

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
Licenciatura en Trabajo Social

Trabajo social e idealismo

Las raíces Hegelianas en la obra de
José Luis Rebellato

Natalia Machó
Tutora: Mónica De Martino

2015

ÍNDICE

1- Introducción.....	
2- Diseño Metodológico.....	
3- Marco Conceptual.....	
4- Análisis.....	
5- Conclusiones Finales.....	
6- Bibliografía.....	

Introducción

En el siguiente trabajo buscamos identificar en la obra de José Luis Rebellato, “La ética de la liberación”, algunas ideas características del idealismo filosófico en general, y aportes de Federich Hegel en particular.

Dicho emprendimiento tiene dos motivaciones, por un lado el gusto personal por la Filosofía como disciplina y por otra parte, la creencia de que al culminar mi pasaje Universitario no hallé la basta vinculación que puede haber entre la Filosofía y el Trabajo Social. Por supuesto que este hilo teórico tiene de trasfondo otro mucho mayor, que es el de la las Ciencias Sociales y la Filosofía, pero comenzar el análisis particularizando en el Trabajo Social, parece más acorde a un trabajo de grado.

Corresponde aclarar que este documento no pretende, y no puede, hacer un análisis completo de este vínculo, pero sí puede funcionar como puntapié inicial para promover un debate que a mi entender, aún está pendiente.

Por lo tanto para esta tarea, elegí a un autor contemporáneo con grandes aportes a nuestra profesión como José Luis Rebellato quien reflexiona tanto sobre la realidad Latinoamericana como sobre nuestra profesión, en un marco general que él denomina “Proyecto Ético Liberador”.

Desde el punto de vista filosófico, se reflexionará sobre algunas ideas de Kant, como antesala de las ideas Hegelianas. Así mismo se desarrollarán tres características del idealismo en general, que se van a identificar a lo largo de todo el texto de Rebellato.

Por ende, a partir de esta obligada asociación tripartita, el Idealismo, J.L. Rebellato y Federic Hegel van a intentar establecer un diálogo a fin de concluir una respuesta a la siguiente pregunta guía de este trabajo:

¿Qué aspectos relacionales pueden existir entre los postulados idealistas, la obra de J.L. Rebellato y aquellos medios propuestos por dicho autor para la ejecución de una práctica social?

El presente documento se estructurará de la siguiente manera:

En primer lugar se especifica el diseño metodológico a emplear. A continuación se presentan el objetivo general y los objetivos específicos. Seguidamente, el marco conceptual donde se definen conceptos claves que faciliten al lector adentrarse en la presentación y problematización del objeto de estudio. Se realiza el correspondiente análisis y se culmina con las conclusiones sobre los tópicos planteados dejando líneas de reflexión abiertas, en caso que así corresponda.

Parte I:

DISEÑO METODOLÓGICO: TÉCNICA Y CONCEPTOS.

Objetivo General:

- 1- Analizar las raíces idealistas en la obra de José Luis Rebellato.*

Objetivos Específicos:

- 1- Identificar en el texto de J.L Rebellato los conceptos claves, desde la visión idealista, que funcionan como medio para la interpretación efectiva de la realidad.*
- 2- Integrar la visión hegeliana de la filosofía, a los medios propuestos por J.L. Rebellato para la intervención social.*

En esta sección se va a exponer la metodología seleccionada para aplicar al documento, análisis de contenido, caracterizándola tanto a nivel paradigmático como de enfoque.

“Pues bien, el análisis de contenido es una técnica de investigación que consiste en el análisis de la realidad social a través de la observación y del análisis de los documentos que se crean o producen en el seno de una o varias sociedades. Lo característico del análisis de contenido, y lo que le distingue de otras técnicas de investigación sociológica, es que se trata de una técnica que combina

intrincadamente, y de ahí su complejidad, la observación y el análisis documental” (Eduardo López-Aranguren; 1986:550).

La elección de dicha técnica no sólo descansa en lo evidente de su definición, sino que radica en la apertura que esta tiene tanto en las reflexiones extraídas como en los enfoques a seguir, así como la capacidad de interrelacionar los conceptos que se utilicen en la investigación. Este trabajo va a centrarse en el análisis de documento, en textos ya escritos como la “Fenomenología del espíritu” y “La ética de la liberación”, por lo cual la cuestión última que brinda el análisis de contenido es inferir relacionamente conclusiones conceptualmente unidas es fundamental ya que proporciona el grado de validez necesario en toda investigación.

“...En la actualidad se reconoce que el análisis de contenido puede tener tanto un fin descriptivo como un fin inferencial, y puede utilizar tanto técnicas de análisis cuantitativo como técnicas de análisis cualitativo (...) El quehacer intelectual fundamental del análisis de contenido, y elemento central de su estructura conceptual, es la inferencia. Se ha dicho que en todo análisis de contenido, incluso en el más estrictamente descriptivo, se realiza alguna inferencia, por rudimentaria que ésta sea. En los casos de análisis de contenido con fines más puramente inferenciales, el investigador tiene que utilizar una construcción teórica de las relaciones entre datos y su contexto para poder realizar y justificar esas inferencias. Esa construcción teórica debe especificar las conexiones existentes entre los datos, que funcionan como determinante, y el objetivo, que aparece como resultado; y debe también identificar cualquier factor que de alguna forma intervenga en tales relaciones. En definitiva, pues, la construcción teórica que el investigador utiliza le proporciona las reglas de inferencia que le permiten establecer el puente entre los datos que analiza y el objetivo que persigue.” (Eduardo López-Aranguren; 1986:553).

Resulta difícil circunscribir la utilización de dicha técnica en un único paradigma ya que a nuestro entender, por su aplicación, contiene elementos del denominado paradigma neopositivista y del interpretacionista. (Ibáñez, 1997)

En tanto metodología, el análisis de datos viene a coincidir casi que enteramente con el paradigma interpretativo al inducir conocimiento de la realidad, por ser una técnica cualitativa y favorecer la interpretación de los textos a los que se les aplica. Pero esta tesis de grado va a extraer, como se dijo, conclusiones a partir del análisis de textos ya escritos y por tanto nos parece más correcto afirmar que a nivel ontológico y epistemológico se va a coincidir con el paradigma neopositivista al entender que no hay en juego subjetividades atribuibles a ningún sujeto activo, más que mi persona y por tanto el relativismo coincidente con el paradigma interpretativo es casi nulo. Se va a interpretar textos para aportar al entendimiento de una realidad determinada, pero esto es un acercamiento primero y como tal limitante, imperfecto y probable. De lo que se desprende que los resultados van a ser probablemente ciertos, válidos, aceptables. No se maneja a lo largo del trabajo ningún tipo de cuantificación que permita correlacionar variables ni discursos, simplemente se van a entrelazar ideas y conceptos de distintas perspectivas y corrientes a fin de aportar otro punto de vista sobre los tópicos planteados. Por tanto las reflexiones y conceptos que se desprendan de esta labor van a ser susceptibles de revisión. (Ibáñez, 1997)

“Más que la noción de presencia o frecuencia (no todo lo que se presenta interesa necesariamente al análisis cualitativo), nos sentimos tentados a ver la diferencia entre los dos tipos de análisis en cómo se concibe la noción de importancia. En el análisis cuantitativo, lo importante es lo que aparece a menudo, el número de veces es el criterio, mientras que en el análisis cualitativo la noción de importancia supone la novedad, el interés, el valor de un tema, siendo este criterio evidentemente subjetivo. La concepción cuantitativa, indiscutible en el terreno de la objetividad, limita singularmente el alcance del análisis, que corre el riesgo de no tener en cuenta unos temas y símbolos cuya frecuencia es escasa, o de ignorar su originalidad agrupándolos todos juntos en una categoría más burda” (M. Grawitz; 1975: 149).

Resumiendo, este trabajo va a emplear el análisis de contenido sobre textos ya escritos, basándose en una valoración temática de índole cualitativa pero no ignorando sus limitantes tanto epistemológicas como ontológicas.

En los siguientes subtítulos, se identificarán los conceptos a emplear para el posterior análisis de Rebellato y que por tanto se hace fundamental particularizar.

Idealismo filosófico: Contextualización histórica

Resulta conveniente comenzar abordando el idealismo alemán, ya que tomaremos ideas del pensamiento hegeliano y como su precursor directo, a Immanuel Kant.

Cronológicamente se toma como punto referencial para situar al idealismo a René Descartes (1979), pero la obra de Kant, “*Crítica de la razón pura*”, escrita en 1771 es el inicio del idealismo trascendental.

Es sabido que para comprender las ideas de un autor cualesquiera, es necesario, primero, saber su contexto histórico. Y en este caso en particular es más necesario ya que el desarrollo hacia la formación de la burguesía en Kant, tiene gran influencia. (Hobsbawm, 2011)

Kant nos remonta a la Europa agraria y monárquica del Siglo XIX plagada de revoluciones técnicas, financieras, sociales y sobre todo políticas.

Como hecho bisagra en la historia del desarrollo moderno europeo universal, tenemos a la Revolución Francesa en 1789. Para ese entonces, Kant ya tenía sesenta y cinco años, pero aún no había editado su obra “*Crítica de la razón pura*”. Por tanto es incuestionable que el desarrollo de este documento está influenciado por el desarrollo de dicho escenario político-social.

“Si la economía del mundo del siglo XIX se formó principalmente bajo la influencia de la Revolución industrial inglesa, su política e ideología se formaron principalmente de la Revolución Francesa.” (E. Hobsbawm; 1961: 57).

Esta breve extracción del libro “*La era de la revolución 1789-1848*” de Eric Hobsbawm ya nos anticipa la índole del legado de dicha Revolución.

Pero la Alemania de Kant, no sólo estuvo influenciada por lo que culmina con la Revolución vecina, sino que ella misma desarrolló con anterioridad a ésta su propia guerra, denominada como la “*Guerra de los Treinta Años*” entre 1618 y 1648 que le generó un enorme enlentecimiento económico. De ahí que recién en 1871, se pudiera crear un Estado unitario, pero con características singulares.

