y lo privado, se traduce en una enorme tendencia a “devorar las más antiguas esferas de lo político y lo privado, lo que ha sido posible por la canalización hacia el ámbito público del propio proceso de la vida”<sup>87</sup>. Tal vez una de las manifestaciones más claras de ese proceso es que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron centradas en una actividad necesaria para mantener la vida. Con ello, se oponen a la noción misma del *zoon politikon*, como espacio de la libertad y no de la necesidad. “De este modo, la sociedad es vista como la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”<sup>88</sup>.

Consecuentemente, las actividades laborales, bajo circunstancias anteriores siempre encerrada en un ámbito de necesidad elemental, al ser admitidas en la esfera pública, la han transformado en un acelerado desarrollo, cuyos resultados han cambiado por completo, y en no más de tres siglos, todo el mundo habitado y las relaciones establecidas en él.

<sup>86</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 53.

<sup>87</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 56.

<sup>88</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 57.

En síntesis, lo que se busca mostrar es que contemporáneamente, al establecerse el proceso de la vida en la esfera social, con su propio dominio público; ese crecimiento ha desbordado los antiguos límites y hoy transita por lo político y lo privado sin que esos ámbitos hayan podido erigirse propiamente o defenderse con real capacidad de cambio. Lo público se nos aparece, así, como un espacio restringido y cercado por lo social, con un rostro que casi ha olvidado el ansia de la libertad que lo constituía y se ha vuelto, cada vez más, una forma de administración pública de la necesidad.

## 9. La paradoja de la transformación y la caritas como amor al mundo

Llegados a este punto, es posible levantar una pregunta: ¿qué tipo de acción social podría ser, en las actuales condiciones humanas una acción transformadora de mundo? Esta interrogante es especialmente sensible para una profesión como Trabajo Social que constituye uno de sus principios ético-explicativos en la posibilidad de contribuir a una sociedad más amable. Una posible respuesta tentativa se inserta en el horizonte de la inversión moderna entre contemplación y acción. En la propia dialéctica de la modernización se encuentra inscri-

ta una paradoja, el deseo pragmático de mejorar las condiciones de la vida humana se vio expresado en una doble reducción: el paso de la razonabilidad a la razón instrumental y la pérdida de la riqueza de la noción de vida activa por un concepto de acción que ya denotaba casi con exclusividad su referencia al

concepto de fabricación.

De esta forma, la característica del hombre como *homo faber*, se instrumentaliza, colocando su confianza en los medios racionales, en las capacidades de transformación de un mundo que “considera como material dado donde la naturaleza e incluso los propios hombres son parte de un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseamos para recoserlo a nuestro gusto”<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> Arendt Hannah. “La condición humana”. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 330.

Lo que precisa explicarse no es tanto la moderna estima del homo faber sino el hecho que esta estima fuera rápidamente seguida por la elevación de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la vida activa. Esto se relaciona, justamente con la definición del mismo hombre como fabricante ni siquiera de objetos sino como fabricante de útiles. Cuando el concepto de utilidad guía y se transforma en el núcleo del proceso de transformación, entendido como la adecuación de medios a fines, la marginación y la exclusión que alteran las propias jerarquías valóricas humanas se vuelven evidentes. Al contrario del fabricar de Dios, quien contiene en sí mismo el mundo que crea<sup>90</sup> y que por eso tiene una relación originaria con todo lo que es creado, que sólo existe en tanto creación de Dios; el ser humano sigue siendo extraño a su propia fabricación. Incluso puede retirarse de lo que él mismo ha fabricado sin que esto deje de estar disponible. De allí que Arendt concluya que “aunque el hombre se instalara en el mundo mediante la noción de fabricación, el mundo conserva ante él, su carácter extraño original”<sup>91</sup>. De esta forma, lo que contemporáneamente se identifica con el ser en el mundo y por medio del cual el hombre se apropiaría del mundo transformándolo, en verdad crea una forma de distanciamiento que lo vuelve cada vez más extraño a sus propias obras, cada vez menos *mundano* y en cambio cada vez más indiferente, excluido y solitario.

En el mismo sentido del extranjero de Camus, el mundo se le aparece como otro irreconocible y lejano con el cual no conviene involucrarse<sup>92</sup>. Intere-

*“El amor al mundo se  
vuelve mundano en tanto  
pasa por los seres humanos:  
amar al mundo significa amar  
a los seres humanos que lo habitan”*

sante es hacer notar que en la propia perspectiva de cierto existencialismo francés el sentido de la acción es justamente la posibilidad de ver el mundo no como algo dado. “Ese es el poder que desconoce el extranjero, ninguna posesión me es dada, pero la indiferencia del mundo tampoco me es dada, no soy una cosa, sino un sujeto que desea, que ama, que quiere. Ese chico no es mi hermano, pero si lloro por él no es ya un extraño. Cuando los discípulos preguntaron a Cristo ¿cuál es mi prójimo? Cristo no respondió con una enumeración. Relató la parábola del buen samaritano. Ese fue el prójimo del hombre abandonado en el camino a quien cubrió con su manta y socorrió: no se es el prójimo de

nadie, se hace del otro un prójimo mediante un acto, ese es el sentido social de la acción”<sup>93</sup>. Sólo que en este horizonte secular y existencial, el propio lazo social sólo depende del sujeto, en una opción entre el ser y la nada donde los otros también pueden constituirse en una posibilidad de infierno, sentan-

do con ello la angustiosa paradoja de la libertad y del existir.

En el concepto de amor en San Agustín en cambio, inscrito en la tríada de la fe, la esperanza y la caridad; se esboza una forma diversa de acceder al mundo por la acción. Si bien argumenta que no es el fabricar como tal el que le quita al mundo su carácter de extranjero y que convierte al ser humano en un habitante del mundo, para él será en el amor al mundo (*amor mundi*) que el hombre convierte al mundo explícitamente en su patria. El ser humano, por tanto, no contribuye a la transformación del mundo fabricando sino amando. Por tanto, solo así el ser humano y el mundo se vuelven mundanos. “No habites en la obra hecha sino que habita en Aquél que la ha hecho. Sitúate en el movimiento de la creación, no en la cosa creada”<sup>94</sup>.

