

GRAMSCI Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

APORTES PARA UN PROYECTO
ÉTICO POLÍTICO
DEL TRABAJO SOCIAL

LUIS
ALBERTO
VIVERO
ARRIAGADA
[COMP.]



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UCTEMUCO
VICERRECTORÍA DE EXTENSIÓN Y
RELACIONES INTERNACIONALES



CLACSO

Gramsci y la filosofía de la praxis
Aportes para un proyecto ético político
del Trabajo Social

Gramsci y la filosofía de la praxis: aportes para un proyecto ético político del Trabajo Social / Ivete Simionatto; Igor Alzueta Galar; Luis Alberto Vivero Arriagada; compilación de Luis Alberto Vivero Arriagada. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-469-7

1. Filosofía Clásica. 2. Trabajo Social. I. Alzueta Galar, Igor. II. Vivero Arriagada, Luis Alberto. III. Vivero Arriagada, Luis Alberto, comp. IV. Título.

CDD 361.301

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Antonio Gramsci / Trabajo Social / Filosofía de la praxis / Proyecto ético político / Catarsis / Marxismo / Hegemonía / Intelectuales / América Latina

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Corrección: Eugenia Cervio

Diseño interior: Santiago Basso

Gramsci y la filosofía de la praxis

**Aportes para un proyecto ético político
del Trabajo Social**

Luis Alberto Vivero Arriagada (Comp.)



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UC TEMUCO
VICERRECTORÍA DE EXTENSIÓN Y
RELACIONES INTERNACIONALES



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Gramsci y la filosofía de la praxis. Aportes para un proyecto ético político del Trabajo Social

(Buenos Aires: CLACSO / Temuco: Universidad Católica de Temuco, abril de 2023).

ISBN 978-987-813-469-7



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Presentación	7
<i>Luis Alberto Vivero Arriagada</i>	
Antonio Gramsci: conceptos fundamentales para una práctica sociopolítica del Trabajo Social	13
<i>Luis Alberto Vivero Arriagada</i>	
La filosofía de la praxis como “filosofía viviente”: fundamentos para el Trabajo Social	97
<i>Ivete Simionatto</i>	
Catarsis. Un concepto necesario para el Trabajo Social	135
<i>Igor Alzueta Galar</i>	
Sobre los autores y autoras.....	167

Presentación

Luis Alberto Vivero Arriagada

El título de este libro surge a partir de un primer intento de organizar un espacio de reflexión, producción de conocimientos y práctica emancipadora desde el campo del Trabajo Social, a partir de los postulados de Antonio Gramsci. Así entonces, el autor de este libro asume el desafío de levantar un primer seminario en que se pueda abordar desde el Trabajo Social, los aportes y la actualidad del pensamiento del intelectual italiano. Para esto, invita a dos destacadas/os académicas/os que vienen desarrollando un importante trabajo en torno a la figura y los aportes teóricos del pensador sardo, como lo son la profesora Ivete Simionatto, de la Universidad Federal Santa Catarina de Brasil, y el profesor Igor Alzueta Galar, de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Chile.

Una vez generados estos contactos, y aceptadas las invitaciones a ser parte de esta aventura, el 27 de octubre de 2021 se realiza este primer seminario de manera virtual, titulado “Gramsci y la filosofía de la praxis. Aportes para un proyecto ético político del Trabajo Social”. En honor a ese evento, y de acuerdo con las discusiones que ahí se presentaron, es que nuestro libro lleva ese título.

Es incuestionable el aporte de Antonio Gramsci, no solo en el campo del marxismo del siglo XX, sino en el pensamiento político en el amplio campo de las ciencias sociales y humanidades. El Trabajo Social latinoamericano ha incorporado para sus análisis, ya

sea de sus propios fundamentos y trayectoria histórica, como en sus procesos de formación e intervención profesional, diferentes conceptos del pensamiento gramsciano. Por ello es que nos parece necesario darle mayor visibilidad a la tradición marxista gramsciana, dado que ha iluminado el pensar y hacer de esta disciplina, y ha sido los lentes con los cuales muchas veces se han interpretado las complejidades dinámicas de las relaciones sociales y de producción en el contexto del capitalismo contemporáneo.

Sin embargo, a pesar del uso de categorías que provienen del legado gramsciano, no siempre encontramos en el Trabajo Social un posicionamiento claro en la figura y postulados de Antonio Gramsci, para dar cuenta de los análisis que desde esta disciplina se generan. Esto a pesar de que, con frecuencia, se utilizan categorías que derivan de la producción intelectual y las rupturas epistémicas y políticas generadas a partir de la obra del pensador italiano. Entre estas, con bastante regularidad encontramos en la discursividad del Trabajo Social, el uso de conceptos como praxis, hegemonía e intelectuales, los cuales con Gramsci cobran un sentido y una vigencia importante para el análisis sociohistórico y político.

En este sentido, lo que presentamos en este texto, es apenas una primera aproximación a algunas de las categorías conceptuales gramscianas, que estimamos son de absoluta relevancia y pertinencia, para comprender el actual escenario sociopolítico que se presenta en el contexto de crisis del capital, entre ellos las distinciones en los capitalismo periféricos, y en particular en el caso de Chile, a partir de lo que fue el estallido social-popular de octubre de 2019. Nos parece importante, abordar una lectura y comprensión crítica de las luchas y movimientos sociales que han liderado las clases oprimidas.

Pero igualmente nos parece necesario explicitar, que no resulta del todo fácil escribir sobre el Trabajo Social, desde una perspectiva que remita de manera explícita a la tradición marxista, como lo es, en este caso, una de las figuras centrales del marxismo del siglo XX. Sin duda la hegemonía cultural, el nuevo sentido común impuesto

por los intelectuales orgánicos de la dictadura de Pinochet, aún sigue estando muy presente en el Trabajo Social. Muchas veces encontramos en el discurso académico y de profesionales, que se intenta evitar cualquier mención explícita a Marx, aludiendo que la profesión no debe identificarse con ideologías, desconociendo, ingenuamente, cómo el Trabajo Social ha estado hegemonizado por los marcos conceptuales de la ideología neoliberal. Esto se materializa cotidianamente en su práctica concreta y en las dinámicas del trabajo precario del cual la profesión se ha visto afectada profundamente.

Posicionarse en el Trabajo Social desde un referente como Antonio Gramsci es un enorme desafío, en términos teóricos y políticos. Su denso trabajo es un aporte indiscutido en el amplio espectro de las ciencias sociales y humanas, lo que presenta una complejidad no solo por la forma en que se encuentra escrita su obra magna como son los *Cuadernos de la cárcel*, sino que genera una importante ruptura con el marxismo ortodoxo de corte positivista y economista. La lucha por la hegemonía no se da solo a nivel de estructura, sino en una necesaria articulación de esta con la superestructura. La cuestión de la hegemonía, el rol de los intelectuales, y la superación del sentido común no son simplemente categorías que se puedan usar de manera antojadiza para adornar una cierta retórica. Por el contrario, nos ofrece un marco analítico para comprender cómo se expresa en un determinado contexto histórico y político, y, a partir de ello, los desafíos y estrategias para que las clases subalternas puedan disputar la hegemonía.

En otras palabras, la formación teórica, o la explicación teórica, es fundamental, pero, para ser pensada como un recurso político-intelectual que contribuya a la transformación, debe estar acompañada de la práctica, que le da sentido a esa elaboración abstracta de la realidad. En esta línea, a la filosofía de la praxis la podemos entender como la síntesis dialéctica de esa articulación entre teoría y práctica. Así entonces, para la filosofía de la praxis no puede haber práctica sin teoría, ni teoría sin práctica. Y nuestra

preocupación es cómo ello se expresa en el campo del Trabajo Social. En este caso, consideramos que el mínimo de coherencia epistémica y política nos exige que la filosofía de la praxis no debe transformarse en palabrería, vacía de sustento teórico y, sobre todo, de su sentido político.

Por ello, es que en este libro ofrecemos una sencilla aproximación al pensamiento de Antonio Gramsci, a partir del sentido teórico y político de la filosofía de la praxis. En el primer capítulo, Luis Vivero Arriagada, académico de la Universidad Católica de Temuco (Chile), quien es el autor y coordinador de este libro, presenta algunos de los conceptos fundamentales y, a partir de ello, analiza el contexto histórico político reciente de Chile, luego una articulación con el pensamiento latinoamericano, en particular con la propuesta político-pedagógica de Paulo Freire, haciendo un planteamiento de una lectura gramsciana-freiriana. Y, por último, termina con algunas ideas generales para repensar la formación en Trabajo Social. Las/os invitadas/os a participar de esta obra desarrollan los capítulos segundo y tercero.

En el segundo capítulo, la profesora Ivete Simionatto, de la Universidad Federal Santa Catarina (Brasil), plantea la filosofía de la praxis como “filosofía viva”, y sus interlocuciones con el Trabajo Social. Desde ahí, entonces, se desarrolla una discusión sobre los aspectos centrales de la obra de Gramsci, y en particular lo referido a la filosofía de la praxis, vinculados al campo disciplinario.

El tercer y último capítulo, elaborado por el profesor Igor Alzueña Galar de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile), aborda el concepto de catarsis, el cual probablemente es menos conocido y usado en el Trabajo Social, y asimismo, repasa algunos de los conceptos desarrollados en los primeros dos trabajos presentados en este libro.