“...Ese Estado nacional se creó desde arriba, y aun hasta cierto punto en contra de la burguesía: en ningún caso en contra de la nobleza” (L. Goldman; 1974: 37).

Como consecuencia de esta Guerra y del asentamiento de un Estado monárquico, se tiene una clase intelectual que desarrolla su pensamiento sobre la base de los problemas que dicho país presenta.

“...El pensamiento alemán, propio de una sociedad enferma, se dirigía principalmente hacia sí mismo, hacia su propia enfermedad y los medios de curarla. Todo los grandes sistemas filosóficos alemanes parten del problema de la moral, del problema <<práctico>>, casi desconocido para los filósofos franceses hasta Bergson.” (L. Goldman; 1974: 37).

Ejemplo de lo dicho se puede observar en el propio Kant, quién desarrolló las obras “Crítica de la razón práctica” (1788), que se centra en la ética y la “Crítica del juicio” (1790) donde se investiga acerca de la estética y la teleología centrada también en la ética.

Por lo tanto, y volviendo al panorama europeo general, tenemos una Europa, con sus claras diferencias, donde prima la razón humana, la libertad, el individualismo y el perfeccionamiento de la ciencia como categorías base de la burguesía moderna y como producto de las guerras y revoluciones allí producidas.

Vemos que Kant le otorga a la naturaleza el objetivo de guiar la razón del hombre, de direccionarla para la toma de opciones racionales y que para éste no se vea sesgado frente a los juicios y directrices que le son impuestos y que le ahorran el ejercicio de pensar.

Parece lógico entonces, porque la primera obra de Kant es un estudio sobre la razón pura ya que la razón era la encargada de hacer pensar al hombre y justamente liberarlo de las trabajas

“Libertad, individualismo, igualdad jurídica: he ahí los tres elementos fundamentales de la visión del mundo que creció con la burguesía europea y que esta desarrolló. Más tarde encontraron expresiones variadas en los diferentes

dominios de la vida del espíritu; de ellas nos interesan principalmente aquí las que poseen carácter filosófico” (L. Goldman; 1974: 30).

Estas expresiones de las que nos habla Goldman, refieren al nacimiento de las corrientes Racionalistas y Empirista y que son antesala y cruce con el pensamiento kantiano.

La filosofía Racionalista, considera a la Razón humana como la única fuente válida de conocimiento, al presuponer que la realidad tiene un carácter racional, o sea, inteligible.

“Para el racionalista, el criterio de la verdad no depende de nuestros sentidos; es intelectual. Las construcciones lógicas y los esquemas conceptuales forman los procesos de un pensamiento ante todo intuitivo, es decir, que parte de lo general para aplicarse a lo particular. En efecto, el racionalismo se opone principalmente a la “revelación”, a una cierta metafísica, revistiéndose de unas formas complejas y a veces aproximadas a un idealismo racionalizado” (M. Grawitz; 1975: 19).

Y este cambio de criterio sobre la obtención de verdad, conlleva a un cambio en el vínculo del hombre frente al mundo.

“...El racionalismo significa también ruptura de los vínculos que existían entre el individuo, por una parte, y el universo y la comunidad por la otra. Pues tan pronto como cada individuo decide de una manera autónoma, independiente y sin relación alguna con los otros hombres acerca de lo que es verdadero, bueno o bello, ya no hay sitio para que el todo sobrepase a aquel, para el universo. El universo y la comunidad humana pasan a ser entonces realidades exteriores, atomizadas y dividida, a las que es posible contemplar y observar, de las que a lo sumo se pueden << estudiar científicamente las leyes >> pero que carecen de cualquier relación humana y viviente con el sujeto, con el hombre” (L. Goldman; 1974: 31).

Esto es la independencia del sujeto frente al objeto que desea conocer, la distancia entre el hombre y el mundo, y en definitiva, la independencia que éste primero cree guardar en relación al segundo.

“Racionalismo significa ante todo libertad y, con mayor exactitud, libertad en un doble sentido: a) con relación a cualquier autoridad y coacción exteriores, y b) con relación a nuestras propias pasiones, que nos atan al mundo exterior”. (L. Goldman; 1974: 30).

De la mano de Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume nace la corriente llamada Empirista.

“Por contraste, el empirista afirma que el origen del conocimiento se encuentra en la experiencia. Cree en el valor de la observación, o sea, en la sensación. Lo concreto se encuentra así aprehendido por lo sensible. Es lo contrario de la concepción platónica” (M. Grawitz; 1975: 19).

Parece interesante la tesis que sostiene Goldman para explicar por qué la aparición del Empirismo en Inglaterra y el Racionalismo en Francia y Alemania.

Inglaterra al ser el primer país europeo en desarrollarse industrialmente, generó a la par una clase burguesa más consolidada. Esto se tradujo intelectualmente en el desarrollo de una ideología más radical y realista ya que la nobleza inglesa estaba sólidamente asentada y por tanto frente al nacimiento de su clase antagónica, esta pudo ofrecerle a la burguesía alternativas económicas, que le sean menos disgustantes (Goldman; 1975).

Teniendo ya establecido el debate filosófico que preocupaba tanto a los racionalistas como a los empiristas de aquel entonces, vamos a adentrarnos en Kant, para ver en detalle cuál es la posición que éste toma frente a la cuestión de la obtención de conocimiento por parte del sujeto y el objeto, y que lo define como idealista.

La *“Crítica de la razón pura”* resume la misión principal de Kant, que luego seguirá desarrollando en posteriores tratados, que refiere a cuestionar la validez científica que puede adquirir la metafísica. Para comprender a Kant, es fundamental entender algunas cuestiones planteadas por David Hume (1711 –1776). Este filósofo inglés empirista, sostiene que los hechos suceden por un *principio de causalidad* bien sencillo: a una determinada causa, un determinado efecto. Así, el pensamiento humano es imposible de justificar y por lo tanto nunca va a lograr ser válido, porque

siempre es el objeto quién determina esta causalidad y por lo tanto sólo la empírea, la experiencia, es el modo de acercarme a ella sin lograr conocerla cabalmente.

Kant, como se dijo, quiere fundamentar el conocimiento como ciencia, y por ello desecha a la experiencia como medio de conocimiento.

La alternativa que propone, es un viraje sobre esta cuestión, y que él mismo denomina “*giro copernicano*”. Esto es, partir del sujeto cognoscente y práctico en lugar de partir del objeto como generador de la realidad. Las categorías *tiempo* y *espacio* son puestas por el sujeto y no por el objeto. La realidad es aquello que el sujeto constituye a partir de sí, donde determina el tiempo y el espacio. Es por ello que Kant va a intentar conocer los límites de la razón pura dentro de este marco, saber el camino que recorre la mente humana para luego comprobar si la metafísica puede presentarse, o no, como ciencia.

La utilización de la palabra crítica, no es sinónimo de enjuiciamiento o señalamiento. La “*Crítica de la razón pura*” significa, conocer el alcance de la razón humana, sabiendo que es el sujeto, su razón, la que construye la realidad a la que se enfrenta.

Es el hecho de que Kant entienda la realidad como consecuencia del sujeto, o de la actividad de este y que critique las bases del empirismo, lo que lo convierte en idealista. Cuadrante con la coyuntura europea moderna, caracterizada más arriba, donde la razón humana es el centro del conocimiento y el hombre burgués, libre e independiente respecto al mundo.

Resulta necesario aclarar que, dentro del idealismo existe una escisión entre el idealismo subjetivo y el idealismo objetivo cuya diferencia radica en la concepción del origen de la idea que el sujeto tiene o adquiere (según donde nos posicionemos) de la realidad.

Para el idealismo subjetivo, la idea como tal, sólo se encuentran en la mente del sujeto (Kant), es el hombre que construye la idea, y a través de ella ordena la realidad. Sin embargo para los idealistas objetivos, las ideas existen por sí misma y lo que hace el sujeto es simplemente conocerla para acercarse a la realidad (Hegel).

“... Kant (1724-1804) opina que nuestro espíritu, incapaz de salir de sí mismo, no encuentra en las cosas más que lo que ha puesto. Después de aceptar el mundo de la experiencia -los fenómenos-, Kant se refugia en el idealismo más absoluto, el de

las verdades eternas “noumenales”. Hegel (1770-1831) se distingue por un idealismo objetivo, es decir, que atribuye un cierto valor a nuestros instrumentos de conocimiento. El mundo real es la encarnación de la “Idea”, a la cual llega la mente humana mediante una “conciencia verdadera” (M. Grawitz; 1975: 10).

Y esta escisión dentro del idealismo es producto de los momentos históricos en los que cada filósofo vive.

Kant, vimos que vivó durante el proceso de la pre y muy poco de la post Revolución Francesa. La burguesía aún no había tomado el poder, y de ahí que para este autor no había *cosa en sí* por conocer. La realidad en nouménoma, incognoscible para la mente del sujeto por completo, el sujeto nunca conoce la cosa en sí, básicamente porque la *cosa en sí* no existía aún.

“Para nuestro propósito baste señalar que Kant pretende discernir en la cosa en sí sólo un concepto límite que el pensamiento necesariamente encuentra; pero por otro lado no pudo evitar la introducción de un concepto nuevo, que no sólo amplía el de la cosa en sí sino que entra con él una profunda contradicción : un concepto que implica nada menos que admitir la existencia de una realidad independiente de la conciencia, que se acaba de rechazar por la contradictoria con el sistema del trascendentalismo” (L.Kofler; 1975:74).

Sin embargo Hegel, que vivió para ver la consolidación de la burguesía en el mando político, defiende la existencia de la cosa en sí y la idea sobre esta como algo externo y cognoscible a través de la razón humana, como ejemplo de esto vemos que ya nos habla de *“fenómenos de la realidad”* . Fenómeno entendido como algo por fuera del sujeto, hay algo exterior al hombre que constituye la realidad.