El amor al mundo se vuelve mundano en tanto pasa por los seres humanos: amar al mundo significa amar a los seres humanos que lo habitan. Pero se trata de amarlos con un amor que no es el de la

<sup>90</sup> *Mundo infusus fabricat.*

<sup>91</sup> Arendt, Hannah. “Le concept D’amour Chez Agustin. Editorial Tierce, Paris, 1999, p. 54

<sup>92</sup> “Conoci a un niño que lloraba porque el hijo del portero había muerto. Los padres lo dejaron llorar hasta que se cansaron. Después de todo ese chico no era tu hermano. El niño enjugó sus lágrimas. Pero esta es una enseñanza peligrosa. Es inútil llorar por un niño extraño. Pero ¿porqué llorar por un hermano? No es asunto tuyo, Dice la mujer reteniendo al marido que quiere correr a tomar parte en un tumulto. El marido se aleja dócil, pero si algunos instantes más tarde pide su ayuda, *estoy fatigada, tengo frío*, él desde el seno de esa soledad donde se ha encerrado, la mira con sorpresa pensando: ¿Es ese asunto mío? ¿Qué me importan los hindúes?, pero del mismo modo ¿Porqué llamar míos este suelo, esta mujer, estos niños?. He engendrado estos niños, están ahí, la mujer está a mi lado, el suelo bajo mis pies: no existe ningún lazo entre ellos y yo. Así piensa el extranjero de Camus: se siente extranjero en el mundo entero que le es completamente extraño. Beauvoir, Simone de. ¿Para qué la acción? Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1965, pp. 15 y 16.

<sup>93</sup> Beauvoir, Simone de. ¿Para qué la acción? Ediciones Siglo XX. Buenos Aires, 1965, pp. 18 y 19.

<sup>94</sup> Arendt, Hannah. “Le concept D’amour Chez Agustin. Editorial Tierce, Paris, 1999, p. 69.

*cupiditas* apropiativa y relacionada con un deseo que se convierte en necesidad, sino que es el de la *cáritas*, cuya característica es que se dirige a todos los seres humanos que forman parte de la humanidad. "Porque todos los que aman el mundo se llaman mundo. Por eso, el mundo son los que aman el mundo (*dilectores mundi*). Se trata del mundo humano que hay que constituir por el hecho de habitarlo y amarlo (*diligere*)"<sup>95</sup>.

Ese amor se extiende potencialmente a todos los seres humanos, apareciendo como una combinación del reconocimiento de derechos según la justicia y como ejercicio de apertura al otro desposeído, marginado, explotado: la viuda, los huérfanos, los pobres, los que sufren. "De allí que el mensaje cristiano, al menos en su versión católica, quiere ser un espacio público de reunión, una reunión cuyo eje es el concepto de fraternidad que excede los límites puramente cristianos y se torna universal"<sup>96</sup>. Como sostendrá Arendt: "sólo en el concepto de amor como *cáritas*, entendido como lazo social, como entrelazamiento de doble origen, llega a ser comprensible la importancia del prójimo. El otro es el prójimo en tanto pertenece al género humano y también lo es en el desprendimiento y la explicitación que resultan del aislamiento que el ser particular efectúa"<sup>97</sup>. De allí que es un falso problema en esta concepción la oposición entre el individuo y la comunidad, el uno y los otros, lo contextual versus lo universal. Cada uno es alguien y en la medida que es alguien está también con los otros. Sólo puede haber un ser-con-los-otros si a cada uno se trata como un fin y no como un medio. La identidad, por tanto, se despliega como pertenencia.

En lo anterior existe una fuente vital de diferenciación de las perspectivas que constituyen la acción social en virtud de un macrosujeto, o donde se divorcia la estructura de la superestructura, la economía de la cultura, o donde el concepto de voluntad general es el que predomina, o donde la noción

*"Sólo puede haber un  
ser-con-los-otros si a cada  
uno se trata como un fin y no  
como un medio. La identidad,  
por tanto, se despliega  
como pertenencia"*

de seguridad del Estado se coloca por encima de la noción de seguridad de cada individuo. El propio momento cristológico de la encarnación indica esta conjunción de lo único y de lo común. La encarnación persiste y no sube al cielo de la Ciudad de Dios, sino en medio de la Ciudad del Mundo. Esta dimensión peculiarmente articuladora es *justamente la buena nueva: un niño nos ha nacido*<sup>98</sup>.

Lo anterior, se inserta en lo mejor de la tradición del pensamiento que inaugura, entre otras fuentes, el evangelio de San Juan y que pertenece a la influencia de esa corriente reflexiva cuya expresión se ha encontrado recientemente en los documentos esenios de Qurán. "En ellos se daba una especial importancia al conocimiento, se expresaba una lógica de la contradicción que sabía trabajar antinomias: luz-tinieblas, verdad-mentira; y que a su vez operaba con contradictorios: el que quiera salvar la vida la perderá, el que la pierda la ganará. El rico será humillado, el pobre ensalzado. No vine a traer la paz sino la espada, etc. Donde la imagen del mismo Cristo se alza como el signo de la contradicción de un Dios encarnado"<sup>99</sup>. De allí que, por ejemplo el evangelista resalte la idea que si para conocer el hombre es preciso conocer a Dios, para conocer a Dios es preciso conocer el hombre. Así, esta conciencia crítica lleva a la no naturalización de las categorías, a la no separación radical de las esferas espirituales y sociales.

La innovación posterior del pensamiento de Arendt construida sobre dichas nociones agustinianas es que define decisivamente lo humano como una praxis plural, añadiendo este matiz a la teoría de la fraternidad del San Agustín. Esto enriquece aún más el concepto de *cáritas* ya que la praxis

traducida del griego es lo que en la fábrica se refiere no a la cosa creada sino al movimiento de la creación que remite al acto<sup>100</sup>. Pero, por otra parte, será el pensamiento cristiano el que introducirá en la idea de crecimiento continuo, la idea de origen, repre-

<sup>95</sup> San Agustín. De gratia et libero arbitrio. Obras Completas. Tomo IV. Edic. Aguilar, Madrid, 1967.

<sup>96</sup> Collin, Françoise. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". Editorial Gedisa. Barcelona, 1999, p. 86.

<sup>97</sup> Arendt, Hannah. "Le concept D'amour Chez Agustín". Editorial Tierce, 1999, p.107.

<sup>98</sup> San. Lucas. Cap. 2. Ver. 1-20.

<sup>99</sup> Biblia de Jerusalem. Introducción al evangelio y a las epístolas de San Juan. Editorial Española. Bilbao, 1975, p. 1499.

<sup>100</sup> Collin, Françoise. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano" Editorial Gedisa. Barcelona, 1999, p. 87.

sentado por la problemática de la creación y la encarnación, como algo siempre a discernir de nuevo, a resignificar en la historia.