Los capítulos que ofrecemos en esta obra dan cuenta de miradas y énfasis diferentes, respecto de la obra de Antonio Gramsci y sus aportes en el campo del Trabajo Social, lo cual esperamos sea una contribución para la comprensión de los aportes

teórico-conceptuales que desde ahí se desprenden. En particular, esperamos que esto pueda ser un aporte a nivel disciplinario, y logre materializarse en un proceso de reorientación de la disciplina, que permita generar un nuevo proyecto ético y político del Trabajo Social, que recupere su ethos emancipatorio y de compromiso con los sectores populares.

Antonio Gramsci: conceptos fundamentales para una práctica sociopolítica del Trabajo Social

Luis Alberto Vivero Arriagada

A comienzos del presente siglo, Atilio Borón (2000), reconocía la crisis teórica en las ciencias sociales en general, y en particular en la sociología y la ciencia política, en tanto “expresión del colapso de los paradigmas que organizaron las actividades de esas disciplinas desde los años de la posguerra, ha abierto un vacío que se ha convertido en el campo de batalla de un conjunto de nuevas teorizaciones y enfoques epistemológicos” (p. 73). Pero advierte Borón que esta crisis hay que tomarla con mucho cuidado, especialmente en el campo del marxismo, respecto de lo cual, hace su crítica a la propuesta posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, contenida en el libro *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (2004).

En virtud de lo anterior, consideramos que retomar el pensamiento y la obra de Antonio Gramsci es, sin lugar a duda, un enorme desafío en términos teóricos, éticos y políticos. Especialmente situar sus aportes desde y para el Trabajo Social, una disciplina que experimenta las contradicciones materiales generadas por la racionalidad capitalista y división sociotécnica del trabajo. Esto conlleva a que en el campo de las ciencias sociales no siempre se le reconoce al Trabajo

Social su estatus de ciencia, a pesar de su intrínseca articulación teórica/práctica, lo cual resulta ser absolutamente más coherente con la concepción de la praxis contenida en Marx (especialmente en la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach) y por supuesto en la concepción de praxis que encontramos en Antonio Gramsci.

Así entonces, la densidad teórica contenida en la obra de Gramsci nos resulta coherente, y pertinente, con el horizonte de transformación que se encuentra en el ethos del Trabajo Social. Retomar a Gramsci en el actual contexto de crisis estructural del capitalismo neoliberal no pretende, en ningún caso, hacer un nuevo uso de su pensamiento, sino más bien buscar en los conceptos más relevantes de su obra, elementos que permitan comprender el actual escenario, y las posibilidades de ese cambio cultural y moral al que hace referencia el pensador sardo.

Sabemos muy bien que la lectura de la obra de Antonio Gramsci no es fácil. No solo por su densidad analítica y conceptual, sino por la forma en que está escrito su trabajo, contenido fundamentalmente en los *Cuadernos de la cárcel*. Una obra que, sin duda, no fue pensada por nuestro autor en un formato de libro para ser publicado y comercializado por alguna editorial. Por el contrario, fiel a sus principios, sus escritos son un valioso aporte político intelectual en el marco del pensamiento marxista, y por cierto, un aporte teórico y práctico para la clase trabajadora.

Consideramos que su obra y pensamiento siguen estando vigentes para la comprensión y análisis de los procesos de luchas que se están desarrollando en la sociedad neoliberal. En particular, en el campo del Trabajo Social, nos parece de suyo, un aporte significativo, sobre todo sus aportes referidos a la filosofía de la praxis, hegemonía e intelectual orgánico. Si bien es cierto que en esta disciplina no han sido muy claros o reconocidos los aportes teóricos y conceptuales de Antonio Gramsci, especialmente en el caso de Chile, no es menos cierto que sus conceptos están muy presentes en los debates, análisis y propuestas teórico-metodológicas del Trabajo Social.

Sin duda no todos los aportes teóricos y conceptuales de Antonio Gramsci serán abordados en este libro, pero sí es importante distinguir que, para hablar de hegemonía, es necesario comenzar por señalar que esta se da a partir de la conformación de un bloque histórico. Este bloque conformado por la sociedad política, representada por las distintas instituciones del Estado, y la sociedad civil, conformada por las más diversas instituciones que permiten la construcción y difusión de su proyecto ideológico, como la escuela, la iglesia y los medios de comunicación (Gramsci, 1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2015). Para Gramsci, la ideología se organiza en distintos estratos, ubicándose en la cúspide la filosofía, que es la forma más elaborada, y se constituyen en las bases de la ideología de la clase dominante. En la cúspide de la elaboración ideológica de la concepción de mundo se encuentra la filosofía, en el otro extremo el folklore y a nivel intermedio se ubicaría el sentido común y la religión, de tal forma explica Gramsci que “el sentido común es el folklore de la filosofía y está siempre en el medio entre el folklore auténtico [...] y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos” (1981a, p. 169). Así entonces, la filosofía vendría siendo el estadio más elaborado de la concepción de mundo y, por lo tanto, el nivel en que más claramente se evidencian las características de “la ideología como expresión cultural de la clase fundamental” (Gramsci, 2006, p. 6). Para este intelectual italiano, no se trata solo de elaborar un cuerpo teórico que permita comprender la cultura nacional popular, sino que su preocupación es, como lo señala Aricó (2005), que el mundo popular subalterno pueda organizarse de tal manera de manera, y con el suficiente nivel de conciencia y voluntad, para enfrentarse con éxito con la hegemonía de clase dominante.

En el caso del neoliberalismo como proyecto sociopolítico tiene una determinada filosofía que lo sustenta, pero para llegar a los estratos más bajos de la sociedad debe transformar esa filosofía en un lenguaje sencillo, en ideas muy generales. Así entonces, introduce conceptos simples, que son aprehendidos por las clases subalternas, integrándose a su lenguaje y vida cotidiana, como por ejemplo, la

idea de libertad, el emprendimiento o el esfuerzo individual como forma de superar la pobreza.

Este primer capítulo del libro lo desarrollaremos en cuatro partes, que buscan mostrar y analizar el contexto sociohistórico a partir de algunas de las categorías desarrolladas por Antonio Gramsci. La primera parte la hemos organizado a partir de lo que Gramsci define como crisis, y desde ahí, analizar lo que ha sido el escenario de luchas sociales, las que tienen su punto de inflexión importante en el Chile neoliberal, a partir del 18 octubre de 2019, con el estallido social como fue definido principalmente por los medios de comunicación. Nosotros le llamaremos rebelión social-popular, como forma de visibilizar que esto tiene su origen fundamentalmente en las condiciones de precariedad y explotación de las cuales han sido víctimas las clases subalternas, en tanto experiencia, condición social y política subjetiva (Modonessi, 2010). En un segundo punto, abordamos tres conceptos claves que se encuentran en la obra del pensador italiano, como son el concepto de hegemonía, bloque histórico y el de intelectuales. A partir de ello, se va articulando una discusión, respecto de cómo ello se expresa en la realidad histórica, y de qué forma se puede articular en el campo disciplinario del Trabajo Social. En tercer lugar, nos aventuramos a levantar un neologismo, que es la idea de un Trabajo Social gramsciano-freiriano. Con ello pretendemos, por un lado reconocer la conexión del desarrollo teórico de Antonio Gramsci, con lo que ha sido el pensamiento crítico latinoamericano, en particular en la obra de Paulo Freire, y por su puesto su expresión teórico-práctica en nuestra disciplina. En cuarto lugar, abordamos ya como la última discusión lo que consideramos sería la necesidad de revisar a Gramsci y la filosofía de la praxis, y desde ahí repensar la formación que permita contar con un sustento epistémico-político y de bases teóricas, para pensar en la estructuración de un proyecto ético-político del Trabajo Social. Finalmente, para cerrar este capítulo hacemos una recapitulación a modo de síntesis, pero no sin antes hacer una propuesta, en torno a uno de los aspectos que consideramos necesario reorientar en el proceso de formación del Trabajo

Social, como es la organización de las prácticas profesionales. En este aspecto, sostenemos que las prácticas deben iniciarse como un reencuentro con el sujeto histórico-popular, y con la propia historicidad de las/os estudiantes.

Lo viejo no muere y lo nuevo no acaba de nacer: de las protestas estudiantiles a la rebelión de octubre

En este apartado vamos a desarrollar de manera sintética algunos antecedentes del desarrollo del capitalismo financiero, particularmente en el caso de Chile, hasta su crisis actual. Con ello queremos situar la reflexión y análisis, respecto de las determinaciones históricas, que han permitido que el capitalismo neoliberal se haya constituido como hegemónico, y a la vez, dar cuenta de la profunda crisis de legitimidad que ha quedado en evidencia en el último lustro, particularmente, con las recientes luchas de las clases sociales subalternas, y las esperanzas depositadas en el proceso constituyente chileno. Ergo, tomamos los aportes de Antonio Gramsci, para poder analizar de qué forma el bloque histórico hegemónico lucha por mantener su capacidad de dirección y control, y a su vez, las clases subalternas se van organizando para disputar los distintos espacios de poder, para avanzar en la reforma cultural y moral.

Pero sabemos muy bien que los cambios no se producen de manera súbita, menos aún, en una sociedad que, luego de la derrota de la dictadura pinochetista, ha transformado en sentido común, los valores del capitalismo financiero y su cemento ideológico, el neoliberalismo. No olvidemos que, en términos históricos, el capitalismo tiene más de dos siglos de haberse consolidado como un modelo económico-político hegemónico. En tal sentido, desde sus formas de acumulación originaria hasta lo que Harvey (2004) describe como proceso de acumulación por desposesión, el sistema capitalista ha venido mercantilizando prácticamente todo lo imaginable.