Pero para entender estos conceptos con mayor claridad, es necesario profundizar en la visión hegeliana.

Conceptualización y características de la dialéctica hegeliana

Establecidos algunos puntos sobre las ideas de Kant, es pertinente abordar el pensamiento de Hegel, ya que, como se mencionó en uno de los objetivos específicos, el presente trabajo pretende enfocarse en dicho autor a fin de

complementar los medios propuestos por J.L. Rebellato para la interpretación e intervención social.

Hegel nace en 1770 en Berlín, Alemania y fallece en 1831, período en el que se da la consolidación de la clase burguesa en el poder.

En 1807 se publica la primera edición de la Fenomenología del espíritu en la que se desarrollan conceptos claves sobre la filosofía en general.

El pensamiento de Hegel es profundamente complejo en su totalidad, a pesar de lo cual, intentaremos presentar de la manera más clara posible las principales ideas que este filósofo desarrolla. Cabe advertir al lector que existen aspectos que no serán abordados ya que las ideas a desarrollar son seleccionadas instrumentalmente, vale decir, las que nos sirven para el posterior análisis del texto de J.L. Rebellato.

Nos parece conveniente resumir el pensamiento general de Hegel como manera más sencilla de entender las definiciones técnicas posteriormente desarrolladas.

Para llegar a la verdad del conocimiento, al igual que Kant, Hegel confía en el hombre cognoscente, que debe realizar la ardua tarea de abordar a la realidad desde la universalidad que ella presenta. La diferencia más radical entre ambos autores, la encontramos en lo referente a la génesis de la idea, que como ya se mencionó, para Hegel ya está dada en la realidad, y para Kant la idea se haya en el propio hombre que conoce sólo la *cosa en sí*.

Esto parte de la concepción de la historia misma que está influenciada por el momento histórico que a cada uno le tocó vivir.

Cuando Hegel nos habla de “*sustancia*” o “*materia*” lo hace como sinónimo de “*sujeto*” u “*objeto*”. Porque la historia y el sujeto para él, se construyen a la par, la existencia de uno genera la existencia del otro y viceversa, en el marco de un entramado relacional negativo.

De esto que, el saber que el sujeto pretende alcanzar a través de la idea, para Hegel, no puede ser resultado de una mera pasividad, el hombre no puede solamente recibir lo que el mundo le ofrece. El conocimiento valedero es el producto de una relación negativa, producto del enfrentamiento entre el sujeto con razón y el objeto. El primero de estos, o sea el sujeto de razón, está inserto en un mundo en constante movimiento y el segundo, el objeto, se le presenta a este como algo inmóvil e inerte.

Por esto, dicha relación es contradictoria. Se genera una dialéctica negativa, es decir el sujeto consciente niega la identidad del objeto y este a su vez niega la identidad del primero.

A la filosofía le resta la tarea de captar el proceso que hace la conciencia del espíritu al elevarse progresivamente hacia ideas más complejas de la realidad, proceso que genera el desvelamiento de la cosa a descubrir. Y la Fenomenología se encarga de exponer este camino que recorre la conciencia por anular toda diferenciación existente entre sujeto y objeto.

Hegel identifica tres etapas que atraviesa el espíritu cognoscente del sujeto en este proceso dialéctico y del que la filosofía debe estudiar para comprender de manera general la formación del conocimiento.

El método es dialéctico justamente por la naturaleza contradictoria y dinámica de lo que pretende captar.

La primera etapa Hegel la denomina *Tesis*. El momento en que el espíritu del sujeto se afirma en la realidad de la cual primero, va a tomar conciencia de su existencia, o sea, toma autoconciencia de sí mismo inserto en este mundo para dar paso a la razón como medio de superación de dicha dualidad.

Negando esta etapa, se desarrolla la *Antítesis*. Es negación porque el espíritu se objetiviza, es decir, éste descubre en el mundo formaciones dadas como el derecho que reglamenta a la acción, la moral que interioriza los valores sociales y la ética como síntesis entre los dos anteriores y el Estado. O sea, en esta etapa el sujeto se choca con la realidad compuesta de fenómenos que niegan su existencia.

Claro está que es necesario un tercer momento, ya que el espíritu no puede vivir inmerso en una realidad que solo lo desconcierta y objetiviza sin brindar lugar para interiorizarse. Por ello se da una negación de la negación segunda, generando una *Síntesis* donde el espíritu se reencuentra consigo mismo y se adapta a la cultura de cada Estado. Esta adaptación puede manifestarse de diversas maneras, como el arte la religión o mismo la filosofía. (Hegel, 1966)

Todo este esquema teórico, es el que desarrolla Hegel, para entender globalmente el conocimiento que el hombre genera en la realidad. En definitiva, es el marco teórico que la filosofía debe aplicar para llegar a su cometido final como disciplina.

Finalizado este escueto resumen, que no pretende abarcar la totalidad del pensamiento hegeliano, corresponde comenzar con el análisis específico del texto de la Fenomenología del Espíritu.

Ya en el prólogo Hegel nos anticipa su objetivo personal al presentar esta obra.

“Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia – a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo” (F. Hegel; 1966: 9)

Para que la filosofía logre ser ciencia primero debe conocer aquellos aspectos que fueron dejados de lado o dieron a confusión a lo largo de la historia y que implicaron el estancamiento de la misma hacia ese camino.

El primer aspecto de esta índole refiere al carácter mismo de la filosofía.

“... Por existir la filosofía, esencialmente, en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, suscita más que otra ciencia cualquiera la apariencia de que en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma, e incluso se expresa en su esencia perfecta, frente a lo cual el desarrollo parece representar, propiamente, lo no esencial” (F. Hegel; 1966: 7)

Comúnmente se le ha intentado aplicar métodos parcelarios, métodos que se utilizan para estudiar al objeto en partes. Como ejemplo de esto, Hegel menciona a la anatomía, que se aboca al estudio de determinadas partes del cuerpo no logrando captar la esencia total de la cosa a estudiar.

Referente al empleo de estos métodos científicos- positivos en la filosofía se dice:

“La filosofía, por el contrario, se encontraría en situación desigual si empleara este modo de proceder, que ella misma muestra que no sirve para captar la verdad. Del mismo modo, la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree

guardar con otros intentos en torno al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad” (F. Hegel; 1966: 7)

Hegel advierte que el empleo de los métodos positivistas en el plano de la filosofía no genera conocimiento valedero para la misma. Lo novedoso de esta objeción frente a este tema es el porqué de la no utilización de dichos métodos. Comúnmente se plantea que la aplicación de estos en determinadas áreas generan dificultades debido a las subjetividades en juego, pero Hegel no menciona aún siquiera a un sujeto activo, nula el empleo de estos por la naturaleza misma de la filosofía, por su propia esencia.

Al ser de carácter universal, la filosofía halla constantemente contradicciones frente a la generación de conocimiento sobre una cosa. La diversidad a la que nos enfrentamos en la elaboración de un concepto, lejos de ser un obstáculo debe tomarse como un límite complementario en la construcción de este. La diversidad es parte intrínseca de la realidad y por ende también del concepto que la filosofía intenta construir. Esta contradicción que presenta mismo la realidad, generalmente se la aborda filosóficamente como algo antagónico, lo cual no permite ver que ella es parte del proceso general del recorrido hacia de la verdad.

“Cuando arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad contradicción (...) Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.” (F. Hegel; 1966: 8)

Observamos que la filosofía busca constantemente la verdad dentro de un conocimiento que se desprende de una realidad diversa y en un proceso de continua transformación. Suele ocurrir al aplicarse los métodos lógicos formales, o

positivistas, se termina tomando como conocimiento real y final lo que es únicamente parte de la cosa en sí.

“En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni en el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es.” (F. Hegel; 1966: 8)

Teniendo este complejo escenario presente, la filosofía, como ya se dijo, va a buscar conocer la realidad para extraer de ella conceptos.

“...La verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia...” (F. Hegel; 1966: 9)

“A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor de concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común. Sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de las dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptibles de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente” (F. Hegel; 1966: 46)

Con esta aseveración Hegel deja en claro que la intuición y los sentimientos no son formas valederas de conocimiento, sino que sólo son formas que muestran una parte limitante del proceso del conocer. Diremos que niega al Empirismo de David Hume, como vimos que lo hace Kant. El rechazo de Hegel hacia esta postura radica en el fin intelectual que este le otorga a la filosofía.

“...Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversivas de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.” (F. Hegel; 1966: 11)

Tenemos, nos dice Hegel, una necesidad de renovación del espíritu cognoscente. También nos explica que por mucho tiempo el espíritu tuvo a lo divino y lo ultra terrenal como base de la formación y su pensamiento y que transcurrió mucho tiempo para que el espíritu se enfocara a lo terrenal. La coacción para que este viraje sucediera fue tan grande, que Hegel afirma que es necesaria otra transformación del espíritu para que este vuelva a adquirir parte de lo dejado.

Por tanto se tiene un nacimiento de un espíritu nuevo que debe tener la precaución de no conformarse con la primera impresión que obtenga de la realidad imperfecta.

“No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo (...) El comienzo del nuevo espíritu es el producto de y la larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos.” (F. Hegel; 1966:12: 13)

Resumiendo, luego de los cuidados que debe tener la filosofía para no perder su carácter de ciencia, Hegel nos dice que hay un nuevo espíritu, sujeto, hombre cognoscente que se desarrolla a la par de la realidad que se le presenta, o sea, se desarrolla a la misma vez que la historia. De aquí que la filosofía no puede ser parcelaria, debe estudiar al todo real, porque la totalidad contiene tanto al sujeto como el objeto. Y de esto que exista negación entre ambas partes, ya que son constructos de una misma totalidad, de un mismo absoluto.