El tiempo cíclico, que representa la inmovilidad de la eternidad, es tensionado por el tiempo del acontecimiento, introducido por la aparición del ser humano. De allí que a diferencia de Heidegger, para quien el ser humano es un ser-hacia-la-muerte, Arendt citando a San Agustín planteará lo siguiente: “Se puede preguntar qué es la vida refiriéndose a su origen o al fin de su existencia. Es cierto que las dos cuestiones llevan al no de la vida, *—nomdum aún no iam non ya no—*<sup>101</sup>, el *aún no* designa el origen y el *ya no* la muerte. Pero el no del pasado y el no del futuro están lejos de ser idénticos. El no del *aún no* de la vida tiene un sentido positivo. Está relacionado con lo que *aún no* sucede, la vida del *aún no* tiende a su ser”<sup>102</sup>.

De esta manera la *cáritas* no es cautivadora, no determina su objeto. Deja ser pero también hace ser. Ama y haz lo que quieras, dirá San Agustín. Es decir, amar es querer que seas todo lo que eres<sup>103</sup>. La *cáritas*, por tanto, involucraría no sólo un elemento clave en la constitución de la identidad sino además una especial relación con el mundo, donde su contenido consistiría en el ejercicio múltiple, social y activo de potenciar innovadoramente las posibilidades del sujeto. Es decir, estaría enraizada ineludiblemente al tronco más profundo de la configuración de la ciudadanía.

## 10. Acción social y participación como valor de reconocimiento identitario

Max Weber parte de un modelo teleológico de acción: un sujeto individual o un grupo, al que podemos considerar como un individuo se propone un fin y elige los medios apropiados para realizarlo. El éxito de la acción reside en suscitar en el mundo un estado que satisfaga el fin propuesto. Cuando

este éxito depende del comportamiento de otro, el agente tiene que disponer de los medios que muevan al otro al comportamiento deseado. Este poder de disposición sobre los medios que permiten influir sobre la voluntad de los otros es lo que él denomina poder (*Macht*)<sup>104</sup>.

Hannah Arendt reserva para esa descripción weberiana el concepto de fuerza (*Gewalt*), entendida como poder instrumental. Esta diferenciación se funda en un modelo de acción, donde ella es fundamentalmente comunicativa: “El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ello”<sup>105</sup>. De esta forma, el fenómeno del poder aquí no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines sino la formación de una voluntad común en una interacción orientada al entendimiento. Lo anterior es clave ya que “la fuerza generadora de una comunicación que busca el entendimiento

se opone al poder instrumental porque el acuerdo cuando se lo busca en serio, es un fin en sí mismo, y no se mide por su instrumentalización”<sup>106</sup>.

Indudablemente, la pregunta acerca de ¿cómo se logra el entendimiento humano? y sus múltiples dimensiones convocan históricamente a todos los esfuerzos filosófi-

cos y éticos de las ciencias humanas y sociales. Lo que este trabajo quiere enfatizar, por tanto, son los fundamentos que acá existen en torno a la propia trama de tradiciones del Trabajo Social. En la importancia asignada a la configuración de una práctica social que estimule la confianza social, procure el reconocimiento del otro, aumente su capacidad de acción responsable y fomente la participación en tanto valor<sup>107</sup>.

*“De esta manera la cáritas  
no es cautivadora, no  
determina su objeto.  
Deja ser pero también hace ser”*

<sup>101</sup> San Agustín. Confesiones. Editorial Bruguera. Barcelona, 1984, p. 89.

<sup>102</sup> Arendt, Hannah. “Le concept D’amour Chez Agustín. Editorial Tierce, París, 1999, p. 57-58.

<sup>103</sup> “Initium ergo ut esset homo creatus est. Volo ut sis” San Agustín. De gratia et libero arbitrio. Obras Completas. Tomo IV. Edic. Aguilar. Madrid, 1967.

<sup>104</sup> Weber, Max. “Economía y Sociedad”. Fondo de Cultura Económica. México, 1987, p. 21 y ss.

<sup>105</sup> Arendt, Hannah. On Violence. Harmondsworth, 1970, p. 45.

<sup>106</sup> Arendt, Hannah. On Violence. Harmondsworth, 1970, p. 47.

<sup>107</sup> “Algunos subrayan el tema de la participación porque creen en la libertad y la igualdad social, otros por ser un recurso para superar la pobreza, o también se la ve como un componente esencial en el proceso de formulación y ejecución de las políticas sociales. Se habla de participación como base de la integración social, la construcción de la comunidad, como alternativa de desarrollo. En PARTICIPA estamos insistiendo en la participación como un valor en sí mismo”: Jiménez, Mónica, “Reflexiones en torno a la participación social”. Revista Perspectivas. Notas sobre intervención y acción social. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez. Santiago. Año Sexto Nº 9, octubre 2000, p. 34.

Una participación entendida como un espacio público donde en la interacción social sea posible “contribuir pedagógica y socialmente a que adultos y jóvenes asuman la ciudadanía como un proyecto, no un punto de inicio sino un referente para la acción. Es en la praxis, entrando en el juego de conflictos, negociaciones y consensos donde es posible asumir la participación como valor. Donde él contribuye tanto a sacar a las personas de su aislamiento como a trabajar con otros para una sociedad más justa. Estos fundamentos enraizados tan fuertemente en el Trabajo Social, en la Iglesia, en sus pastores como el P. Hurtado o el Cardenal Silva, deben ser activamente fomentados. No da lo mismo una sociedad de sujetos o de objetos, y por lo tanto no da lo mismo una sociedad donde quedamos todos indiferentes o *no estamos ni ahí* con lo que pase, porque si no estamos ahí, nos estamos destruyendo a nosotros mismos, no hay posibilidad de satisfacer nuestro desarrollo personal, nuestra necesidad de crecimiento si no es actuando e interactuando con otros. Viviendo y conviviendo en sociedad”<sup>108</sup>. Es decir, trabajando lo social.

Esta forma de intersubjetividad no mermada, generada en la praxis, en “la trama que forman los asuntos humanos, donde se tratan las historias en que se implican los agentes con su hacer y su padecer”<sup>109</sup> ha constituido uno de los esfuerzos más importantes para el trabajo social desde su origen. De allí que uno de sus principios sea, por tanto, la propia potenciación del sujeto<sup>110</sup>. Justamente, cuando en su quehacer profesional éste se ha transformado en simple beneficiario o carente, el fundamento de esta praxis ha devenido vacío. Esa tentación ha proveído de diversas fuentes, ya sea de una versión tecnológica en cuanto mejoramiento de beneficios o de una versión estructural que coloca una noción ontológica del ser social, olvidando que “no existe El Hombre sino los hombres sobre la tierra”<sup>111</sup>.