Esta noción de acumulación nos entrega una idea amplia que nos permite comprender no solo la génesis del experimento neoliberal en Chile, sino su profundización y hegemonía en la década del noventa, bajo los gobiernos de la llamada centroizquierda encabezados por la Concertación y la Nueva Mayoría. Ambos conglomerados estaban integrados por partidos herederos de la “Concertación de partidos por la democracia”, que derrotó al dictador en el plebiscito del 5 de octubre de 1988, como son el Partido Socialista (PS), Partido por la Democracia (PPD), Partido Radical Social Demócrata (PRSD) y Partido Demócrata Cristiano (PDC). Además del Partido Comunista que fue parte del segundo gobierno de la presidenta Michelle Bachelet Jeria (2014-2018).

Pero vamos a retroceder un poco en el tiempo, para recordar que, en el caso de Chile, el modelo de sociedad que hoy está en crisis tiene su génesis con la instalación de la dictadura cívico-militar luego del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. De esta forma, señala Moulian, que “en la matriz de una dictadura terrorista devenida dictadura constitucional se formó el Chile actual, obsesionado por el olvido de esos orígenes” (2002, p. 28). En esta metáfora que hace Moulian, usando la idea de matriz, expresa la idea del nacimiento, de un cierto linaje, “supone que nacer de ese vientre y ese semen produce efectos sobre el cuerpo, el carácter, sobre la historia. Efectos regidos por el código genérico de una revolución, que es su determinante en última instancia” (ibid., p. 27). Y, en este sentido, se refiere a una revolución capitalista.

Por su parte, el economista chileno, Ricardo Ffrench-Davis (2022), se refiere a esto como una profunda revolución neoliberal, que fue liderada por un grupo de economistas que suscriben esta idea ultraliberal de la economía, y conquistaron la confianza del dictador para hegemonizar de esta forma la política pública. Este conjunto “de reformas revolucionarias se impuso, principalmente, desde 1975, intensificándose en especial hasta 1982, guardando estrecha similitud con lo que en los noventa se denomina “el Consenso de Washington”, y luego neoliberalismo (Ffrench-Davis, 2022, p. 17). A partir de

la década del noventa se expande a gran parte de Latinoamérica, impulsado por el chantaje político económico del mal llamado Consenso de Washington. En esta misma línea, Borón (2000, 2002, 2003) y Moulian (2002, 2009) entregan una serie de elementos que permiten comprender las condiciones que permitieron la expansión del neoliberalismo en la región, la cual se produce, en un primer momento, bajo el amparo de las dictaduras militares, que representa a la vez la derrota de los proyectos de transformación sociopolítica que se levantaron durante las décadas del sesenta y setenta.

Así entonces, la concepción desarrollada por Harvey (2006), referida a la acumulación por desposesión, constituye una explicación plausible de la transformación del capitalismo mercantil a uno de tipo especulativo, que ha caracterizado la política económica neoliberal desde 1975. Partiendo por privatizaciones de empresas y servicios públicos, luego la liberalización de los mercados, la desregulación de la economía, la retirada del Estado como ente regulador, entre otros procesos que han caracterizado este sistema económico. La acumulación por desposesión tiene como objetivo preservar el sistema capitalista a costa de la negativa repercusión en el medio ambiente y especialmente en los sectores empobrecidos, producto de la crisis de sobreacumulación del capital, Harvey argumenta:

Es vital impulsar las alianzas que comienzan a surgir entre estos diferentes vectores de lucha en tanto en ellas podemos discernir los lineamientos de una forma de globalización enteramente diferente, no imperialista, que enfatiza el bienestar social y los objetivos humanitarios asociados con formas creativas de desarrollo geográfico desigual por sobre la glorificación del poder del dinero, el valor del mercado accionario y la multiforme e incesante acumulación de capital a través de los variados espacios de la economía global por cualquier medio, pero que termina siempre por concentrarse fuertemente en unos pocos espacios de extraordinaria riqueza. Este momento puede estar colmado de volatilidad e incertidumbre, pero esto significa que está también lleno de potencialidades y signado por lo inesperado. (2006, p. 124)

Lo descrito por Harvey resulta célebremente coincidente con lo planteado por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, lo cual, marcando las distancias, parece una notable predicción de nuestro tiempo:

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes [...]. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza. (Marx y Engels, 2001, pp. 24-25)

Así entonces, la ofensiva capitalista se intensifica en los años ochenta, de la mano de la dictadura militar de Pinochet, la que alentó la fantasía de la muerte del socialismo y de la victoria total del capitalismo. Con ese discurso, la dictadura cívico-militar llevó a cabo una verdadera revolución conservadora, liderada por los ideólogos y discípulos del neoliberalismo, formados en la Universidad de Chicago (Borón, 2000, 2002, 2003; Ffrench-Davis, 2022; Moulian, 2002, 2009; Dos Santos, 2010). El régimen de terror fue el escenario propicio para llevar adelante cualquier experimento económico que ellos quisieran implementar, a pesar de las negativas consecuencias que afectó fuertemente a la clase trabajadora. La instalación del modelo fue posible por una alianza tácita entre el terror de Estado y las políticas neoliberales, que en la práctica significó que los trabajadores perdieran sus derechos históricamente conquistados.

Es sabido que la dictadura cívico y militar encabezada por Augusto Pinochet fue una administración de carácter “*autoritaria burocrática*” (O’Donnell, 1997), con un objetivo de carácter refundacional, respecto de los importantes avances en materia de derechos sociales, económicos y culturales conquistados por la clase trabajadora, derechos laborales de la sociedad, para lo cual, el régimen de facto “asumió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces” (Hinkelammert, 2001, p. 195). Esto es descrito por Moulian

(2002), y fue posible gracias a la triada militar, intelectuales orgánicos neoliberales y empresariado nacional e internacional. Moulian (ibid.) sostiene que este proceso asume tres características distintivas: 1) Constituyó una contrarrevolución; 2) fue realizada por la “mediación” de los militares; y, 3) no asumió la modalidad de una revolución burguesa. En definitiva, lo que ocurrió fue una reacción contra el modelo popular, es decir, una contrarrevolución capitalista.

La contrarrevolución capitalista, producto de la convergencia de estos tres actores, es lo que permite que la concepción de mundo neoliberal se consolide y que la sociedad chilena se haya constituido una sociedad neoliberal, incorporado en sus prácticas cotidianas los valores y la cultura de esta ideología (Hinkelammert, 2001; Moulian, 2002, 2009). En palabras de Gramsci, lo que lograron la dictadura y sus intelectuales orgánicos fue una reforma cultural y moral, y es por lo tanto esto lo que se debe ir transformando en las nuevas luchas.

La nueva crisis que experimenta el capitalismo se puede materializar en diferentes revueltas encabezadas por las clases subalternas, que se han venido produciendo con distinta intensidad en América Latina en la última década (Borón, 2000, 2002, 2003). Esto es parte consustancial de las características históricas del capitalismo, por lo que es necesario comprenderla en su magnitud, “en su consideración multifacética como crisis económica, financiera, alimentaria, energética, medioambiental, es decir, como crisis de la civilización contemporánea” (Gambina, 2010, p. 78). En la misma línea, siguiendo a Gramsci,

Se podría decir, y esto sería lo más exacto, que la “crisis” no es otra cosa que la intensificación cuantitativa de algunos elementos, no nuevos ni originales, pero especialmente la intensificación de ciertos fenómenos, mientras que antes operaban y aparecían simultáneamente con los primeros, inmunizándolos, se han convertido en inoperantes o han desaparecido del todo. En suma, el desarrollo del capitalismo ha sido una “continua crisis”, si se puede decir de este modo, esto es, un rapidísimo movimiento de elementos que se equilibraban e inmunizaban. (2018, p. 123)

Haciendo un poco de historia, hay que destacar que desde el 2001, comienza el importante protagonismo de las movilizaciones de estudiantes. Esto implica un cambio importante en el eje de las protestas sociales y prácticas sociopolíticas estudiantiles, que en la década de los ochenta estuvieron centradas principalmente en la lucha contra la dictadura y la defensa de los derechos humanos. Este nuevo ciclo de conflictividad se puede entender, junto a las luchas lideradas por los movimientos campesinos e indígenas en América Latina, como una condensación de aprendizajes históricos en el marco de una expresión de crisis de legitimidad del capitalismo en su fase neoliberal.

En tal sentido, las protestas encabezadas por los movimientos estudiantiles abren un espacio de lucha significativo que no deja indiferente a las clases dominantes, por cuanto está en juego la legitimidad y una agudización del modelo. Este nuevo ciclo de protestas da cuenta de la fragilidad de los consensos logrados por el bloque histórico dominante, y por lo tanto, ya la hegemonía comienza a experimentar sus fisuras. En este nuevo ciclo de protestas, uno de los espacios –no el único– de mayor visibilidad mediática, comienza a ser protagonizado por el movimiento estudiantil, y las demandas en torno a temas que están fundamentalmente atravesados por la concepción mercantil de la educación.

En este sentido, la educación para la clase dominante no solo es una mercancía, un importante negocio que le permite generar y reproducir sus riquezas, sino que un espacio importante para la producción y reproducción de su visión de mundo, y por cierto, de sus intereses. El campo de la educación, por lo tanto, implica controlar uno de los pilares necesarios para mantener la hegemonía, formar a los intelectuales que a su vez producirán las bases ideológicas que sustentan la visión de mundo de las distintas facciones de las clases dominantes y se insertarán en los diferentes estamentos del aparato del Estado. En esta línea, “la Universidad es la escuela de la clase auténticamente dirigente y es el mecanismo a través del cual esta selecciona a los elementos individuales de las otras clases para

incorporarlos a su personal gubernativo, administrativo y dirigente” (Gramsci, 1981b, p. 207).