Un primer acercamiento a la “Ética de la liberación” de José Luis Rebellato:

Vamos a adentrarnos, como último paso antes del análisis, al autor más contemporáneo abordado en el presente trabajo, José Luis Rebellato (1946-1999).

De origen uruguayo, nacido en la ciudad de Canelones se formó como Doctor en filosofía y educador. Sus escritos estuvieron orientados hacia la educación y la ética.

En esta sección resumiremos a modo de introducción la obra “La ética de la liberación” publicada en 1989.

Confiado en que el debate filosófico y ético son precisos para la ejecución de una praxis social acabada, esto es, que nazca desde las propias necesidades actuales, Rebellato nos invita a teorizar sobre la posibilidad de formar una praxis ético liberadora.

“La filosofía, como cualquier reflexión, no puede quedar al margen de esto. No es posible la extraterritorialidad. Vislumbramos a la filosofía como necesariamente comprometida con la lucha de quienes han sido y siguen siendo postergados por la sociedad capitalista. Por esto entendemos la Filosofía – y la Ética en especial– como una reflexión teórica estrechamente vinculada a la conquista de la libertad. Hablaremos, pues de una Ética liberadora” (J.L. Rebellato; 1989: 6)

Por el carácter libertario de esta praxis filosófica y ética, inferimos otro componente característico de ella. Es el de transformación, de intencionalidad modificadora sobre la realidad a intervenir, ya que Rebellato ve en el mundo una América Latina dependiente en tanto estructura y cultura y de ahí la pertinencia actual de este debate. (Rebellato; 1989)

Vemos que Rebellato diferencia entre la práctica ética y la reflexión de ella.

“En cuanto a la práctica ética, entendemos por tal el conjunto de valores y normas, que orientan a los hombres hacia la realización de un proyecto personal y colectivo, donde está en juego el significado mismo de sus existencias” (J.L. Rebellato; 1989: 17)

“La ética es una reflexión que tiene como objeto la práctica ética o moralidad. Es la teoría del comportamiento moral de los hombres en sociedad. Es una teoría, porque elabora categorías de un nivel de abstracción que permite analizar críticamente ese horizonte de “precomprensión” de la práctica ética. Es teoría científica, en el sentido de que posee un carácter crítico, sistemático y hasta verificable de sus proposiciones. Por supuesto que aludimos a un nivel de “verificabilidad” distinto al

de las ciencias positivas. Como conocimiento científico, la Ética aspira a la racionalidad, aun cuando tenga como objeto de su análisis una acción donde se mezcla mucho la irracionalidad del comportamiento humano”. (J.L. Rebellato; 1989: 33)

La cuestión a debatir es ética ya que la realidad latinoamericana exige al continente replantease determinadas pautas establecidas y naturalizadas en las relaciones que los hombres definen entre sí. Esta necesidad de cuestionamiento surge porque el neoliberalismo inserta al mercado como centro económico generando maleabilidades en las relaciones entre los sujetos y en la ética que los rige.

“Se trata de una ética asentada en la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. Ética y relación mercantil dejan de distinguirse y se identifican. El valor de la justicia sólo existe en la caridad, pero ésta no constituye una norma obligatoria, sino tan sólo una recomendación. Puesto que, fuera del mercado, no hay obligación ninguna. Fuera del mercado, no hay salvación. La ética privada es la ética del individuo que se determina en el marco de la libertad que deja la ética individualista. Al privatizar la ética del comportamiento cotidiano, destruye cualquier relación directa con los hombres. Los mismos derechos humanos se transforman en derechos meramente individuales, siempre regulados por el individualismo. Lo que exige de cada hombre un trastocamiento de todos sus valores.” (J.L. Rebellato; 1989: 21)

En esta transformación de valores Rebellato observa que el sujeto lejos de haber adoptado una actitud crítica y reflexiva para la modificación del escenario en que vive, ha optado por practicar lo que él denomina una “*ética integradora*” o “*ética del consenso*”. Tal como lo indica su nombre, refiere a una ética que tiende siempre a la armonía, a la no contradicción. Es una ética formada instrumentalmente por el mercado, ya que oriente, y espera, que el sujeto practique en su cotidianidad valores acordes a las pautas establecidas.

“Los valores tienen por esencia una característica funcional: se imponen a los hombres para que éstos desempeñen las funciones que le corresponden. El valor no es interpretado como lo que aún no es, como una exigencia de ser más y distinto, como un desafío creativo y novedoso. Más bien el valor es lo ya dado, es lo que me

impulsa a la adhesión al mundo allí presente. El deber ser es la prescripción para adherir al orden del ser” (J.L. Rebellato; 1989: 25)

Lo expresado anteriormente pone de relieve los sustentos a partir de los cuales el presente trabajo analiza la categoría ética en un marco global latinoamericano, señalando los desafíos que se plantean tanto a nuestra región en general, como a cada Trabajador Social inserto en esta realidad.

Parte II:

ANÁLISIS DE DOCUMENTO

Es necesario advertir al lector nuevamente que este trabajo es un análisis en el que resulta imposible dada su extensión, abarcar la globalidad del pensamiento desarrollado por los autores a tratar. Sin duda que buscaremos la mayor profundidad posible, especialmente en el texto de J.L. Rebellato que refiere a Trabajo Social, a pesar de lo cual también debimos priorizar ciertos aportes sobre los que haremos mayor énfasis, en la búsqueda de cumplir con los objetivos que nos planteamos.

Con el fin de facilitar la tarea analítica, comenzamos planteando los objetivos específicos y a la vez, marcar las raíces idealistas que descubramos, a fin de cumplir con nuestro objetivo general.

Como primer objetivo específico nos planteamos identificar en el texto de J.L. Rebellato los conceptos claves, desde la visión idealista, que funcionan como medio para la interpretación efectiva de la realidad.

Buscamos entonces, señalar aquellos conceptos donde el autor muestra su coincidencia con la visión idealista.

Consideramos que para Rebellato el objetivo último de la elaboración de esta obra, fue brindar un marco de la realidad latinoamericana lo más acabado posible, a fin de que tanto la Filosofía como las Ciencias Sociales, puedan acercarse a ella para transformarla. Este es un componente fundamental a tomar en cuenta, ya que

nuestro autor aboga por una filosofía científica y práctica. No le basta que entendamos la realidad para que meramente la contemplemos, sino que pretende una práctica real y efectiva por parte de los hombres. Práctica emancipadora, no alienante, o sea una práctica que vaya en detrimento de los postulados básicos que tutelan al sistema actual. De aquí la pertinencia de la práctica ética como concepto clave, ya que es ella quién engloba los valores y normas que rigen nuestro accionar cotidiano.

La Filosofía no puede dejar de entender la ética, ya que si lo hace, está ignorando un aspecto conformador de la totalidad de lo real.

Y como afirma Hegel en cuanto a la tarea de la filosofía, la obtención del conocimiento real y el análisis universal de su composición debe ser algo intelectivamente completo o sea, que debe contemplar lo particular, como la ética por ejemplo, hasta elevarse a lo universal para captar al verdadero conocimiento.

Lo que nos lleva automáticamente a resaltar el tema de los límites filosóficos que ambos autores nos advierten. Advertencia, porque si no se toma en cuenta, se peligra de interpretar la realidad de manera incorrecta.

“La filosofía necesita tomar conciencia de sus propios límites, reconocerse estrechamente unida a los aportes de las ciencias. Repensarse y reformularse a partir de las ciencias. Pero, a la vez, aportar a las ciencias, despertando la dimensión de la subjetividad, la acción de los hombres por transformarse en sujetos.” (J.L. Rebellato; 1989: 7)

Hegel explica que esta necesidad de la Filosofía de tomar conciencia de sus límites se da por el carácter universal de la misma, por lo que entendemos pertinente repetir la cita en que nos aclara este aspecto.

“... Por existir la filosofía, esencialmente, en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, suscita más que otra ciencia cualquiera la apariencia de que en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma, e incluso se expresa en su esencia perfecta, frente a lo cual el desarrollo parece representar, propiamente, lo no esencial” (F. Hegel; 1966: 7)

Entonces tenemos que un primer aspecto a tomar en cuenta para interpretar la realidad desde la Filosofía como ciencia, es justamente tomar en cuenta sus limitantes.

Esto nos traslada automáticamente a identificar la primera raíz idealista en el pensamiento de Rebellato, porque éste al hablarnos de la transformación de los sujetos, que conlleva la ética, se ve obligado a diferenciar conceptualmente de ésta a la *práctica ética* y veamos en donde está el legado idealista.

“En cuanto a la práctica ética, entendemos por tal el conjunto de valores y normas, que orientan a los hombres hacia la realización de un proyecto personal y colectivo, donde está en juego el significado mismo de sus existencias” (J.L. Rebellato; 1989: 17)

O sea, hay un sujeto que tiene una práctica ética compuesta por normas y valores que direcciona en función de un proyecto no sólo personal sino también colectivo. Lo que significa el reconocimiento de un otro representado en este caso como colectivo. Y he ahí donde tenemos al idealismo puro, ya que la presencia del otro hace que el sujeto tenga la idea de que su conformación existencial no se forma aisladamente. Por ello Rebellato termina aludiendo al componente existencial. La gran novedad de Hegel y que lo diferencia de Kant, como dijimos, es la posibilidad de conocer la *cosa en sí*, o sea el saber que hay un sujeto y una objeto que se niegan constantemente y que por ello es la dialéctica el método más adecuado para estudiar esta relación. La idea de absoluto que maneja Hegel, es la totalidad de lo real, es la conjunción y resumen de la negación entre sujeto y objeto y que se da por la certeza de saber que hay una *cosa en sí*. Vemos en la definición de Rebellato de *práctica ética* precisamente este aspecto: tenemos un colectivo por el cual el sujeto orienta su proyecto ético y la presencia de éste último es lo que termina definiendo la existencia del primero. La ética como concepto más micro en relación a la práctica ética en Hegel vendría a ser parte del absoluto, porque para él, sujeto y objeto son el absoluto, son la totalidad de lo real.