Es más, si no se reconoce que en la interacción social, en la participación, se juega la propia posibilidad de constitución identitaria, muchas veces in-

cluso el mejoramiento de las condiciones sociales contiene una paradoja extrema, se realiza a costa de tornar invisible al propio sujeto. Si se toma por ejemplo el concepto de pobreza y se la aborda exclusivamente desde la perspectiva de un problema social, donde lo importante es la configuración de indicadores, la elevación de niveles económicos, la asignación de recursos; donde a veces los propios pobres son un problema a resolver<sup>112</sup>, si la misma acción social los define desde una falta, no sólo se vuelve opaca la relación entre pobreza y cultura<sup>113</sup> sino que se obstaculiza fuertemente la posibilidad de una mirada donde los pobres sean sujetos portadores de valores, de iniciativas, de capacidad de encuentro, de esfuerzo, de creación colectiva, de sueños, de aspiraciones, de talentos<sup>114</sup>.

Incluso en algunas investigaciones y foros públicos se levanta una dicotomía en torno al concepto de calidad de vida, donde por una parte están los estándares y sus índices, los que se denominan claramente datos objetivos y por otra se encuentran una serie de apreciaciones y consultas a los pobres, las que son vistas como opiniones subjetivas, de personas que son prescindibles de ser consultadas ya que la superación de la pobreza, en definitiva, es una cuestión de expertos. En este prisma, la valoración está consistentemente colocada en un objeto externo que se torna problemático<sup>115</sup>. En dichas condiciones, vale la pena recordar que no existe concepto de calidad de vida sin sujeto, porque la propia vida es una presencia y no una ausencia<sup>116</sup>.

Así, el cultivar vínculos de pertenencia, de participación, de reconocimiento, es entender que son los propios sujetos, las comunidades, las llamadas a

<sup>111</sup> **Arendt, Hannah.** La condición humana. *Editorial Paidós*, Barcelona, 1993, p. 23.

<sup>112</sup> No es en vano recordar que en Santiago se han elevado los niveles de superación de pobreza trasladando pobres de una comuna a otra.

<sup>113</sup> Esta tesis se desarrolla más ampliamente en un estudio donde a partir de comparaciones históricas se busca colocar énfasis en este aspecto en todo el proceso de constitución y profesionalización del Trabajo Social. Para un mayor análisis se remite a: Matus, Teresa. “Pobreza y cultura”. Estudio ETS, 2002.

<sup>114</sup> En este sentido es interesante comprobar que los propios pobres no se ven como problema sino como sujetos llenos de potencial si se les contribuye a gestar un escenario de mayores oportunidades. Para un mayor análisis ver: Encuesta sobre oportunidades y disponibilidades de los pobres. Universidad de Chile, diciembre de 1996.

<sup>115</sup> **Arendt, Hannah** insiste con razón en que la eliminación técnico-económica de la miseria en modo alguno significa el aseguramiento práctico de la libertad pública. **Arendt, Hannah.** *On Violence.* Harmondsworth, 1970, p. 89.

<sup>116</sup> **Lefevre, Henri.** La presencia y la ausencia. *Editorial Tecnos.* Barcelona, 1991. p. 43.

<sup>108</sup> **Jiménez, Mónica** : “Reflexiones en torno a la participación social”. Revista Perspectivas. Notas sobre intervención y acción social. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez. Santiago. Año Sexto N° 9, octubre 2000, pp. 37 y 38.

<sup>109</sup> **Arendt, Hannah.** *On Violence.* Harmondsworth, 1970, p. 53.

<sup>110</sup> Esto es lo que se encuentra plasmado en el propio currículum de la Escuela de Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica donde este énfasis constituye un eje central en los dos primeros años que recorre tanto los fundamentos del Trabajo Social, como su relación con la sociedad moderna y las dimensiones de los sujetos de la acción social.

desarrollarse, potenciarse y crecer, a definir por sí mismos su presencia pública, ya que es precisamente en “el resplandor de lo público”<sup>117</sup> donde se juegan las formas de un rostro más humano para nuestra sociedad. Una agenda social sin sujetos, es una agenda vacía.

### 11. La importancia de la *cáritas* en una sociedad que tiende a que los hombres sean superfluos.

“En el contexto del tercer mundo, conservan toda su validez, y en ciertos casos son todavía una meta a alcanzar, los objetivos indicados por la *Rerum Novarum*, para evitar que el trabajo del hombre y el hombre mismo se torne superfluo, reduciéndose al nivel de simple mercancía: el salario suficiente para la vida de la familia, los seguros sociales para la vejez y el desempleo, la adecuada tutela de las condiciones de trabajo son fundamentos de una vida social más fraterna”<sup>118</sup>.

Si bien Weber y Arendt parten de modelos distintos de acción alertan en torno a una destrucción de lo humano, en lo que Weber denomina la posibilidad de petrificación, la jaula de hierro, el estuche vacío de espíritu<sup>119</sup> y Arendt nombrará como la banalidad del mal, la posibilidad de un hombre superfluo<sup>120</sup>. Sin embargo su distinción acá radica en la diversa concepción de razón, Weber evaluando el primado de la razón instrumental, Arendt apostando a la noción de reflexividad.

Interesante es analizar esto en el fundamento del pensamiento católico, ya que en él hay una vocación hacia el mundo, donde fe y razón pueden trabajar juntas para comprenderlo y transformarlo. En

“Una agenda social  
sin sujetos, es una  
agenda vacía”

el *De Trinitate*, Agustín precisaba: “Buscaremos, pues, como si fuésemos a encontrar, pero no encontraremos jamás más que yendo siempre a buscar”<sup>121</sup>. De este modo, el recurso a la autoridad divina mediante la fe no significaba que hubiese que prescindir de la búsqueda de una comprensión razonable<sup>122</sup>, ya que si bien era la fe la que buscaba, era la inteligencia razonable la que encontraba: “La fe busca, la inteligencia encuentra”<sup>123</sup>, *fides quaerit, intellectus inventi*<sup>124</sup>.