Siguiendo con Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2015), cabe considerar que la clase hegemónica no puede asegurar ni perpetuar su poder económico solo por medio del uso del aparato coercitivo, sino que por medio de la cultura es posible mantener y reproducir su capacidad de dirección y control del Estado. Aquí, la educación y los medios de comunicación juegan un rol fundamental en la transmisión de la ideología, expresada en valores, símbolos y prácticas. Un ejemplo de esto se manifiesta en el caso de ideales como la competitividad y el emprendimiento individual, que son sustentos ideológicos del capitalismo en su actual fase neoliberal, y que se han transformado en un lenguaje de uso común.

Volviendo a Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2015), no olvidemos que la hegemonía no solo se expresa en una dimensión de control de carácter político, sino que se construye y se recrea cotidianamente, en la cual, la educación, juega un rol fundamental para que las clases dominantes puedan instalar su ideología y reproducirla. En este sentido, la educación es uno de los mecanismos político-pedagógicos que mejor responde a los intereses de los sectores dominantes, y fundamentado en la concepción neoliberal, como es el caso de Chile, además le reporta poder económico, que permite la existencia de un círculo virtuoso (para las élites) de producción y reproducción de su poder.

Gramsci señala que, en el proceso de desarrollo histórico, “el presente contiene todo el pasado y de este se realiza en el presente aquello que es ‘esencial’ sin residuo de un ‘incognoscible’ que sería la verdadera esencia” (1981c, p. 163), por lo cual, si bien no es posible una homologación ni analogía del actual proceso de lucha con otras experiencias, tampoco se puede negar la presencia y significados de la historia en el presente.

En tal sentido, la organización y protestas estudiantiles son la expresión de un nuevo escenario histórico y político, en donde la categoría, experiencia y práctica de la lucha de clases responde a las

complejas, dinámicas y contradictorias manifestaciones del desarrollo político latinoamericano en general y al chileno en particular (Moulian, 2009), lo cual se inscribe en las complejidades propias de las transformaciones del capitalismo en su fase neoliberal (Harvey, 2006; Hinkelammert, 2001). Todo ello al parecer, en el caso chileno, estaría explotando por uno de sus pilares sostenedores y reproductores de concepción de mundo de la clase fundamental, es decir, el sistema educativo.

Las protestas del año 2006, encabezadas por estudiantes secundarios, son tal vez unas de las más significativas de este ciclo, hasta antes de la rebelión social-popular del año 2019. En su inicio, parecían tener las características de un movimiento de carácter *espontáneo*, sin capacidad de articulación, coordinación ni dirección política. Además, con demandas muy distintas, dependiendo de los establecimientos que estaban movilizados, que iban desde cuestiones referidas a infraestructura hasta demandas por cambios más radicales al sistema educativo. A casi un mes de haberse protagonizado las primeras protestas de los estudiantes santiaguinos, esto se transforma en tomas de algunos establecimientos de la capital (Liceo Carmela Carvajal de Prat, Instituto Nacional y Liceo de Aplicación, entre otros) y luego se extiende prácticamente en todas las regiones del país e incluso se amplía con la adherencia de colegios particulares subvencionados.

A mediados del mes de mayo del año 2006, este movimiento ya había cobrado una importancia significativa, comparable a los movimientos de protesta desarrollados en contra de la dictadura de Pinochet. Los objetivos y las demandas eran diversas, como beca alimenticia, pase escolar, y otras problemáticas que se hacen visibles cuando las/os estudiantes de educación media y básica inician su periodo de clases en el mes de marzo. Pero algunas/os de aquellas/os que se transformaron en sus dirigentes, como María Huerta, María Jesús Sanhueza, Karina Defino (actual alcaldesa de la comuna de Quinta Normal) o César Valenzuela (constituyente del distrito 9), fueron asumiendo otros objetivos, como implementar cambios en la educación,

por ejemplo la LOCE (Ley Orgánica Constitucional de Educación), o cambiar la jornada escolar completa. Entonces empieza a haber una dinámica de grupo donde están los que quieren cambiar aspectos básicos relacionados con la educación y otras/os que quieren cambiar aspectos de estructura de la educación. Esto sin duda marca un punto de inflexión, y será, a la postre, la consigna de lucha por una educación gratuita, de calidad y no sexista.

Las importantes protestas estudiantiles del 2001, luego el 2006 y el 2011 articularán una lucha colectiva que irá cobrando fuerza social y política. Será entonces el espacio político, no solo desde el cual se generan los debates y acuerdos, sino el referente más importante de una expresión de democracia participativa. En esta pragmática política, las vocerías serán entonces solo una fórmula comunicacional y no de autoridad vertical de la organización estudiantil. Sin embargo, este espacio permitirá el surgimiento y consolidación de nuevos e importantes liderazgos, que sumados a los mencionados más arriba, están las/os diputadas/os Giorgio Jackson, Camila Vallejo, Karol Cariola y Gabriel Boric, quién además fue electo presidente de la república el 19 de diciembre de 2021, con una votación del 55,9% frente al candidato de extrema derecha José Antonio Kast.

Las luchas de este ciclo de protestas, que se vienen desarrollando desde inicios del siglo XXI, no pueden entenderse como hechos aislados o independientes unas de otras, ni siquiera separarlas de otras luchas del mundo del trabajo, o del pueblo mapuche. Entendemos que cada una de ellas, con sus particularidades, se encuentra entrelazada por la hegemonía de un proyecto de sociedad que tiene su origen en el modo de producción y relaciones sociales capitalistas llevadas a un extremo con el neoliberalismo. La rebelión social-popular del 2019, que sin duda es una de las más masivas del periodo posdictatorial, es una expresión multigeneracional y multclasista ante la agudización de las contradicciones y profundas desigualdades provocadas por el modelo neoliberal. Pero además, vale señalar que este hecho sociopolítico tiene la particularidad de ser uno de los más importantes, tanto en masividad como en sus efectos sociopolíticos,

que se han producido en la sociedad neoliberal triunfante como la chilena, y que sin duda genera la mayor crisis de legitimidad de las instituciones que sustentan el modelo.

Para el Trabajo Social este escenario no puede pasar desapercibido o ser simplemente un hecho histórico más. Sobre todo, si consideramos y asumimos como parte fundamental de su desarrollo y especificidad la idea de transformación como horizonte teleológico. En este sentido, no olvidar que su historia, particularmente en Latinoamérica, ha estado siempre ligada a los sectores excluidos, conociendo profundamente sus problemáticas y acompañándolos en sus luchas y demandas. El Trabajo Social chileno tiene una reconocida trayectoria de compromiso y lucha junto a los sectores excluidos en los periodos más duros de nuestra historia, como lo fue el periodo de la dictadura cívico-militar (Aguayo, Cornejo y López, 2018; Ciorino, 2021; Del Villar, 2018).

De la misma forma que nos parece necesario visibilizar dicho compromiso y práctica histórica, no podemos olvidar que el Trabajo Social, en tanto profesión asalariada, vive las contradicciones propias de las relaciones sociales contradictorias propias del modo de producción capitalista. Esto, por cierto, no significa que el ejercicio profesional, más allá de esas relaciones e intereses contradictorios, lleva a cabo toda su práctica de manera acrítica e irreflexiva. Sino por el contrario, en su espacio de formación como también en el ejercicio profesional dichas contradicciones se agudizan, a partir de las posibilidades que nos da la filosofía de la praxis, y que en el periodo de la reconceptualización se manifiesta de manera mucho más explícita, en cuanto al compromiso ético y político de los diferentes cuadros profesionales, por ser parte de los procesos de cambios que estaban llevando adelante las clases subalternas.

Desde el golpe de Estado de 1973, y hasta inicios de los años noventa, se destaca su vinculación con la defensa y promoción de los derechos humanos, en organizaciones como la Vicaría de la Solidaridad, en la Corporación de Defensa y Promoción de los Derechos del Pueblo (CODEPU), y otras tantas organizaciones de víctimas de

la dictadura (Aguayo, Cornejo y López, 2018; Cirino, 2021; Del Villar, 2018). Esto no solo representa un compromiso con las víctimas de las violaciones a los derechos humanos, sino que da cuenta de una convicción y un compromiso ético y político que son parte esencial de los fundamentos que nos constituyen como disciplina, y por lo mismo, deberían ser unos de los contenidos esenciales en los procesos de formación profesional.

En este mismo sentido, se puede afirmar que el Trabajo Social ha tenido una relación histórica con las clases populares, ha sido testigo “privilegiado” de las precariedades cotidianas que deben enfrentar hombres y mujeres de todas las edades, y las complejidades que ello tiene según el grupo etario al que pertenezcan, la raza o el género. Este nuevo escenario histórico viene marcado por una profunda crisis del capitalismo neoliberal, en donde las luchas de las clases subalternas han sido doblemente protagonistas de esta historia, como oprimidos y como sepultureros del sistema que los oprime. En el escenario de conflictividad y cambios, el Trabajo Social, coherente con su ethos y desarrollo histórico, no puede quedar como un simple espectador, sino que su imperativo ético y político le compromete a ser parte de esas luchas, y su desafío disciplinario debería traducirse en una urgente ruptura con las luchas con fundamentos tecno-burocráticos del pragmatismo irreflexivo y acrítico, heredado de la dictadura, y como expresión de la hegemonía intelectual de la razón neoliberal (Vivero, 2020, 2021; Vivero y Molina, 2021, 2022; Vivero y Alzueta, 2022).