Hasta aquí, sumamos al aspecto de las limitaciones filosóficas, la existencia de un otro que no nos sirve como medio para interpretar la realidad y como muestra del idealismo en Rebellato.

Pero continuemos trabajando en esta línea, buscando completar nuestro primer objetivo específico, esto es, destacar los conceptos idealistas en Rebellato, para interpretar la realidad de manera efectiva.

Para esto es necesario girar el foco de atención al concepto de *ética* porque ella analiza el comportamiento moral del ser en la sociedad, y por tanto es evidente que es un parte constitutiva de la realidad en sí. Hallar los aspectos principales para interpretar la realidad, presupone la tarea de identificar qué elementos la componen.

“La ética es una reflexión que tiene como objeto la práctica ética o moralidad. Es la teoría del comportamiento moral de los hombres en sociedad.”. (J.L. Rebellato; 1989: 33)

Rebellato identifica un carácter normativo, regulatorio y valorativo dentro de la ética. Contiene valores porque refiere a un proyecto individual que se identifica con uno colectivo.

“A veces el proyecto aparece explicitado, otras veces no se lo formula y otras veces se superponen proyectos contradictorios. En la realización de dicho proyecto se juega la autenticidad e inautenticidad de nosotros mismos. En todos los casos, se va conformando la propia identidad, no siempre fruto de acciones consientes y voluntarias. Esta identidad se construye a través de identificaciones, donde los otros, las instituciones, la sociedad, juegan un rol fundamental. Es consecuencia de sucesivos autoentendimientos, pero también es el resultado de permanentes autoencubrimientos. La verdad y el autoengaño están siempre en juego” (J.L. Rebellato; 1989: 32)

Nuevamente encontramos el idealismo en Rebellato al identificar la idea, en este caso asociada a un proyecto, con la existencia del sujeto en relación a un otro. Y tal como se desprende de la cita, vemos que a la ética le corresponde una cuota de coacción, de normatividad.

El sujeto moral se desarrolla en sociedad no guiándose por sus instintos ni sus deseos, sino que muy por el contrario realiza su proyecto ético conforme a la

moralidad social. Por ello justamente Rebellato nos habla de engaños en el plano ético, porque ésta se forma en función de la moralidad que pauta la sociedad.

Y agrega:

“...Es una teoría, porque elabora categorías de un nivel de abstracción que permite analizar críticamente ese horizonte de “precomprensión” de la práctica ética. Es teoría científica, en el sentido de que posee un carácter crítico, sistemático y hasta verificable de sus proposiciones. Por supuesto que aludimos a un nivel de “verificabilidad” distinto al de las ciencias positivas. Como conocimiento científico, la Ética aspira a la racionalidad, aun cuando tenga como objeto de su análisis una acción donde se mezcla mucho la irracionalidad del comportamiento humano”.
(J.L. Rebellato; 1989: 33)

Destacamos abstracción, crítica y razón para ver la alta similitud con el idealismo hegeliano respecto a la realidad ética.

El párrafo extraído a continuación nos lleva al capítulo VI de la *“Fenomenología del Espíritu”* donde Hegel nos habla del mundo ético al que se enfrenta el espíritu luego de atravesar las tres etapas de tesis, antítesis y síntesis, o lo que es lo mismo, conciencia, autoconciencia y razón.

“El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo” (F. Hegel; 1966:261)

Tenemos a la ética como parte del espíritu. La conciencia de este se desdobra frente al encuentro de la realidad y adquiere por un lado lo que Hegel denomina *vida ética* como primera impresión y por otro el verdadero *mundo ético* como producto de la superación de las abstracciones por la que el espíritu pasa y se expresa formalmente en el derecho de cada cultura. Vemos a su vez que se aboga por no perder la universalidad que debe tener la Filosofía, que el espíritu debe progresar para romper con las categorías iniciales con las que se encuentra.

“El mundo ético viviente es el espíritu en su verdad; tan pronto como el espíritu llega a saber abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho” (F. Hegel; 1966:261)

Se ve que el aspecto normativo que Rebellato identifica en la ética, también está presente en Hegel de la siguiente forma: cuando el espíritu supera todas las categorías abstractas que se le presentan como primera impresión de la *vida ética*, se logra universalizar al concepto. Traspasar las primeras impresiones y elevar su significación. Y como expresión máxima universal de la ética, Hegel ve al derecho formal, que en posteriores reflexiones del mismo capítulo, menciona que este derecho se expresa en función de cada cultura, o sea normativiza lo que cada sociedad determina que hay que regularizar.

Hasta aquí tenemos que tanto la *ética* y la *práctica ética* son muestra del idealismo en Rebellato y a su vez son aspectos fundamentales para la interpretación de la realidad.

Sumemos a este escenario, al concepto de *dialéctica* también como raíz idealista en nuestro autor y como método para interpretar la realidad.

Es un término idealista porque Hegel lo utiliza con la misión de explicar la formación de la realidad como producto de relaciones antagónicas que suponen la superación de unas y de otras de manera constante, pero sin que se pierda la identidad de cada elemento, pese a que el todo sí haya variado.

En Rebellato vemos que la dialéctica está presente casi que con el mismo significado, pero ligado al concepto de praxis. Vimos que nos habla de una *práctica ética* con una orientación determinada, pero para que ésta adquiriera el componente transformador Rebellato introduce el concepto de *praxis*.

Veamos en primer lugar por qué se habla de praxis y se deja de lado a la práctica, para luego unirlo con Hegel y la dialéctica.

“Preferimos hablar de “praxis” más que de práctica. En primer lugar, porque el término ha acuñado para señalar su carácter global y no fragmentario. En segundo lugar, porque el concepto de praxis hace referencia, no sólo a la acción sino a su

intencionalidad y por lo tanto, al componente cognoscitivo y teórico ya presentes en la misma praxis” (J.L. Rebellato; 1989: 34)

Esta idea de praxis, Rebellato la identifica con la visión marxista que sostiene que, ésta es parte del propio carácter del hombre que transforma la naturaleza y a la vez entabla relaciones con otros hombres. La utiliza para poder introducir el componente de transformación y creación y hablar de “*praxis creadora*”, ya que la práctica ética estaba más ligada a lo normativo dejando sin espacio a la posibilidad de modificación.

“Esta praxis ética (aunque no sólo ética) es constitutiva del ser humano, de modo tal que ya no es posible pensar la naturaleza del hombre como algo inmutable, como esencia eterna, como substancia que está por detrás de sus actos. Esto nos ayuda a comprender la dimensión subjetiva y objetiva, a la vez, de la praxis humana. Los hombres son sujetos de iniciativa histórica, pero desarrollan esa acción en determinadas condiciones y circunstancias que hacen que la misma no tenga un carácter absoluto” (J.L. Rebellato; 1989: 35)

Podríamos pensar que aquí hay ideas más materialistas que idealista y que la praxis en Rebellato entra en contradicción con el absoluto de Hegel. Pero esto no es así, ya que el absoluto en Hegel no es sinónimo de acabado, ni de desconocimiento de las bases materiales sobre las que se encuentra el sujeto. Absoluto en este autor supone justamente lo contrario, ya que refiere a la síntesis del proceso que hace la conciencia en constante movimiento y en constante superación de categorías que se niegan y que conforman a la realidad. Es erróneo suponer que Hegel piensa la totalidad como estática, muy por contrario la ve como en constante transformación y de ahí la aplicación de la dialéctica como método.

En Rebellato vemos exactamente lo mismo.

“Se trata de una dialéctica por la cual el hombre comprende la realidad para transformarla y transformándola la logra comprender aún más. En esta perspectiva de transformación- comprensión la Ética cumple un papel ineludible, en cuanto estructura el proyecto humano en un sentido liberador. En tal sentido, la praxis no puede separarse de la totalidad. No una totalidad entendida como suma de hechos y acontecimientos, sino una totalidad estructurada y dialéctica, donde todo hecho y

todo valor puede ser comprendido racionalmente. No una totalidad terminada y cerrada. No algo inmutable, dado de una vez para siempre. No una totalidad del mejor de los mundos posibles. Sino una totalidad en permanente creación, resultado de la acción de los hombres. Unidad de lo real y unidad del proyecto ético se reclaman dialécticamente uno a otro” (J.L. Rebellato; 1989: 36)

O sea que, la *praxis creadora* de la que nos habla Rebellato tiene lugar no por las bases materiales que determinan al hombre y que lo obligan constantemente a transformarla, sino que tiene lugar por la dinámica propia de la realidad. Lo que en Hegel se expresa por la contradicción del sujeto y objeto que se niegan y que la conciencia intenta superar de manera constante.

Hasta aquí tenemos entonces que *ética, praxis ética y dialéctica* son los conceptos claves para interpretar la realidad desde la óptica de Rebellato. Y a su vez vimos cómo esta tripartita conceptualización encuentra sus raíces en la filosofía idealista hegeliana.

Pero sigamos, ya que hasta el momento estamos en el plano conceptual, lo que vendrían a ser los instrumentos teóricos para interpretar la realidad. Pasemos a nuestro segundo objetivo específico como manera de adentrarnos más a ésta realidad en cuestión.

Tenemos la siguiente misión de integrar a los medios propuestos por J.L. Rebellato para la intervención social, la visión hegeliana de la filosofía.

Esta tarea significa primero, caracterizar la realidad en cuestión, para luego ver cómo nos propone Rebellato intervenir en ella, para luego recién vincularlo con la filosofía hegeliana. No podemos hacer la vinculación entre ambos autores, como sí lo hicimos en el punto anterior que era tarea conceptual, por una cuestión casi que obvia de los momentos históricos a los que pertenecieron cada uno. Se nos va a hablar en Rebellato por ejemplo de la vida cotidiana, que en la época hegeliana claramente tenía otra acepción.

Pero comencemos viendo el contexto a nivel latinoamericano.