Consecuentemente, para San Agustín la fe era una renovación del conocimiento de algo que nunca había sido enteramente perdido u olvidado, que estaba presente en lo profundo del alma; este conoci-

miento permitía el “conocimiento más luminoso” y el “amor más vigoroso”<sup>125</sup>. Precisamente porque estaba dispuesto a acoger la Verdad divina mediante la fe, Agustín deseaba valerse de la razón para comprender, para aprehender directa-

mente esta misma Verdad, para ser iluminado: “Cree, sí, pero para que puedas comprender mejor, *crede ut intelligas*”<sup>126</sup>. El conocimiento racional y el conocimiento de la fe, *ratio* y *autoritas*, son, por tanto, las dos categorías fundamentales del pensamiento agustiniano<sup>127</sup> ya que para él ...la inteligencia es el ojo del alma<sup>128</sup>.

Ahora bien, para él este camino de discernimiento es posible de andar con cualquier hombre que desee y que ame: “dame a uno que desee, dame a uno que tenga hambre, dame a un hombre que camine por el desierto, suspirando en pos de la patria eterna. Dame a un hombre así, él comprende mis palabras. Pero si le hablo a un hombre frío e indiferente, realmente no podrá comprender mis palabras.”<sup>129</sup> Agustín invitaba al lector a participar plenamente de su exaltación, a recorrer el mismo camino: “en

<sup>117</sup> Hilb, Claudia. (comp.) El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt. Editorial Nueva Sociedad. Venezuela, 1994.

<sup>118</sup> S.S. Juan Pablo II. Encíclica Centesimus Annus. (CA 34).

<sup>119</sup> “la posibilidad de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos, en este caso los hombres de esta etapa de la civilización podrán aplicarse la frase especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón. Estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente” Weber, Max. La ética protestante. Editorial Sarpe. Madrid, 1984, p. 247.

<sup>120</sup> “Aunque imaginar un mal absoluto es difícil incluso delante de su misma existencia, parece estar estrechamente vinculado con la invención de un sistema en el que todos los hombres son igualmente superfluos”. Birulés, Fina. (comp) Hannah Arendt: el orgullo de pensar. Editorial Gedisa. Barcelona, 2000, p. 239.

<sup>121</sup> De utilitate credendi, 10, 24.

<sup>122</sup> Courcelles, Dominique. “Agustín – o el genio de Europa”. Dolmen Ediciones, Santiago, 1998, p. 235.

<sup>123</sup> De Trin. XV, 2, 2.

<sup>124</sup> Courcelles, Dominique. “Agustín – o el genio de Europa”. Dolmen Ediciones. Santiago, 1998, p. 239.

<sup>125</sup> De Trin. VIII, 9, 13.

<sup>126</sup> Serm. 43, 7, 9.

<sup>127</sup> Courcelles, Dominique. “Agustín – o el genio de Europa”. Dolmen Ediciones. Santiago, 1998, pp. 244 y 245.

<sup>128</sup> Tract. in Johan. XXXV, 3, 23.

<sup>129</sup> Tract. in Johan. XXVI, 4, citando el Ps. 5, 9-10.

consecuencia, si el lector comparte plenamente mi certeza, que camine conmigo; si comparte mis dudas, que busque conmigo; de este modo avanzaremos juntos por el sendero de la caridad para llegar hasta Aquel del que está escrito: Buscad su rostro en todo tiempo y seréis ciudadanos del mundo manifestándose vuestra pertenencia en ese amor extremo que es también llamado misericordia (Salmo, 104, 4)<sup>130</sup>.”

Interesante es rescatar aquí que “en la predicación de los profetas *la misericordia significa una potencia especial del amor*, que no pertenece únicamente al concepto de Dios, sino que es algo que caracteriza la vida de todo el pueblo de Israel”<sup>131</sup>. Al definir la misericordia los Libros del Antiguo Testamento usan sobre todo dos expresiones, cada una de la cuales tiene un matiz semántico distinto. Ante todo está el término *hesed*, que indica una actitud profunda de ‘bondad’. Cuando esa actitud se da entre dos hombres, éstos son no solamente benévolos el uno con el otro, sino al mismo tiempo recíprocamente fieles en virtud de un compromiso interior, por tanto también *en virtud de una fidelidad hacia sí mismos*. Si además *hesed* significa también ‘gracia’ o ‘amor’, esto es precisamente en base a tal *fidelidad*.

Pero precisamente entonces *hesed*, dejando de ser obligación jurídica, descubría su aspecto más profundo: se manifestaba lo que era al principio, es decir, *como amor que da, amor más fuerte que la traición*. El segundo vocablo, que en la terminología del Antiguo Testamento sirve para definir la misericordia, es *rahamim*. Este tiene un matiz distinto del *hesed*. Mientras éste pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la ‘responsabilidad del propio amor’ (que son caracteres en cierto modo masculinos), *rahamim*, ya en su raíz, *denota el amor de la madre* (*rehe* = regazo materno). Desde el vínculo más profundo y originario, mejor, desde la unidad que liga a la madre con el niño, brota una relación particular con él, un amor particular. Se puede decir que este amor es totalmente gratuito, no fruto de mérito, y que bajo

este aspecto constituye una necesidad interior: es una exigencia del corazón”<sup>132</sup>.

“Esta solicitud constituye la medida de su amor, como escribirá San Pablo: ‘La caridad es paciente, es benigna..., no es interesada, no se irrita..., no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad..., todo lo espera, todo lo tolera’ y ‘no pasa jamás’<sup>133</sup>’. La misericordia –tal como Cristo nos la ha presentado en la parábola del hijo pródigo– *tiene la forma interior del amor*, que en el Nuevo Testamento se llama *ágape*”.<sup>134</sup>

La historia de nuestro siglo ofrece abundantes ejemplos. A pesar de todas las declaraciones sobre los

derechos del hombre en su dimensión integral, esto es, en su existencia corporal y espiritual, no podemos decir que estos ejemplos sean solamente cosa del pasado. De allí que se requiera una vez más de ese “...pasmoso encuentro de la trascendente justicia divina con el amor: el ‘beso’ dado por la miseri-

cordia a la justicia”.<sup>135</sup>

El hombre tiene precisamente miedo de ser víctima de una opresión que lo prive de la libertad. Los medios técnicos a disposición de la civilización actual, ocultan, en efecto, no sólo la posibilidad de una autodestrucción por vía de un conflicto militar, sino también la *posibilidad de una subyugación ‘pacífica’ de los individuos, de los ambientes de vida*, de sociedades enteras y de naciones, que por cualquier motivo pueden resultar incómodos a quienes disponen de medios suficientes y están dispuestos a servirse de ellos sin escrúpulos. “Se piense también en la tortura, todavía existente en el mundo, ejercida sistemáticamente por la autoridad como instrumento de dominio y de atropello político, y practicada impunemente por los subalternos. Así pues, junto a la conciencia de la amenaza biológica, crece la conciencia de otra amenaza, que destruye aún más lo que es esencialmente humano, lo que está en conexión íntima con la dignidad de la persona, con su derecho a la verdad y a la libertad. Todo esto se desarrolla *sobre el fondo de un gigan-*

*“Se puede decir que este amor es totalmente gratuito, no fruto de mérito, y que bajo este aspecto constituye una necesidad interior: es una exigencia del corazón”*

<sup>130</sup> De Trin. I, 3, 5.