En consecuencia, el levantamiento insurrecto protagonizado por las clases populares en el año 2019 provocaron un fuerte remezón histórico-político, y en virtud de ello es que en octubre de 2020 se aprobó con un 78% la realización de una convención constitucional, que hoy está trabajando en la redacción de una nueva Carta Magna, y en gran medida es lo que ha permitido la elección del exlíder estudiantil y diputado Gabriel Boric Font como presidente de la república, con una votación cercana al 57%. Resulta necesario reconocer que los principales protagonistas, de estos avances y derrotas de las

élites, han tenido su génesis, principalmente en las luchas lideradas por estudiantes y los sectores populares, a los que luego se han sumado otros segmentos de las clases subalternas. El sujeto social popular ha venido recuperando su autonomía y las luchas de clases cobran nuevamente sentido y significado como una realidad histórica concreta.

Este escenario que da cuenta de la crisis que experimenta el modo de producción y las relaciones sociales impuestas por la racionalidad neoliberal, nos lleva a preguntarnos, en el ámbito disciplinario, hasta dónde provocará una ruptura o cambio epistémico y político en el Trabajo Social. Es decir ¿se podrían levantar proyectos de formación del Trabajo Social distintos a los de carácter instrumental y neoconservadores que han sido hegemónicos en las últimas tres o cuatro décadas? Bueno, estas son algunas de las preguntas que vamos dejando instaladas, y que se generan a propósito del contexto de crisis, por cuanto en coherencia con lo planteado por Gramsci (2005, 2008, 2012, 2018), este es un momento de incertidumbre, de tensiones, de rupturas y continuidades.

Igualmente, tal como dice el intelectual italiano, “no puede haber formación de dirigentes donde está ausente la actividad teórica, doctrinaria de los partidos, donde sistemáticamente no se han buscado y estudiado las razones de ser y de desarrollo de la clase representada” (Gramsci, 2018, p. 94). Por lo tanto, no se puede pensar la formación y la práctica disciplinaria, y por lo tanto sus rupturas y desplazamiento epistémico-político, sin una sólida formación teórica, que permita orientar de manera dialéctica la acción, en tanto práctica social crítica.

Hasta aquí hemos venido dando cuenta de un breve y muy sintético recorrido histórico, y de las distintas experiencias de luchas, y expresiones de conflictividades que se han dado en el último tiempo. En este apartado, igualmente, hemos ido articulando cómo el Trabajo Social se ubica en esa historia, su propia experiencia como disciplina/profesión, y algunos preliminares desafíos éticos y políticos. ¿Pero de qué hablamos cuando nos referimos a la crisis,

especialmente en términos de los postulados de Antonio Gramsci? Lo primero que nos parece relevante señalar es que, al hacer referencia a la crisis, no se puede separar lo económico de las crisis políticas, sociales y culturales. El propio Gramsci (2008) se pregunta si la crisis tiene origen en las relaciones técnicas, en las posiciones de clases respectivas, o en otros hechos. Sobre ello, responde en los siguiente tres puntos, que permiten comprender lo que podría ser el origen y magnitud de lo que llamamos crisis:

- 1) que la crisis es un proceso complicado; 2) que inicia por lo menos con la guerra, si bien esta no es la primera manifestación; 3) que la crisis tiene orígenes internos, en los modos de producción y, por consiguiente, de cambio, y no en los hechos políticos y jurídicos, parecen ser los tres primeros puntos para esclarecer con exactitud. (Gramsci, 2018, p. 123)

En el caso particular de Chile, el triunfo en la elección de constituyentes en el mes de mayo de año 2021, de candidatas y candidatos independientes y alternativos a los que han representado a las élites, y sin duda el triunfo de Gabriel Boric Font el 19 de diciembre del mismo año da cuenta no solo de una renovación de liderazgos, sino de que los viejos están en un claro declive. Y esto mismo es lo que permite sostener que no se trata solo de simples revueltas sociales o de una u otra elección más, sino que ello permite dar cuenta de una síntesis dialéctica de estos procesos históricos y la crisis que experimentan las élites dirigentes. Al respecto, es muy ilustrativo lo que plantea Gramsci en la siguiente cita:

Los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad sienten que pierden terreno bajo los pies, se dan cuenta de que sus “sermones” se están reduciendo precisamente a “sermones”, a cosas ajenas a la realidad, a pura forma sin contenido, a larva sin espíritu; a eso se deben su desesperación y sus tendencias reaccionarias y conservadoras; como la forma particular de civilización, de cultura, de moralidad, y piden al Estado que tome medidas represivas, y se constituyen en grupo de resistencia apartado del proceso histórico real,

aumentando así la duración de la crisis porque el ocaso de un modo de vivir y de pensar no puede realizarse sin crisis. Los representantes del nuevo orden de gestación, por su parte, difunden utopías y planes extravagantes por puro odio “racionalista” a lo viejo. (2015, p. 283)

Lo que plantea Gramsci en esta cita nos entrega elementos muy certeros, que permiten identificar con claridad lo que se ha ido presentando en el campo de las luchas sociales recientes. Se observa a la antigua clase dirigente errática, con menor capacidad de control y dirección, sin capacidad de leer o anticiparse a los hechos sociopolíticos. Incluso, en lo que fue el epicentro de la rebelión social-popular, se escuchó en más de una oportunidad a la clase dirigente sostener que no vieron venir este fenómeno. Al no tener la capacidad de control, especialmente por medio del consenso, se recurrió al uso de la fuerza, con la ya conocida frase del presidente Sebastián Piñera: “Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie, que está dispuesto a usar la violencia y la delincuencia sin ningún límite”.¹

Lo que describimos en el párrafo anterior, da cuenta de algo que Gramsci sentenciaba con claridad, respecto de lo que es un escenario de crisis:

Si la clase dominante ha perdido el consenso, entonces no es más “dirigente”, sino únicamente dominante, detentadora de la pura fuerza coercitiva, lo que significa que las clases dominantes se han separado de las ideologías tradicionales, no creen más en lo que creían antes. (2018, p. 69)

Y algo que es necesario tener en consideración en estos momentos de crisis, es que ella “consiste justamente en que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer, y en ese terreno se verifican los fenómenos morbosos más diversos” (Gramsci, 2018, p. 69). En la misma línea, señala el pensador italiano que, “la vieja estructura no contiene ni consigue

¹ Ver https://www.cnnchile.com/pais/pinera-estamos-en-guerra-contra-un-enemigo-poderoso_20191021/

dar satisfacción a las exigencias nuevas” (ibid., 2015, p. 276). Tener en consideración esto, de alguna forma, podría evitar la ansiedad de esperar que los cambios se materialicen de manera inmediata, lo cual no es posible, dada la falta de capacidad aún de la nueva clase dirigente, de constituirse en hegemónica. Por lo tanto, no es posible aún que se materialice o al menos se avance en el proceso de reforma cultural y moral que se requiere para los cambios que las clases subalternas esperan y por los cuales han luchado por tantos años.

Al entender que el campo disciplinario está determinado por las condiciones históricas, estas mismas contradicciones se encuentran en las disputas intelectuales y prácticas propias del Trabajo Social. Por lo mismo, es que pareciera ser paradójico que, siendo una de las profesiones que tienen una relación cotidiana con las clases oprimidas, no tuvo la capacidad de dar cuenta, de anticiparse con mayor claridad y fuerza conceptual y teórica, respecto de lo que subterráneamente se estaba generando. Es decir, toda esa injusticia de la cual día a día los sectores excluidos han sido víctimas, de las profundas desigualdades que la sociedad estaba experimentando, era una “olla de presión” que de un momento a otro tenía que estallar.

Nos preguntamos entonces ¿por qué el Trabajo Social no fue capaz de anticipar una interpretación o explicación de lo que estaba ocurriendo en el Chile neoliberal? ¿Con qué lentes teóricos el Trabajo Social se acerca a esos sectores excluidos en su práctica cotidiana que no fue capaz de mirar lo que estaba ocurriendo de forma subterránea y de levantar un conocimiento al servicio de los grupos excluidos? ¿Con qué objetivos entonces nos vinculamos con los grupos marginados? ¿Por qué si el Trabajo Social tiene un conocimiento de las formas en que se presentan los diversos fenómenos sociales, no es invitado a los espacios de debates o análisis que se realizan en los medios de comunicación, especialmente la radio y televisión? Más que respuestas, sino como necesidad disciplinaria y como práctica política, es fundamental tener una activa participación en el ámbito de la opinión, por ejemplo por medio de declaraciones o columnas de opinión especializada en la prensa.

Estas preguntas, lejos de poder responderlas en este trabajo, las dejamos planteadas para abrir y ampliar las discusiones necesarias en el campo disciplinario, y por sobre todo, para provocar las rupturas o desplazamientos epistémicos-políticos que iluminen los procesos de formación para una praxis comprometida con las clases subalternas. De todas formas, me aventuro a sostener que como disciplina de la praxis debemos hacer los esfuerzos por avanzar en debates y rupturas epistémicas, teóricas y políticas, que necesariamente deben materializarse en los procesos de formación, para que luego tengan una expresión concreta en las prácticas que se despliegan en los distintos espacios. Hemos cumplido un rol de intelectuales orgánicos, que muchas veces por la falta de un análisis y reflexión crítica ha estado más bien al servicio de los intereses de las élites (Vivero y Alzueta, 2022). Hoy el desafío es la formación de cuadros de intelectuales orgánicos, no funcionales a los intereses de las élites.