“El “mundo de hoy “suele ser una expresión muy abstracta, que de tanto usarla puede no decir nada. Esta sociedad en la que vivimos, esta América Latina, pobre

porque empobrecida, está sufriendo las consecuencias de un sistema que genera enormes desequilibrios. La injusticia, la explotación, la dominación son la realidad cotidiana de las mayorías oprimidas de nuestros pueblos. Mayorías que han sido relegadas, a las que se les niega protagonismo e iniciativa” (J.L. Rebellato; 1989: 36)

Este sistema que genera grandes desigualdades es el sistema capitalista, basado como sabemos en las leyes del mercado. Lo interesante de este escenario descrito no son las categorías mencionadas, de hecho nada de novedoso tienen, sino lo que se desprende de éstas. Por existir la dependencia, la desigualdad, la explotación, la injusticia, etc., y no vivir en una revolución constante entre quienes padecen esto y los que no, se genera lo que Rebellato denomina la *“ética integradora”* y *“ética de la armonía”*.

La existencia de la primera, hace necesaria la presencia de la segunda.

En el mismo marco que vinimos desarrollando, donde la ley del deber ser y hacer la pauta el mercado neoliberalista Rebellato afirma:

“...La implementación de las políticas neoliberales necesitan de una nueva ética del individualismo, basada en la privatización de la ética. Se trata de una ética asentada en la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. Ética y relación mercantil dejan de distinguirse y se identifican. El valor de la justicia se define a partir de las exigencias del mercado (...) Desde esta perspectiva, el problema de la deuda externa – que azota a los países de la periferia del sistema – no sólo es un problema de carácter económico y de carácter político. Es un problema también ético. La ética obliga a cobrarla, aunque perezcan varios continentes. En todo caso, la caridad puede ayudar con una parte de la suma cobrada. Pero la justicia exige cobrarla, es un imperativo categórico. Esta ética no es sólo una ética secularizada; es una ética que tiene un sustento sacral. Hay toda una visión teológica que la sustenta” (J.L. Rebellato; 1989: 21)

La *“ética de la armonía”* es una variante de esta ética integradora. Porque la aceptación por parte de éstos de vivir integradamente presupone que acepten determinadas pautas de convivencia, para vivir sin sobresaltos. Y esto es justamente los valores que engloba a la ética armónica.

“Los valores tienen por esencia una característica funcional: se imponen a los hombres para que éstos desempeñen funciones que les corresponden. El valor no es interpretado como lo que aún no es, como una exigencia de ser más y distinto, como un desafío creativo y novedoso. Más bien el valor es lo ya dado, es lo que me impulsa a la adhesión del mundo allí presente. El deber ser es la prescripción para adherir al orden del ser” (J.L. Rebellato; 1989: 25)

Descrito el escenario que caracteriza a Latinoamérica y las éticas que permiten la manutención de las diferencias sociales, económicas y políticas, continuemos haciendo juicio a nuestro segundo objetivo específico y adentrémonos en la propuesta de Rebellato frente a esta realidad. Lo que nos propone es la interiorización de una *“ética transformadora”* que orienta al sujeto oprimido a una revolución sobre esta situación.

Por una cuestión de extensión del trabajo y una real pertinencia a lo referente a nuestro objetivo específico, no vamos a particularizar sobre los antecedentes históricos que identifica Rebellato como promotores de la gestación de esta ética. Pero sí las mencionaremos y vemos que se destacan: la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, un nuevo pensamiento filosófico latinoamericano y el pensamiento y la práctica de Paulo Freire (Rebellato; 1989). Todos estos hechos son correspondientes a un escenario latinoamericano que cuestiona el funcionamiento general del sistema mundial y en particular reflexiona sobre la mirada eurocentrista que lo rige.

Pero sigamos trabajando en la línea de la *“ética transformadora”* como medio propuesto por Rebellato para la superación de la condición actual de nuestros países. Vimos con anterioridad que las bases materiales sobre las que se desarrolla el individuo, además de ser posibles de transformación gracias al concepto de *praxis*, son fundamentales para entender las determinantes del accionar humano.

Dentro de estas condicionantes, están las instituciones de diferente índole.

En la actualidad encontramos que para cada esfera de la vida tenemos una institución: institución educativa, institución política, institución cívica, institución

económica, etc. Estas son las encargadas de normativizar y regular las pautas relacionales que establecen los hombres, ya que si no existiesen, los sujetos harían relaciones de acuerdo a sus deseos, y como vimos, en un mundo que promueve una ética de integración y consenso los deseos y la novedad no tienen lugar.

Y frente a esta situación Rebellato observa que no alcanza sólo con una ética que quiera transformar la realidad. Porque más allá que es evidente que esta transformación está orientada a la emancipación del hombre frente a las cadenas impuestas por el sistema, puede darse una transformación tendiente a la mejoría del statu quo. Por lo tanto se hace imprescindible una ética de nivel mayor, cuyos valores sean de carácter global.

“La vida humana se desarrolla en un contexto institucional. Este contexto es condición de la existencia humana (...) Es precioso desarrollar una crítica a la ilusión trascendental de una vida humana desinstitucionalizada (...) Crítica necesaria, pero no suficiente, pues de lo que se trata es de transformar el sistema institucional de manera tal que permita que los sujetos realicen plenamente sus potencialidades y satisfagan sus necesidades. Crítica que apunta a una vida en la que los sujetos puedan ser tales. Una vida en que la libertad es posible. La libertad personal y colectiva, puesto que no puede pensarse sin la otra. Y esto se logra en el marco de una ética de la liberación” (J.L. Rebellato; 1989: 44)

Esta ética de la liberación junto a la ética de la transformación van a ser las encargadas, según Rebellato, de emancipar al hombre de su cultura alienante, esclavizada y dependiente.

“La alienación consiste, pues, en un estado de dependencia, que dificulta el pleno desarrollo del hombre, que hace de él un esclavo, impidiéndole llegar a su madurez” (J.L. Rebellato; 1989: 50)

Sin lugar a dudas la aplicación de ambas éticas conlleva un proceso de desidentificación del hombre, o sea, éste debe vincular su identidad con valores nuevos, que lo comprometan justamente a promover nuevas estructuras y por tanto se hace necesario generar una nueva identidad.

“Indudablemente que el proyecto de liberación supone la ruptura y transformación de todas las formas de explotación y dominación. La explotación de unos hombres sobre otros, de unas clases sobre otras, es un desafío para una ética de la liberación. Esta no puede realizarse en una sociedad que institucionaliza la explotación económica de los hombres, la dominación política y el despojo cultural. La transformación de la base económica, de las formas institucionales que la sustentan y del mundo simbólico-ideológico que las legitima, es una tarea ineludible de toda ética comprometida en los caminos de la liberación. Reconocemos que, en este proceso, la transformación de la base material es un elemento determinante en última instancia” (J.L. Rebellato; 1989: 51)

Resumiendo, tenemos hasta aquí que, para Rebellato el medio propuesto para intervenir en la sociedad es la interiorización de una ética transformadora y liberadora.

En lo que resta de su obra, *“ética de la liberación”* identifica determinados aspectos que son necesarios a tomar en cuenta para el desarrollo efectivo de estas éticas.

No nos vamos a detener en profundidad en ninguna de ellas, porque aún nos resta vincular lo dicho con el idealismo hegeliano, pero sí vamos a analizarlas brevemente.

Un primer aspecto a destacar es el que tiene que ver con la identidad nueva que se crea con la aplicación de la ética de la liberación.

“La identificación liberadora busca ser activa. Es una identificación fundada en la conciencia crítica. Basada en la confianza en las potencialidades de los hombres, particularmente de aquellos que más silenciadas tienen sus propias capacidades. Tiende a suscitar la originalidad y la creatividad del otro, favoreciendo la maduración de su identidad. Por ello, es una identificación fecunda.” (J.L. Rebellato; 1989: 56)

Y hablar de una nueva identidad, nos obliga a referirnos necesariamente a la cultura de cada país, al ser una dimensión constitutiva de cada sociedad.

Lo que destaca Rebellato en lo referente a este componente cultural, es el proceso por el que el hombre objetiviza estas pautas culturales. Puede entenderse que por ejemplo, determinadas pautas económicas el hombre que no se especializó en economía no las cuestione más que lo que el sentido común le permite, básicamente porque no tiene herramientas para hacerlo. La subjetividad en estos casos no tiene lugar, se pasa a la asimilación de determinadas señalamientos de manera automática.

Pero en el caso de la cultura esto no sucede así, porque en ella tiene lugar la capacidad creativa, que sí puede tener una base de tradición, pero siempre guarda un margen para la renovación.

La subjetividad tiene su espacio de contradicción con la objetivación que al hombre se le presenta.

“Lo que sucede es que el pasaje de la percepción de las condiciones objetivas a su valoración en términos antagónicos, es decir, de la “toma de conciencia “a la opción, no es un pasaje automático. Las contradicciones antagónicas no constituyen solamente un hecho objetivo. Suponen el encuentro dialéctico entre contradicciones objetivas y valoraciones subjetivas, entre necesidades económicas y las necesidades de liberación. (...) Por eso entendemos que en la construcción de una nueva cultura y de una nueva conciencia, los valores éticos no son sólo un componente más. Son constitutivos esenciales de la misma toma de conciencia. Una cultura liberadora necesita valores liberadores que la impulsen y no sólo que la integren” (J.L. Rebellato; 1989: 59: 60)

Y respecto a la cultura capitalista en particular agrega:

“La cultura actúa como una fuerza importante en la organización cotidiana de la dominación y lo hace a través de los aparatos culturales. En el capitalismo éstos son: la familia, la escuela, los medios de comunicación, las formas de organización del espacio y del tiempo, las instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula el sentido. Pero esta acción material, necesita de un proceso que genere hábitos, es decir, sistemas de disposiciones, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción. Los hábitos son estructurados por las condiciones de producción y la posición de clase, pero también son estructurantes o sea, generadores de una determinada práctica” (J.L. Rebellato; 1989: 110)

Y en el lugar donde se generan, producen y reproducen tanto la identidad como la cultura y sus componentes destacados, es en la vida cotidiana.