<sup>131</sup> Juan Pablo II. “Dives in Misericordia”, p. 20.

<sup>132</sup> Juan Pablo II. “Dives in Misericordia”, pp. 20- 22.

<sup>133</sup> 1 Cor 13, 4-8.

<sup>134</sup> Juan Pablo II. “Dives in Misericordia”, p. 33.

<sup>135</sup> Juan Pablo II. “Dives in Misericordia”, p. 49.

tesco remordimiento constituido por el hecho de que, al lado de los hombres y de las sociedades bien acomodadas y saciadas, que viven en la abundancia, no faltan dentro de la misma familia humana individuos ni grupos sociales *que sufren el hambre*. No faltan niños que mueren de hambre a la vista de sus madres. No faltan en diversas partes del mundo, en diversos sistemas socioeconómicos, áreas enteras de miseria, de deficiencia y de subdesarrollo. Este hecho es universalmente conocido. *El estado de desigualdad* entre hombres y pueblos no sólo perdura, sino que va en aumento. Sucede todavía que, al lado de los que viven acomodados y en la abundancia, existen otros que viven en la indigencia, sufren la miseria y con frecuencia mueren incluso de hambre; y su número alcanza decenas y centenas de millones. Por esto, la inquietud moral está des-

tinada a hacerse más profunda. Evidentemente, un defecto fundamental o más bien un conjunto de defectos, más aun, un mecanismo defectuoso está en la base de la economía contemporánea y de la civilización materialista, que no permite a la familia humana alejarse, yo diría, de situaciones tan radicalmente injustas".<sup>136</sup>

Ahora bien, la misericordia como *amor mundi* requiere de reciprocidad. "Si falta esta bilateralidad, entonces nuestras acciones no son aún auténticos actos de misericordia".<sup>137</sup> Lo anterior es extraordinariamente relevante ante el auge de la compasión como espectáculo<sup>138</sup>, aquel sufrimiento a distancia como denomina Boltansky al humanitarismo mediático<sup>139</sup>, directamente aquel mal samaritano como lo llamará Helena Béjar<sup>140</sup>.

Consecuentemente, "...considerar la misericordia como un acto o proceso unilateral que presupone y mantiene las distancias entre el que usa misericordia y el que es gratificado, entre el que hace el bien y el que lo recibe. Deriva de ahí la pretensión de liberar de la misericordia las relaciones

interhumanas y sociales, y basarlas únicamente en la justicia. No obstante, tales juicios acerca de la misericordia no descubren la vinculación fundamental entre la misericordia y la justicia, de que habla toda la tradición bíblica, y en particular la misión mesiánica de Jesucristo. *La auténtica misericordia es por decirlo así la fuente más profunda de la justicia*<sup>141</sup>. Es obvio que una exigencia tan grande de *perdonar no anula* las objetivas exigencias de la justicia. La justicia rectamente entendida constituye por así decirlo la finalidad del perdón. En nin-

gún paso del mensaje evangélico el perdón, y ni siquiera la misericordia como su fuente, significan indulgencia para con el mal, para con el escándalo, la injuria, el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento por la injuria, la satisfacción del

ultraje son condición del perdón".<sup>142</sup>

Insistiendo en la unilateralidad desde otra perspectiva, siempre se desconfiará de la bondad plena de un acto si el agente se detiene a contemplarlo y a gozarse de él; si lo anuncia y lo va proclamando como bueno. Dará motivos para sospechar que detrás de lo proclamado trabaja y bulle un mecanismo de autojustificación. "Hablar es un evento, algo que ocurre en un tiempo y en un espacio determinados y que, en virtud de su sentido, produce diversos tipos de efectos en el espacio civil. Paul Ricoeur llama a esto, justamente, 'evento de sentido'<sup>143</sup>.

De allí que la caritas, entendida como misericordia, como amor extremo, pasa por la configuración de un proyecto, de una instancia de pertenencia, de una cercanía. No, por cierto, de la cercanía física necesariamente. Apiñados unos con otros, cada cual podría estar en lo suyo, sin esperar nada del vecino. La proximidad real consiste en saber o creer que 'se está en lo mismo': ligados por 'un mismo' interés, por 'un mismo' proyecto, por 'un mismo' temor... Por algo semejante que nos pasa, en relación a algo que pasa... Este y no otro es el tiempo común".<sup>144</sup>

*"El estado de desigualdad  
entre hombres y pueblos  
no sólo perdura, sino  
que va en aumento"*

<sup>136</sup> Juan Pablo II. "Dives in Misericordia", pp. 56 - 58.

<sup>137</sup> Juan Pablo II. "Dives in Misericordia", p. 71.

<sup>138</sup> Arteta, Aurelio. "La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha", Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>139</sup> Boltansky Jean Luc. "La souffrance a distance". Moral humanitaire, médias et politique. Editions Métailié, Paris, 1993.

<sup>140</sup> Béjar, Helena. "El mal samaritano. El altruismo en tiempo de escepticismo". Ediciones Anagrama. Barcelona, 2001.

<sup>141</sup> Juan Pablo II. "Dives in Misericordia", pp. 71 - 72.

<sup>142</sup> Juan Pablo II. "Dives in Misericordia", p. 77.

<sup>143</sup> Ricoeur, Paul. "Texto, totalidad e infinito". Ediciones Anagrama, Barcelona, 1998, p. 43.

<sup>144</sup> Giannini, Humberto. "Del bien que se espera y del bien que se debe". Dolmen Ediciones. Santiago, 1997, p. 56.