Como hemos señalado, resulta coherente con el proyecto hegemónico, que las principales instituciones representativas del Estado neoliberal totalitario sean uno de los principales espacios de desempeño profesional de trabajadoras sociales (Vivero y Alzueta, 2022), por cuanto esto contribuye a impregnar, naturalizar y reproducir los marcos de socialización acordes a los intereses de las clases dirigentes, su concepción de mundo. Lo que en términos funcionales e ideológicos se traduce en la implementación y operacionalización de políticas sociales como mecanismos de contrainsurgencia social (Vivero, 2010). El Trabajo Social, tanto en los procesos de formación como en su ejercicio profesional/intelectual, se ha visto permeabilizado por la ideología totalitaria neoliberal (Vivero, 2010, 2016, 2017a, 2017b, 2020a, 2020b; Vivero y Alzueta, 2022). Los procesos de formación y práctica tecnocrática, acrítica y deshistorizada, implementados durante todo el periodo de la dictadura, no se superan en el periodo post dictatorial, sino que se fortalecen y consolidan.

Antes de cerrar este apartado, nos parece necesario extendernos en algunos párrafos, para mencionar que la escritura de este libro se realiza poco antes del plebiscito de salida del 4 de septiembre

de 2022, en la cual se juegan las opciones de aprobar o rechazar la propuesta de una nueva constitución, la cual fue redactada por una convención constituyente integrada por 154 convencionales. Es indiscutible que este escenario expresa los elementos propios de la lucha de clases, a veces latente y otras más explícita, en que las clases dominantes defienden sus privilegios, que sienten se verán afectados con la nueva constitución. Asimismo, las clases populares han construido un relato histórico, político, cultural y ético contrahegemónico, que a nuestro juicio encuentra su síntesis en el proyecto de la nueva constitución, luego de lo que fue la rebelión social-popular de octubre de 2019.

Pero vale señalar que, desde lo que fue el plebiscito de entrada realizado el 25 de octubre de 2020, el proceso constituyente, y la campaña con miras al plebiscito de salida del 4 de septiembre de 2022, ha estado marcado por la violencia de las élites. La campaña de deslegitimación al proceso constituyente se inició incluso antes del triunfo del apruebo en el plebiscito de entrada, y desde ahí sin el menor escrúpulo han usado la mentira y el terror, para imponer sus ideas y defender sus intereses, incluso usando las necesidades del pueblo. Y el terror no solo de manera simbólica, sino que de forma explícita, como queda en demostrado en las amenazas de un empresario de la ciudad de Osorno en la Región de los Ríos, quien señala que, “vamos a fusilar a los prostituyentes por alta traición a la patria, porque Chile no se merece lo que pretenden hacer, que es sumirlo en la pobreza, el hambre y la esclavitud. El señor Bassa, el señor Atria, y todos estos indios que están ahí también, todos estos hueones, los vamos a fusilar” (*El Desconcierto*, 2022). Jaime Bassa Mercado es abogado y doctor en Derecho, y Fernando Atria Lemaitre es abogado, y académico en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, ambos exconstituyentes representan a los sectores que están a favor de una nueva constitución, y esa es la razón de estas amenazas vertidas en un programa de televisión por este representante de la oligarquía terrateniente.

Pero más allá de estas graves amenazas, lo cierto es que estamos frente a dos proyectos antagónicos: mantener el actual modelo de sociedad neoliberal o avanzar en los cambios que han demandado las clases oprimidas. Por lo tanto, en virtud del resultado del 4 de septiembre de 2022, se darán ciertas condiciones para avanzar o no en las transformaciones estructurales, en el ámbito de la salud, educación, vivienda o seguridad social, que hoy responden al concepto de Estado subsidiario. En campo del Trabajo Social, a nuestro juicio, de ser aprobada la nueva constitución, esto requiere cambios no solo en términos operativos, sino que sus fundamentos éticos y políticos, por cuanto la definición de un Estado subsidiario a un Estado social de derechos repercute directamente en las formas de comprender y abordar las diferentes expresiones de la cuestión social. A partir del triunfo de la opción apruebo, el espacio de actuación profesional debería verse modificado, no así las condiciones materiales que determinan las diferentes situaciones de malestar social. Ergo, la disciplina debe ser capaz de resignificar y construir un nuevo proyecto disciplinario, y para ello, nos parece que el sustento epistémico y político de la concepción de la praxis que encontramos en Gramsci aporta para abrir este debate necesario en el Trabajo Social, y sentar las bases para la formulación colectiva de un nuevo proyecto ético-político.

De aprobarse la nueva constitución, estaríamos frente a un nuevo proceso histórico y político, en el cual se irá construyendo la reforma cultural y moral que plantea Gramsci. Es necesario que los pilares ideológicos que han sostenido la hegemonía de la sociedad neoliberal se vayan cambiando por otros valores, otros lenguajes, hasta llegar a construir un nuevo sentido común, que sea la antítesis al individualismo insensible que cimentó la racionalidad y la ética neoliberales. Sin duda, las instituciones representativas del orden burgués se encuentran en un estado de crisis, en un profundo decaimiento y deslegitimación social y política. Pero tal como diría nuestro Gramsci, *lo viejo no muere y lo nuevo no acaba de nacer*, por ello es que el bloque histórico hegemónico busca mantenerse activo, defender sus

privilegios y seguir reproduciendo su concepción de mundo, mientras tanto, un nuevo proyecto intenta nacer y sobrevivir a este parto doloroso como diría Freire. Entonces, en este nuevo escenario que se configura a partir de la aprobación de la nueva constitución, la organización social, las luchas y proyectos colectivos, y la educación popular tendrán más sentido y coherencia en la formación y práctica ético-política del Trabajo Social.

Hegemonía, bloque histórico y el rol de los intelectuales

El concepto de hegemonía desarrollado por Antonio Gramsci es probablemente uno de los más conocidos y usados en los diferentes campos del conocimiento. Para el intelectual italiano (Gramsci, 1981a, 1981b, 1981c 2005, 2006, 2015), la hegemonía tiene que ver con la capacidad del bloque histórico para constituirse en clases dirigentes. La hegemonía se puede constatar cuando las clases dirigentes tienen la capacidad de dirección y control, lo cual le permitiría asumir el control del Estado.

Sin perjuicio del aporte analítico que nos ofrecen los conceptos desarrollados por Gramsci, cabe señalar que esta elaboración teórica parte de los análisis que desarrolla el intelectual sardo sobre la sociedad italiana, particularmente respecto al periodo conocido como el *Risorgimento* o unificación italiana. En dicho análisis, consignado fundamentalmente en *los cuadernos*, Antonio Gramsci devela las diferencias presentes, en lo que él denomina las “dos Italias”. El norte caracterizado por ser un polo de desarrollo industrial, económicamente rico y, por su parte, el sur, por una economía campesina, con una población empobrecida.

En la descripción y el análisis de esta dicotomía que se presenta entre el norte y el sur, el rol de los intelectuales, de la clase política, y de los trabajadores son factores que, a juicio de Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2012, 2015), permiten comprender y explicar el problema de la Italia meridional. La situación del sur de Italia,

caracterizada por las condiciones de pobreza, tanto de campesinos como de obreros, representa para Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2012, 2015) una clara muestra de las condiciones estructurales de dominación hegemónica de las clases dominantes. Por lo tanto, es fundamental la formación y organización de la clase obrera, para conformar un nuevo bloque histórico que permita transformar la sociedad italiana y conquistar el poder del Estado (Gramsci, 1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2012, 2015).

La manera como estaba organizada la sociedad italiana en esa época, condujo a Gramsci a preguntarse sobre el papel de los intelectuales y su participación en el proceso de construcción de la hegemonía. En este análisis, considera que los intelectuales italianos “no tenían un carácter popular nacional” (Gramsci, 2005, p. 146), existiendo por lo tanto un distanciamiento con la realidad nacional y particularmente con los sectores marginados, más bien su condición de cosmopolita facilitaba su influencia en los sectores elitistas. A pesar de tal distanciamiento, los intelectuales no dejan de tener relevancia para la construcción de la hegemonía del bloque histórico, porque su producción intelectual respondía principalmente a los intereses de las clases dominantes, lo cual, a juicio de Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2012, 2015), queda representado en la figura del filósofo, historiador y político italiano Benedetto Croce, a quien considerara “como sacerdote”, que con sus planteamientos filosóficos, cargados de un idealismo historicista, ilumina a las distintas fracciones de las clases dominantes, que serían sus principales seguidores, permitiéndoles contar con un sustento ideológico suficientemente sólido para mantener el control y reproducir su ideología de acuerdo a sus intereses de clase.

El concepto de hegemonía contribuye a la comprensión de las relaciones de poder, que se presentan en el orden económico, político, cultural e ideológico, en una determinada estructura social. A juicio de Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2012, 2015), la hegemonía representa la supremacía lograda por la sociedad civil respecto de la sociedad política, en donde la primera corresponde a la mayor

parte de la superestructura, conformada por las “llamadas organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.” (Gramsci, 2005, p. 146). Vale clarificar que Gramsci (2005) se refiere a la sociedad política como el aparato del Estado, que está conformado por los mecanismos coercitivos, como por ejemplo los Tribunales de Justicia, las cárceles, el ejército y la policía. Por lo tanto, es la sociedad civil la que se constituye en clase fundamental, toda vez que logra controlar la sociedad política.