Es en la práctica diaria de cada sujeto donde podemos ver la penetración de las instituciones en su accionar, que terminan por crear una práctica orientada funcionalmente a los patrones que el sistema necesita reproducir.

Nuevamente repetimos, la sociedad que identifica Rebellato, no da lugar a que el obrar del hombre sea guiado por sus deseos. Novedad y creatividad no son categorías conformes a la ética de la integración y la ética del consenso que el mundo actual promulga.

“Esta vida cotidiana, institucionalizada, que responde a conocimientos preelaborados, que reproduce pautas y valores dominantes, constituye un horizonte fundamental en todo proyecto ético de transformación. No se trata de abolir la vida cotidiana, ni de ignorarla, sino de luchar por una vida cotidiana no alienante” (J.L. Rebellato; 1989: 65)

Ahora pasemos a ver qué aspecto del idealismo hegeliano no expresado aún, puede complementar a esta propuesta de Rebellato.

En la ética de la liberación se destaca el concepto de cultura con una doble significación.

Por un lado cultura como expresión de dominación a través de las instituciones y manifiesta en la identidad del sujeto y en la práctica cotidiana de este.

Pero cultura también significa la posibilidad real de que la subjetividad del hombre tenga capacidad de creación, y esto es la condición para la acción de la ética liberadora ya que si no hubiese posibilidad de modificación creadora en el mundo, esta no tendría razón de ser.

Ahora bien, esta última acepción de cultura, como lugar creativo para la subjetividad del hombre, puede tener su coincidencia en Hegel con su dialéctica *“siervo y esclavo”* o *“amo y esclavo”*.

Las conclusiones de esta analogía dialéctica, son los insumos que vamos a utilizar para integrar a la ética de la liberación propuesta por Rebellato como la manera de

intervenir en la realidad actual. O sea, son las conclusiones idealistas que vemos en la dialéctica que complementan a nuestro entender, a la ética de la liberación.

Pero para esto tenemos que comenzar primero, viendo en qué consiste dicha dialéctica.

La analogía “*amo y esclavo*” nos sitúa en el proceso de autoconciencia del sujeto que ya pasó por el momento de conciencia, pero aún no, de sí mismo.

Hegel nos explica que para que el espíritu tenga conciencia de sí, necesita la presencia de un otro que lo niegue. El camino teórico que se recorre para llegar a esta idea, además de ser sumamente complejo, poco aporta para el objetivo específico. Pero sí tenemos que mencionar por qué esta idea de la presencia de un otro es importante en la dialéctica “*siervo y amo*”.

La autoconciencia del espíritu al enfrentarse con un otro autoconsciente sufre un desdoblamiento que es necesario para reconocer a este como externo a ella.

“Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en el otro” (F. Hegel; 1966:113)

Esto genera un movimiento de reconocimiento recíproco y negador a su vez. La autoconciencia identifica a un otro que la constituye y la niega a su vez, ya que por el hecho de existir esta segunda autoconciencia significa que la primera, no es en tanto tal. La característica de este proceso la define el concepto de lo *apetecible* de cada conciencia enfrentada, y que sirve a Hegel como explicativo del desarrollo de la historia humana.

Apetencia significa que el hombre tiene un movimiento instintivo que lo inclina a desear algo. Al existir la apetencia, existe una *lucha* de autoconciencias contrapuestas que desean lo que la otra también desea.

Es dialéctico el proceso de autoconciencia porque consta de diferentes etapas por la que el espíritu consiente transita para llegar a la resolución de esta lucha.

El inicio de la dialéctica vendría a ser el momento en que dos conciencias se enfrentan sin contenido, siendo abstractas, sin saber claramente de la existencia de la otra.

Donde *“Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como un objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo”* (F. Hegel; 1966:115)

“Pero la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, no se está vinculado a la vida” (F. Hegel; 1966:116)

O sea, la abstracción de alguna de las autoconciencias en lucha, automáticamente presupone la negación de la otra. Esto vendría a corresponderse con el segundo momento dialéctico, donde las autoconciencias se reconocen, se niegan y se sumen en una lucha de vida o muerte por obtener el deseo del reconocimiento de la otra.

“Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda es el siervo” (F. Hegel; 1966:117)

Es pertinente agregar que esta lucha se resuelve por lo que Hegel denomina *temor a la muerte* Quien está identificado como el *siervo* es aquel a quien prevaleció el temor a morir sobre el propio deseo de ser reconocido por parte del otro, quien pasa automáticamente a coronarse como *señor*.

Continuemos hacia las conclusiones que vinculan este tópico con el pensamiento de Rebellato.

Tenemos hasta aquí un escenario compuesto por un siervo que trabaja para el señor que al solo recibir lo que el este le entrega se convierte en alguien ocioso.

Lo que Hegel señala es que ese siervo a quien le ganó el temor a la muerte, es quien trabaja con la materia que se le presenta de manera independiente a su ser. Esta independencia es la que a su vez, permite el tercer momento de la dialéctica. O sea la negación de la negación, porque el siervo al transformar la materia está negando la existencia del amo, cuyo ser consciente ahora depende enteramente de lo que el siervo le ofrezca.

El trabajo formativo que el siervo adquiere por tratar con la materia, es lo que lo hace creador de cultura. Refiere a esa subjetividad destacada en Rebellato que tiene espacio en el proceso de abstracción que realiza el hombre al momento de interiorizar las pautas que le son dadas desde las distintas esferas de la vida capitalista.

De hecho lo que en Hegel es el reconocimiento de la disciplina y la obediencia en el servicio hacia el amo para la formación de la cultura, vemos que lo proclama Rebellato a través de la acción material de los hombres para la generación de hábitos que le permitan hacer una práctica cultural no dependiente.

Creemos que el aporte más relevante que puede hacer esta analogía del “*amo y siervo*”, tan representativa del idealismo, a la ética de la liberación de Rebellato, tiene que ver con la concepción sobre la génesis de la historia.

Porque la ética de la liberación reconoce la influencia de la historia como determinante en todos los planos en los que el sujeto se desarrolla. Pero encontramos aquí un punto en el que los aportes del idealismo pueden integrarle a esta ética mayor grado de interpretación.

Lo que se plantea en la obra de Rebellato es que las injusticias, las desigualdades y desequilibrios del sistema son productos meramente de éste y que el siervo, que permanece en la zona adversa del sistema, no tuvo acción anterior. La lucha, la

emancipación y el empoderamiento son categorías utilizadas a futuro, como si antes no hubiese existido posibilidad de ser aplicadas.

Entendemos que la reivindicación del siervo en Rebellato está directamente vinculada con la práctica liberadora que se nos alienta a ejercer en detrimento a la ética de la integración y el consenso vigentes, pero siempre en un escenario a posteriori. Recomendaciones y pautas que deberíamos aplicar en esta realidad que nos tocó vivir, sin alentar a preguntarnos qué sucedió antes de ello.

Es acaso que el hombre oprimido por el sistema no tuvo participación en la historia. América Latina, tan sufrida por la imposición eurocentrista y dependiente de otros países, no tuvo alguna responsabilidad en llegar a esa situación. Nos da la impresión que en todo el texto de Rebellato, el "siervo" y su realidad continental, no tuvieron responsabilidad ni participación, de esa condición.

Y he aquí donde vemos que el idealismo hegeliano puede hacer un gran aporte a la ética de la liberación.

El siervo en Hegel es tan responsable como el amo, de hecho luchan por el mismo deseo y es el temor a la muerte lo que determina quién es quién.

Obviamente no consideramos que todos los hombres hoy en día partan de las mismas oportunidades. Pero tienen sí, los mismos deseos y apetencias.

Y sin lugar a dudas, la historia de cada país latinoamericano demuestra la existencia de injusticias tan grandes que remiten al colonialismo, a la dependencia, la imposición, la explotación de nuestro continente por parte de las grandes potencias. Pero cuestionamos el hecho de que sólo la identidad del sujeto se forme a raíz de lo que un futuro le pueda brindar por su práctica, casi olvidando que éste participó en el pasado de cada historia.

Y vemos como en el amo y el esclavo de Hegel, la esencia constitutiva del siervo lejos de ser algo que lo victimice, lo termina empoderando, al saber que el amo depende enteramente de lo que él produzca. Y no de lo que en un futuro va a producir, sino que el amo es dependiente en todo momento, incluyendo pasado, presente y futuro.

El dignificar el lugar del siervo, en el entendido que éste no es víctima, sino que fue actor principal en este sistema, es el aporte más grande que identificamos para que la

ética de la liberación logre tener un énfasis diferente, ya que entendemos que un mayor y más justo conocimiento de la realidad, posibilita una intervención más efectiva. Y utilizamos la palabra justo, aludiendo al merecedor lugar de cada sujeto. No reconocemos víctimas ni victimarios, simplemente vemos sujetos con mayores herramientas que otros para hacer frente a la obtención de sus deseos. Insistimos en que tanto del lado del amo como del siervo, existen deseos y anhelos que los movilizan.

Parte III:

CONCLUSIONES FINALES

En la sección final del presente trabajo, intentaremos orientar las conclusiones hacia la justificación sobre la pertinencia del análisis de los objetivos específicos en la profesión Trabajo Social. Esto significa retomar los objetivos analizados y vincularlos a nuestra profesión.

Menester aclarar que vamos a dejar de lado en esta sección al objetivo general, al saber que los aspectos idealistas en J. L. Rebellato son estrictamente de carácter teórico y por tanto, poca vinculación le podemos hallar específicamente con la práctica profesional.

Recordemos que nuestros objetivos específicos son identificar en el texto de J.L. Rebellato los conceptos claves, desde la visión idealista, que funcionan como medio para la interpretación efectiva de la realidad e integrar a los medios propuestos por éste para la intervención social, la visión hegeliana de la filosofía.