Este es precisamente el hilo conductor de Hannah Arendt que conduce de la caritas a la vida activa y a la ciudadanía. No es la emergencia, por tanto, de un ámbito público lleno de publicidad que enfatiza la solidaridad compasiva a tal punto que la trivializa, sino la emergencia de una acción humana recíproca y constituyente<sup>145</sup>.

Lo anterior es importante de destacar en un tiempo donde paradójicamente crecen dos representaciones sociales, dos imaginarios constituidos tanto por un énfasis en el requerimiento solidario de la ayuda como por una transformación de una exaltación de la riqueza y un rechazo a toda la ambigüedad casi sacra que la pobreza tuvo en otras épocas: "mientras el rico se veía ennoblecido por el espíritu del tiempo presente, el pobre descendía hacia los infiernos de la relegación simbólica. La cuasidesaparición de una contracultura obrera, el hundimiento del sindicalismo, la eliminación de los cuerpos intermedios o asociativos, favorecían este progresivo retroceso social. Por lo demás, el pobre a menudo agravaba su situación votando mal, es decir, por el Frente Nacional. Simbólicamente, cambiaba de estatuto: ya no era el 'trabajador', el 'obrero' o el 'camarada'. Se convertía en el 'medio pelo', el jugador de apuesta triple, el *caddy*, el botones sobrecargado o el campesino gruñón. ¿Pero dejaba por eso de ser él mismo? La pregunta no se formulará. En el exterior, en el Hemisferio Sur, el 'condenado de la tierra' líricamente valorado en los años sesenta sufría la misma descalificación. Ya no era sino la partícula infinitesimal de una masa oscurantista, exiliada en el pensamiento mágico, un terrorista en potencia, un inmigrante virtual o, peor aún, un integrista. El investigador Olivier Roy, especialista en el Islan, demostró con claridad cómo había resultado fracturada la solidaridad natural entre intelectuales occidentales y militantes del Tercer Mundo después de la confesionalización de estos últimos".<sup>146</sup>

Ante esos avances no sólo de desigualdades en términos económicos, sino en el enfrentamiento de esos imaginarios sociales: "¿Es posible que nos quedemos fríos como el mármol? ¿Se pretenderá

que esos asaltos virtuales de la desdicha permanezcan sin ecos? ¿Cerraremos los ojos? ¿Nos plantaremos, impávidos, en el 'chauvinismo del bienestar'? ¿Deberemos reaprender poco a poco la ignorancia voluntaria o, peor aún, 'aconstumbrarnos'? La pregunta es absurda. 'El sufrimiento obliga', dice Paul Ricoeur".<sup>147</sup>

Descartemos, en fin, la última cuestión –recurrente– de las ostentaciones mediáticas que propagan de otra manera la *retórica victimaria*. Notamos a simple vista que obedecen a esta alquimia que permite aislar en la complejidad de lo real una sola molécula químicamente pura: el desamparo<sup>148</sup>. La intención es amable, pero la víctima en un plano cerrado, la imagería humanitaria literalmente la separa de lo real. Ignora todo el resto, el contexto, los complementos, los agregados que son mantenidos fuera de campo. Al hacerlo, rompe todo vínculo entre la víctima y su propia pertenencia, su dignidad. Arrancada de sí misma, por lo demás, la mayoría de las veces se muestra a la 'presa' humanitaria acostada, yacente, sumisa. Ya no tiene ni lenguaje ni rostro. Es un mero pretexto para la aflicción, el desamparo lamentable e incluso inhumano. "Es objeto de piedad y no *sujeto* de derechos. ¡Qué diferente de esas multitudes perseguidas pero de pie y que proclaman su ira! Esta imagería victimaria es sulpicianiana. Es una imposición benévola, pero impostura al fin".<sup>149</sup>

"El humanitarismo –exclamaba Stephen Smith al volver de Ruanda– es la amnesia del presente, el impulso de esa caridad antigua, el gesto que salva, el pensamiento que se abisma en el océano tibio de los buenos sentimientos. Ayudo, luego soy humano"<sup>150</sup>. En efecto, "¿qué estatuto acordar a esta salmodia perezosa que machaca con las mismas con miseraciones, que gasta las mismas metáforas simplonas –'las imágenes insostenibles', 'el infierno en Somalia', 'el horror en Goma'–, sino el de una lengua estereotipada y vacía, que verdaderamente un día habrá que descodificar y criticar con un poco de seriedad?".<sup>151</sup>

<sup>145</sup> "Ela chegou a compreender os 'tempos sombrios' modernos como tempos em que o âmbito público se atrofiou e a publicidade, longe de embelezar os empreendimentos humanos, os trivializa" Young-Bruehl, Elizabeth. "Arendt, Hannah – por amor ao mundo". Editora Relumê Dumará. Rio de Janeiro, 1997, p. 434.

<sup>146</sup> Guillebaud, Jean-Claude. "La Traición de la Ilustración". Ediciones Manantial. Buenos Aires, 1995, p. 45.

<sup>147</sup> Guillebaud, Jean-Claude. "La traición de la ilustración". Ediciones Manantial. Buenos Aires, 1995, p. 58.

<sup>148</sup> Aunque no es el objetivo del trabajo, es interesante connotar aquí el auge de las nociones de vulnerabilidad, de fragilidad, de riesgo.

<sup>149</sup> Guillebaud, Jean-Claude. "La devoración de las víctimas". Ediciones Manantial. Buenos Aires, 1995, p. 69.

<sup>150</sup> Smith, Stephen. "Liberation". Ediciones Manantial. Buenos Aires, 1995, p. 70.

<sup>151</sup> Guillebaud, Jean-Claude. "La traición de la ilustración". Ediciones Manantial. Buenos Aires, 1995, p. 70.