El concepto de hegemonía contribuye a la comprensión de las relaciones de poder, que se presentan en el orden económico, político, cultural e ideológico, en una determinada estructura social (Gramsci, 1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2006; Portelli, 2003). Esto requiere de condiciones de control ideológico, lo que se traduce en que la clase dirigente—expresada en la sociedad civil (Gramsci, 1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2008, 2015)—, logra el debilitamiento de la sociedad política y, en consecuencia, “este control ideológico sobre otros grupos es el debilitamiento del papel de la sociedad política y por tanto de la coerción [...] la sociedad política se ve así reducida a un rol de apoyo y tiende incluso a integrarse parcialmente a la sociedad civil” (Portelli, 2003, pp. 73-74). Dicho control, “se caracteriza fundamentalmente por la difusión de su concepción de mundo entre los grupos sociales—que deviene así ‘sentido común’— y por la constitución de un bloque histórico al que corresponde la gestión de la sociedad civil” (ibid., p. 73). En este proceso, los intelectuales juegan un rol importante, por cuanto están llamados a ser parte de las clases dirigentes y a difundir su filosofía, que es el nivel superior y más complejo de la superestructura, de esta manera se constituyen en “intelectuales orgánicos”. En el proceso de construcción de la *hegemonía*, “la estructura y las superestructuras forman un ‘bloque histórico’, o sea, que el conjunto complejo y discordante de las superestructuras son el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción” (Gramsci, 1981c, p. 309).

Gramsci (1981b) toma a Benedetto Croce como uno de los ejemplos para analizar cómo actúan los intelectuales en beneficio de las clases dirigentes y cómo estos contribuyen a generar el vínculo orgánico

entre estructura y superestructura. Define a Croce como un “Papa laico y un eficazísimo instrumento en la hegemonía, a pesar de que de cuando en cuando pueda hallarse en discrepancia con este o aquel gobierno [...]” (Gramsci, 2005, p. 146). Esta adjetivación se fundamenta en que, a juicio de Gramsci, no existía una sociedad italiana, sino más bien había una brecha entre dos sociedades: una oficial, representada por las élites de poder, y la otra de las masas populares, y “así perduró un idioma doble. El popular o dialectal y el docto, o sea, la lengua de los intelectuales y de las clases cultas” (ibid., p. 114), lo cual queda representado en la filosofía idealista croceana. Este tipo de intelectuales, más bien elitistas, juegan un doble rol en la articulación del vínculo orgánico entre estructura y superestructura, es decir, en la consolidación del Bloque Histórico, por un lado crean ciencia pura o “ideología pura” y por otro crean los “instrumentos prácticos de acción a determinados grupos políticos” (ibid., 1981c, p. 91).

Gramsci destaca que la concepción de intelectual va a tener un cambio importante a partir de Hegel, la cual va más allá de la ciencia, “sino en toda la concepción de la vida cultural y espiritual, ha tenido enorme importancia la posición asignada por Hegel a los intelectuales, que debe ser cuidadosamente estudiada. Con Hegel se comienza a no pensar más según las castas o los ‘estados’ sino según el ‘Estado’, cuya ‘aristocracia’ son precisamente los intelectuales” (Gramsci, 1981c, p. 312). Como se puede apreciar, Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2006) le da una significativa relevancia al rol de los intelectuales, lo cual aparece indisolublemente ligado al proceso de construcción de la hegemonía, porque estos serían los que generan los elementos para hacer posible la dirección política y cultural de las clases dirigentes. Al respecto, Gramsci (1981b) se pregunta: ¿son los intelectuales un grupo social autónomo o bien cada grupo social tiene su propia categoría de intelectuales? Y sobre eso señala que las clases dirigentes crean orgánicamente capas de intelectuales, que le proporcionan homogeneidad y consistencia a sus acciones. Estos serían entonces los encargados de ejercer las funciones conectivas,

organizativas y de difusión, definidas desde en el interior del bloque histórico.

En el lenguaje marxista, estos intelectuales cumplirían la doble función: de cuadros políticos y de formación de los nuevos cuadros. En efecto, los intelectuales son los cuadros quienes contribuyen en la elaboración de las bases ideológicas, los propagandistas de las clases dominantes “empleados” de la hegemonía de las diferentes facciones de las clases dominantes, por lo tanto –y en cierta medida– una hegemonía se construye si tiene la capacidad de formación de sus cuadros, de intelectuales elaboradores de ideología.

Gramsci (2005, 2006, 2015, 2018) señala en diversos pasajes de su obra que la conformación de una capa de intelectuales está vinculada tanto al desarrollo histórico de las fuerzas productivas, como al nivel de conciencia de los actores sociales, es decir, las condiciones materiales y subjetivas. Esto lo podemos ver en el siguiente fragmento:

Autoconciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se “distingue” y no se hace independiente “por sí misma” sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizadores y dirigentes, o sea, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se precise concretamente en un estrato de personas “especializadas” en la elaboración conceptual y filosófica. (Gramsci, 2015, pp. 373-374)

Está claro que la función de los intelectuales requiere de una elaboración y consistencia teórica, la cual debe estar íntimamente conectada con la práctica. De igual forma, cabe señalar, además, que los intelectuales tienen un importante rol en la construcción y consolidación de la “hegemonía”. Este sería el grupo de las clases dominantes, quienes tienen la función “organizativa” y/o conectiva de los diferentes sectores de la sociedad civil, lo cual se materializa en la dirección y control del Estado. Gramsci lo plantea de la siguiente manera:

Los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, esto es, el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no “consientan” ni activa ni pasivamente, o para aquellos momentos de crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis. (1981b, p. 188)

El carácter orgánico del vínculo entre estructura y superestructura queda reflejado cabalmente en las capas de intelectuales, los que van a cumplir la función de poner en práctica esta relación orgánica, que al decir de Gramsci (2005, p. 146) se manifiesta “en la sociedad civil”. Por lo tanto, los intelectuales formarían una capa social diferenciada, principalmente al servicio de las clases fundamentales en el campo económico, los cuales se encargan de elaborar y administrar la superestructura que le dará a la clase la hegemonía y la dirección del bloque histórico (Gramsci, 1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2006, 2008, 2015; Portelli, 2003).

La hegemonía la dirige un bloque histórico que no es homogéneo, sino que se pueden distinguir ciertos grupos diferenciados que lo conforman. Por una parte se encuentra la clase fundamental, que dirige el sistema hegemónico; por otra, los grupos auxiliares que sirven como base social de la hegemonía y de semillero para su personal; por último, excluidas del sistema hegemónico, las clases subalternas, las cuales, sin embargo, igual son utilitarias a la hegemonía (Gramsci, 1981; Portelli, 2003).

Sobre esto Portelli plantea que no se puede concebir el “bloque histórico” simplemente “como una alianza entre clases sociales” (2003, p. 10), porque el nivel de complejidad y articulación que debe sustentarlo no queda resuelto solo en base a una alianza mecánica o instrumental entre las clases. Tal complejidad y riqueza debe ser considerada a partir de la distinción de tres momentos o escenarios distintos, para conseguir el poder: primero, como las relaciones que se expresan entre estructura y superestructura, sin que exista supremacía de una sobre la otra; segundo, cuando se logra la supremacía

de la sociedad civil sobre la política y se construye un sistema hegemónico bajo la dirección de una clase fundamental que confía su gestión a los intelectuales, es decir, la consolidación del bloque histórico; el tercer momento tiene que ver con el quiebre de la hegemonía de las clases dirigentes, que conlleva a la construcción de un nuevo sistema hegemónico y se crea un nuevo bloque histórico (Gramsci, 1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2006; Portelli, 2003).

Sobre la naturaleza de la hegemonía y cómo esta se expresa en el “bloque histórico”, Portelli plantea que deben tenerse en consideración al menos dos aspectos claves: primero, que “la base de toda clase hegemónica es obra de una clase fundamental y esta clase es fundamental en todo periodo histórico considerado”; y segundo, que “[...] en la medida que el bloque histórico representa una situación histórica determinada, el análisis podrá referirse a una situación reducida o extensa” (2003, pp. 81-82).

Este proceso de construcción de hegemonía se da por medio de una “reforma intelectual y moral”, que dé cuenta de una síntesis más elevada, de voluntad política colectiva. Esta voluntad y acción colectiva debe fortalecerse en una “unidad ideológica, que servirá como “cemento” de esta nueva voluntad colectiva fungirá como una religión popular” (Zermeño, 1985, p. 263), lo que implica además que la nueva situación histórica genera un cambio en la superestructura y sus representantes, en este caso los intelectuales, los cuales, de acuerdo con Gramsci, “deben ser concebidos también ellos como ‘nuevos intelectuales’, nacidos de la nueva situación no como continuación de la intelectualidad precedente” (1981c, p. 302), que es lo que sustentará esa reforma moral, lo cual no debe ser una cuestión de carácter individual, sino que debe generarse como un proceso colectivo, una sociedad colectiva que se transforma.

De esta forma el “bloque histórico”, entendido como una categoría implícita en el proceso de construcción de hegemonía, nos entrega elementos para el análisis y descripción de una determinada relación de poder y conflicto en una realidad histórica política concreta. Asimismo, entendido este bloque histórico como la superación de

una simple alianza de clase, contribuye a la vez a la superación mecanicista de la rígida y dicotómica relación entre estructura y superestructura. Por ello es que no compartimos lo señalado en Portelli, quien le atribuye al bloque histórico una función esencialmente mecanicista, relacional entre la estructura y la superestructura, lo que a su juicio representa el “carácter esencial de la dicotomía estructura-sociedad civil” (2003, p. 73). Por el contrario, consideramos que al darle importancia a la acción colectiva, Gramsci sienta las bases para interpretar el proceso de construcción de la hegemonía no como un proceso mecánico, en una rígida relación contradictoria entre lo económico, lo social y político, ni tampoco dirigido únicamente por una vanguardia revolucionaria al estilo leninista.