“Enfrentados al trabajo de campo, todo trabajador social, experimenta una situación ético- cultural que podríamos caracterizar como de choque o contradicción. Se suele hablar así de “choque cultural” (...) Enfrentado a la práctica de campo, experimenta una contradicción entre lo que es la estructura de su personalidad y la realidad de los sujetos populares junto a los que va a trabajar” (J.L. Rebellato; 1989: 140)

Esta especie de contradicción que se genera entre el Trabajador Social y los actores con quienes va a trabajar tiene varios vértices explicativos. Por una parte tenemos que el profesional, en tanto tal se presenta con un carácter intelectual, propio de su necesario pasaje académico.

Esto genera una gran diferencia con aquellos sujetos que generalmente no poseen dicha condición. Rebellato nos explica, desde su experiencia académica, que lejos de que esto se traduzca para el Trabajador Social en un símbolo de distinción vanagloriante, oficia a la negativa, es decir que el profesional o estudiante trata de reducir su categoría intelectual a fin de asimilarse o emparejarse con quienes trabaja. Esta situación, este intento de “ser uno” con el destinatario de nuestro trabajo, no tiene consecuencias positivas, sino por el contrario desvalorizan la práctica social a llevar a cabo y reduce la tarea directriz que le corresponde al profesional, pudiéndose caer en acciones con carácter asistencial. Resulta entonces que las

acciones generadas por el Trabajador Social no son producto de su formación y bagaje teórico, sino dádivas que le corresponde brindar.

Y esta cuestión a la inversa es la que consideramos que la analogía de Hegel es un aporte fundamental. No sólo estamos de acuerdo con el hecho de que el profesional no debe igualarse con quienes trabaja por una cuestión de riesgo práctico y por una cuestión de carácter diferencial. Creemos que la génesis de toda praxis transformadora o liberadora debe tener como cometido el elevar al sujeto con quien trabaja. Dignificarlo de forma tal que las diferencias existentes entre ambos sujetos, trabajador social y población objetivo, sea meramente de conocimiento. Y esto no significa que una parte tenga mayor conocimiento que otra, sino que su génesis es distinta.

De todo este posible escenario es que se deriva la necesidad de reflexionar sobre la realidad a trabajar. Ella es el horizonte que marca el alcance que puede tener nuestro accionar.

“Si esta situación no es objeto de autorreflexión, se oculta un conflicto profundo: el conflicto entre mundos distintos y entre lógicas distintas. Y como todo conflicto, cuando es reprimido, genera situaciones ambiguas y falsas soluciones prácticas al rol profesional” (J.L. Rebellato; 1989: 140)

Dijimos que la práctica por la que aboga Rebellato, es una práctica de índole transformadora, y para ser llevada a cabo es necesario primero, la correcta identificación de los roles que le corresponden a cada sujeto dentro del marco social.

Vimos que uno de los aportes del idealismo para interpretar la realidad social de manera efectiva, además del reconocimiento de las limitantes filosóficas, era el hecho de reconocer a otro como parte constitutiva de uno mismo.

Esta idea, es fundamental y debe ser tomada como tal por parte del Trabajador Social, porque como nos explica Hegel, esta construcción no se da de manera lineal, sino muy por el contrario, conlleva la superación constante de las contradicciones que se dan entre las conciencias de los sujetos. Este enfrentamiento del que nos habla el idealismo hegeliano, es lo que se traduce como choque de culturas en

Rebellato. Por tanto, es esencial tomar en cuenta este proceso por el que pasa el sujeto frente a la realidad para entender correctamente a esta última.

Esto en campo del Trabajador Social, conlleva según Rebellato:

“...Una actitud investigativa que apunte a la comprensión de los ritmos, las lógicas y los códigos lingüísticos diferentes a los suyos” (J.L. Rebellato; 1989: 147)

Por todo este entramado social complejo, que conforma parte del escenario donde el Trabajador Social se desempeña, consideramos importante el saber que los conceptos utilizados en J.L. Rebellato pueden complementarse e identificarse, con la postura idealista, sobre todo en el pensamiento Hegeliano, del que sabemos que entiende a la realidad de manera tan compleja que no sólo presupone la existencia de otro y la conformación de éste, sino que significa abordarla dialécticamente. La interpretación de la realidad en el caso del Trabajo Social conlleva la capacidad crítica que mencionamos anteriormente. Criticar, al igual que como vimos en Kant, refiere al conocer, al adentrarnos en la cosa a estudiar. La autorreflexión necesaria para superar este enfrentamiento cultural que se da entre ambas partes, significa crítica, conocimiento de los valores éticos que cada parte tiene en sí y que se expresa en cada cultura en particular. Las consecuencias de una no interpretación, de una no crítica y de una no reflexión y autorreflexión se traducen en prácticas confusas y carentes de efectividad.

“Creemos, pues, que este choque y este malentendido debe ser analizado críticamente desde el comienzo de la acción profesional. Es imprescindible una permanente autorreflexión, donde la Ética puede dar un aporte sustancial, porque están en juego valores y situaciones que giran en torno a valores. El trabajador social no puede apostar a un proceso de autorreflexión emancipatorio de los sectores populares, si él mismo no se somete a este proceso de autorreflexión. Esto requiere de una profunda actitud autocrítica, una autoevaluación constante, una sólida formación teórico-práctica en la línea de una Ética transformadora. La Ética aporta elementos teóricos y herramientas sólidas para ayudar a que la práctica social no se convierta en un proceso de colonización cultural y axiológica. Y la falta de solidez ética (a nivel vivencial, pero no menos a nivel teórico) es el terreno

propicio para que se generen situaciones ambiguas y frustrantes” (J.L. Rebellato; 1989: 146)

A su vez, vimos que la intervención en la realidad, posterior a la correcta interpretación de la misma, en Rebellato conlleva la práctica de una ética liberadora como medio único para la transformación estructural que oprime a una determinada parte de la sociedad. Esta ética que está sujeta a la crítica constantemente, acarrea valores y normas sociales que se interiorizan en los sujetos y que a nivel normativo se expresa en el derecho.

“...Muchos trabajadores sociales deben enfrentar la dura realidad de enmarcar su práctica en instituciones que no siempre responden a los objetivos que ellos mismos han trazado. Son instituciones que- por propia definición- no se plantean estrategias transformadoras” (J.L. Rebellato; 1989: 151)

Cuestión que Hegel identifica en el proceso de síntesis del espíritu que ya pasó y superó la etapa de entendimiento e interiorización de la realidad. El derecho regula y exalta el carácter normativo que tiene la ética en sí. Esta ética socialmente común se expresa no sólo en la cultura de cada país o de cada población, sino que también se encuentra a nivel más micro en las instituciones que tutelan cada esfera de la vida cotidiana. El aporte del idealismo respecto a la intervención sobre la realidad en Rebellato la ubicamos en la posición que este le otorga a la Ética, la cultura y el Derecho. Como ya mencionamos, la expresión de estas categorías en el idealismo hegeliano es producto de un proceso dialécticamente complejo, donde la conciencia de cada sujeto tuvo que superar las abstracciones que la realidad le presenta. La importancia de complementar a la ética de la liberación propuesta por Rebellato como medio para transformar la realidad, radica en el ser conscientes de que esa ética a aplicar es consecuencia de un proceso arduo por el que pasó el espíritu y que no está descolocada de esa realidad de la que paradójicamente nace.

Este trabajo busca no sólo cumplir con lo formalmente propuesto, sino que intenta mostrar cómo la superación de las limitantes ya sea a nivel de espíritu o en nuestra profesión nacen de un mismo lugar, de la realidad en la que vivimos. Y en el caso del Trabajador Social, es la materialidad con la que a su vez trabaja. Esta particularidad de nuestra profesión es la que nos obliga a repensar la realidad de

forma constante, ese proceso de autorreflexión del que nos habla Rebellato como fundamental para llevar una práctica realmente transformadora.

Por ello los aportes del idealismo al pensamiento humanista de nuestro autor referente, devienen en soporte para la misión intelectual del profesional así como acicate para repensar la práctica profesional.

Esperamos que este trabajo sirva de insumo para dejar abiertas líneas que alienten al pensamiento crítico sobre el escenario actual en el que el Trabajador Social está inserto. Abogamos a que nuestro análisis sea un aporte para una reflexión acerca de la trama que vincula a las Ciencias Sociales y a la Filosofía.

Bibliografía

Aranguren. L.F (1986) *“La dialectización de las figuras en la Fenomenología del Espíritu”*. En compilación de Ferrando.M.G, Ibáñez. J y Alvira F. Alianza Editorial, S. A. España, pp. 550-563

Descartes, R. (1979) *“Crítica de la razón pura”* Alianza Editorial, S.A, España.

Goldman. L. (1974) *“Introducción a la filosofía de Kant”* Amorrortu Editores: En los talleres Gráficos Didor S.A. Argentina, pp. 28- 47

Grawitz, M. (1975) *“Métodos y Técnicas de las Ciencias Sociales”* Tomo 1. Editorial Hispano Europea. España, pp. 10-149

Hegel. F. (1966) *“La fenomenología del Espíritu”* Traducción de Wenceslao Roces. México: FCE

Hobsbawm, E. (2011) *“La era de la Revolución (1789-1848)”*. Grupo Editorial Planeta. Argentina, pp. 10-57

Ibáñez, J. (1997) *“Teoría y Práctica”*. Editorial Endymion. España.

Kant, I. (1940) *“Crítica de la razón pura”* Editorial Sopena. Argentina.

Kant, I. (1986) *“Teoría y Práctica”* Editorial Tecnos, S.A. España.

Kofler .L. (1974) *“Historia y Dialéctica”* Amorrortu Editores: En los talleres Gráficos Didor S.A. Argentina.

Rebellato. J.L. (1989) *“La ética de la liberación”* EPPAL Ltda. Uruguay.