En el borde de esa idea ronda un tipo de frialdad, de pragmatismo decadente, donde a falta de utopías verdaderas, el mundo se transforma en un espectáculo. Lo más terrible de esa posibilidad es que ella sería posible en un tipo de sociedad donde los hombres han dejado de ejercer la caritas como ciudadanía, porque el amor extremo ya no los convoca como sujetos hacia lo público. En esas circunstancias y en forma invertida,

por exceso y trivialización, por tener los ojos llenos de midia, de reality show, de necesidad de apariciones públicas, se nos aparece como un espectro temible el personaje desencantado que hace surgir la Beauvoir en todos los hombres son mortales: “me dirigí hacia la puerta; yo no podía arriesgar mi vida, yo no podía sonreírles, nunca había lágrimas en mis ojos ni llamas en mi corazón. Un hombre de ninguna parte, sin pasado, sin futuro, sin presente. Yo no quería nada; no era nadie. Avanza-

zaba paso a paso hacia el horizonte que retrocedía a cada paso que daba; las gotas de agua brotaban, caían; el instante destruía el instante; mis manos estaban vacías para siempre. Un extraño, un muerto. Ellos eran hombres, ellos vivían. Yo no era uno de ellos. Yo no tenía nada que esperar”.<sup>152</sup>

En el Trabajo Social esta pasión por la gente ha formado parte de una de sus mayores riquezas y constituye un horizonte permanente de discernimiento y creatividad para la intervención social, ya que “no hay posiciones privilegiadas fuera o por encima de la historia desde las que contemplar la vida humana. Y no hay cosas tales como la interpretación correcta: ‘Cada época habrá de comprender [...] a su manera [...]’. Se comprende de otra manera si se comprende de nuevo”<sup>153</sup>. De allí que el requerimiento de una comprensión compleja es uno de los fundamentos insustituibles de todo proyecto de intervención social.

<sup>152</sup> Beauvoir, Simone de. “Todos los hombres son mortales”. Editorial Bruguera. Barcelona, 1983, p. 379.

<sup>153</sup> Gadamer, H. G. “Verdad y método”. Editorial Tecnos. Madrid, 1992, p. 140.

Ahora bien, en esos mecanismos de comprensión compleja, fundamentales para el ejercicio de trabajar lo social, es donde se requiere de una caritas expresada en la búsqueda de una potenciación ciudadana en tanto no se puede pasar por alto a las propias personas que van a ser objeto de un programa o de una política social<sup>154</sup>. Sobre todo, es dable recordar aquí que, la articulación de la necesidad

en el discurso práctico utilizará los estándares de valor existentes; en tanto son interpretadas, las necesidades están internamente ligadas a valores culturales y, por tanto, son inseparables de ellos”<sup>155</sup>.

Por último, esta relación de misericordia, de amor extremo y público para el mundo y para cada sujeto, debe considerar que históricamente no importa lo que pase en el futuro: el bien supremo de la paz universal es inalcanzable, ya que las incontables víctimas de la historia nunca

podrán participar de él. Están muertos y desaparecidos. Su sufrimiento es irremediable. “Así pues, el imperativo de la razón de buscar la justicia perfecta debe ser, por utilizar los términos de Kant, ‘fantástico’, debe estar dirigido a ‘fines imaginarios’, o ser, en expresión de Peukert, ‘una pesadilla’. La acción comunicativa en solidaridad universal con las víctimas inocentes de la historia sólo tiene sentido si su fin es alcanzable, y sólo es alcanzable sobre el presupuesto de un Señor de la Historia que de alguna manera redimirá el sufrimiento pasado”<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> “Nadie puede construir una identidad al margen de las identificaciones que los demás hacen de él [...]. [El ego] se muestra a sí mismo como un ego práctico en la realización de acciones comunicativas; y en la acción comunicativa los participantes deben presuponer recíprocamente que el distinguirse-de-los-otros es reconocido por esos otros. De este modo la base para la afirmación de la propia identidad no es realmente la autoidentificación, sino la autoidentificación reconocida intersubjetivamente Habermas, Jürgen. “Comunicación y la evolución de la sociedad”. Editorial Tecnos. Madrid, 1998, p. 158.

<sup>155</sup> McCarthy, Thomas. “Ideales e ilusiones - Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea”. Editorial Tecnos, Madrid, 1992. p.194.

<sup>156</sup> McCarthy, Thomas. “Ideales e ilusiones - Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea”. Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p. 195.

Es aquí donde el horizonte de una ética católica y una intervención social pensada desde ella puede dar peculiares e invaluables frutos innovadores.

Peukert lo expresa de esta manera: la teología política articula "la experiencia de una realidad concreta correspondiente a una determinada manera de actuar", una realidad que es 'afirmada', 'asumida' y 'anticipada' en esta forma de actuar"<sup>157</sup>. En esta lectura, la tradición judeocristiana está interesada precisamente por la realidad 'experimentada' y 'revelada' en tales 'situaciones límites' de acción comunicativa y por los modos de comunicación posibles de respuesta a ellas"<sup>158</sup>. Una tradición de saber como el Trabajo Social, que recogiera justamente aquellas experiencias, no sólo en un registro de lo escrito, sino en las ancestrales y renovadas formas de la oralidad, de los silencios, de lo que nunca fue visto, de lo que no aparece en la escena pública mediática, podría contribuir a dar forma a un ejercicio de ciudadanía más plena que se expresara en misericordia, en solidaridad que se con-mueve y se torna vida activa y acción social renovada.

Un Trabajo Social que reflexione sobre "esa sombra en la idea de una justicia adquirida al precio de la irremediable injusticia perpetrada sobre las generaciones anteriores. Esta sombra no puede ser borrada; como mucho se la puede olvidar. Pero este olvido dejará tras de sí los vestigios[...]. Aquellos nacidos después sólo pueden resarcir la contradicción contenida en la idea [de justicia completa] complementando el pensamiento abstracto de la universalidad con el poder anamnésico del recuerdo que vá más allá de los conceptos de la moralidad misma. Este recordar se actualiza en la solidaridad compasiva con aquellos que han sufrido y sufren hasta el punto que ya no podrá volverse a hacerles bien".<sup>159</sup> Un Trabajo Social que adquiera desde esas entrañas conmovidas por el dolor y el amor al mundo las formas múltiples de la polifonía, valdría la pena de ser re-creado e inventado con toda la fuerza de la pasión de un oficio que busque colocar los nexos de la caritas y la ciudadanía como apuesta, e iluminarlos con dignidad bajo el resplandor incesante de lo público.

<sup>157</sup> Peukert. "Science, action and fundamental theology". Citado en: McCarthy, Thomas. "Ideales e ilusiones - reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea". Editorial Tecnos. Madrid, 1992, pp. 225 - 226.

<sup>158</sup> McCarthy, Thomas. "Ideales e ilusiones - reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea". Editorial Tecnos, Madrid, 1992, pp. 225 - 226.

<sup>159</sup> Habermas, Jürgen. "Habermas: Critical debates". Citado en: McCarthy, Thomas. "Ideales e ilusiones - Reconstrucción y Deconstrucción en la teoría crítica contemporánea". Editorial Tecnos, Madrid, 1992, p. 226.