En el proceso de conformación del bloque histórico cobran relevancia los sentidos y significados que mueven la acción colectiva (Gramsci, 2005, 2006; Laclau, 2004; Mouffe, 1986). Particularmente, Gramsci afirma que el proceso de formación de una determinada voluntad colectiva, orientada a un determinado fin político “no se da por clasificaciones pedantes de principios y criterios de un método de acción, sino como cualidades, rasgos característicos, deberes necesidades, de una persona concreta [...] y da una forma más concreta a sus pasiones políticas” (2006, p. 53), de ahí también sus críticas al economicismo, no solo en la teoría historiográfica, sino que especialmente en la teoría y la práctica política.

La “superestructura del bloque histórico” conforma una totalidad compleja, lo que de acuerdo con Portelli (2003, pp. 17-18), por un lado, está constituida por la sociedad política que agrupa al aparato del Estado, y por otro, la sociedad civil (que no es homogénea), que representa la mayor parte de esta superestructura. La sociedad civil encarna en sí misma una complejidad que se expresa en diferentes funciones, consideradas en tres perspectivas que Portelli sintetiza de la siguiente manera: primero, “como ideología de la clase dirigente, en tanto abarca todas las ramas de la ideología [...]”; segundo, “como concepción de mundo difundida por todas las capas sociales a las que liga de este modo a la clase dirigente [...] de ahí sus diferentes

grados cualitativos: filosofía, religión, sentido común, folklore”; y tercero, “como dirección ideológica de la sociedad”, articulada en tres niveles: ideología propiamente tal, la “estructura ideológica” – es decir las organizaciones que crean y difunden la ideología–, y el “material” ideológico, es decir, los instrumentos técnicos de difusión de la ideología (sistema escolar, medios de comunicación de masas, bibliotecas, etc. (2003, p. 18).

Respecto de la concepción de mundo que está presente en la sociedad civil, vale recordar lo que señala y clarifica Gramsci al decir que:

No es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es un “folklore” de la filosofía y, al igual que esta, se presenta en innumerables formas, [...] cuando un elemento de masa supera críticamente el sentido común, en el plano individual acepta, por esto mismo, una nueva filosofía: de aquí la necesidad de que en una exposición de la filosofía de la praxis se polemice con las filosofías tradicionales [...] la filosofía de la praxis solo puede concebirse en forma polémica de lucha perpetua [...] el punto de partida tiene que ser siempre el sentido común, es decir, la filosofía de las multitudes que se trata de hacer ideológicamente homogénea. (2006, pp. 5-6)

Alrededor del problema de la hegemonía, Gramsci tejió un conjunto de reflexiones que desembocaron en una novedosa teorización, referidas al rol del intelectual orgánico, “de revolución pasiva, de estado ampliado, de crisis orgánica y de americanismo, así como una conceptualización original de la sociedad civil, etc., entre ellas, en un lugar central, aparece la noción de subalterno” (Modonessi, 2010, p. 29).

Como se ha mencionado más arriba, en cuanto al rol que Gramsci les asigna a los intelectuales, esto queda expresado en la conformación simbólica de la sociedad civil y su concepción de mundo. En la cúspide de la elaboración ideológica de la concepción de mundo se encuentra la filosofía, en el otro extremo el folklore y a nivel intermedio se ubicarían el sentido común y la

religión, de tal forma explica Gramsci que “el sentido común es el folklore de la filosofía y está siempre en el medio entre el folklore auténtico [...] y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos” (1981a, p. 169).

Así entonces, la filosofía sería el estadio más elaborado de la concepción de mundo y por lo tanto, el nivel en que más claramente se evidencian las características de “la ideología como expresión cultural de la clase fundamental” (Gramsci, 2006, p. 6). Para este intelectual italiano, no se trata solo de elaborar un cuerpo teórico que permita comprender la cultura nacional popular, sino que su preocupación, como lo señala Aricó, es “cómo lograr una organización del mundo popular subalterno que esté en condiciones de estructurar, no sobre la base de fuerzas, sino sobre el consenso, una voluntad nacional-popular capaz de enfrentarse con éxito con la hegemonía de clase dominante” (2005, p. 156).

En el campo del Trabajo Social chileno, el análisis del rol de intelectual que cumple este profesional no está mayormente desarrollado en la producción de conocimiento ni en los debates en los espacios formativos. Sin embargo, aparece implícitamente en los relatos de forma recurrente el rol socioeducativo del profesional, y por lo tanto asumiendo esa función de intelectual. Por su parte, Yamamoto (1992) y Simionatto y Negri (2017) abordan en diferentes momentos, y de manera mucho más explícita, la influencia de Gramsci en el Trabajo Social. En particular, Yamamoto hace referencia a esa función de intelectual, que se desprende del concepto gramsciano, según se aprecia en la siguiente cita:

El papel de ese intelectual ha sido básicamente instrumental, de difusión de teorías e ideologías, de articulación de las clases trabajadoras en la órbita de las industrias del poder de las clases dominantes. O sea, ejercer sus funciones intelectuales principalmente como educador, organizador de la hegemonía y de la coerción de las clases a las cuales objetivamente se vinculan. (1992, p. 158)

Y sobre lo mismo, considera Iamamoto (1992), que dicha función se entiende en el contexto de las relaciones sociales y de producción capitalista, y particularmente en lo que implica la división social y técnica del trabajo. Por lo tanto, esa estratificación se genera de acuerdo con los intereses del capitalismo monopolista, y será el espacio donde la trabajadora y trabajador social se inserten orgánicamente en los campos y las dinámicas propias de la producción-reproducción capitalista y relaciones sociales. Respecto a este rol intelectual, Iamamoto dice que,

Se trata de un intelectual subalterno, de un profesional de la coerción y del consenso, predominante articulado a la burguesía como integrante de su “partido ideológico” pero también es un profesional que vive una tensa ambigüedad: incorporando un utopía reformista conservadora, de cuño humanitario-cristiano, sus presentaciones están en permanente tensión con los resultados de su práctica. (1992, p. 159)

En ese espacio, principalmente en la acción de carácter técnico-instrumental, en su vinculación con los sectores subalternos, este profesional puede ejercer esa función de intelectual, ya no reproduciendo los intereses de las élites, sino que comprometiéndose en las luchas de los sectores populares oprimidos. Iamamoto apoyada en los planteamientos de Gramsci, señala que,

La práctica del Asistente Social está muchas veces orientada incluso para cumplir funciones de intelectuales de la clase trabajadora, atribuyéndose un papel de portavoz y de representante de sus intereses o cooptando liderazgos, formándolas y orientándolas en una perspectiva de mutua colaboración entre las clases, de naturalización de tensiones. (1992, p. 155)

Por lo tanto, ahí está el desafío ético y político del Trabajo Social, en cuanto al rol de intelectual. Sin sucumbir a una acción de carácter mesiánica, ya sea en el ámbito de la interacción cotidiana con la clase trabajadora, o desde otros espacios institucionales,

esa función de intelectual puede hacerse en función de los intereses de las clases subalternas. Para ello, sin duda es fundamental que la profesión sea entendida como un trabajo asalariado, y los profesionales por tanto se identifiquen en esa condición. Esto, en términos éticos y políticos, permite un acercamiento desde un nivel de conciencia distinto, pues el intelectual se entendería como parte de una clase, cumpliendo un rol distinto, pero viviendo las mismas contradicciones y formas de explotación que vive la clase trabajadora con la cual interactúa cotidianamente en el ejercicio de sus competencias profesionales e intelectuales. Por ello, es que nos parece necesario que desde el proceso de formación, las/os estudiantes vayan haciendo estos quiebres, estos avances en cuanto al nivel de conciencia de su condición histórica de clase.

En el cierre de este apartado, nos aventuramos en sostener que entendemos que el Trabajo Social, y por lo tanto las/os profesionales, cumplen una función de intelectuales, pero dicha función no goza de plena autonomía, sino que está determinada por la hegemonía y los intereses de la clase dominante. Y a propósito de ello instalamos una pregunta para provocar el debate: ¿Qué tipo de análisis respecto de su condición de intelectuales y el sentido ético-político de la praxis hacen las/os trabajadoras/es sociales cuando están en espacios de poder? En la misma línea nos preguntamos de qué forma, en ese rol de intelectuales, contribuimos como disciplina-profesión a generar condiciones para que los sectores populares avancen en un proceso de concientización, y se vayan transformando en protagonistas de sus cambios para enfrentar la hegemonía de las clases dominantes. Y cerramos esta parte preguntándonos de qué manera contribuimos a la superación del sentido común impuesto por la filosofía de la clase fundamental –no olvidar que la superación del sentido común es uno de los fundamentos de la filosofía de la praxis, lo cual no solo se expresa en los sectores populares, sino en gran parte de la sociedad, y por supuesto en el Trabajo Social.

Propuesta de un Trabajo Social gramsciano-freiriano

En este apartado nos aventuramos a desarrollar algunas ideas, respecto de la influencia o coincidencias que tienen los planteamiento teóricos de Antonio Gramsci con el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano. Particularmente, nos atrevemos a sostener que la influencia del intelectual sardo se expresa con mucha claridad en la obra de Paulo Freire, pero no en una forma de carácter mecanicista y deshistorizada, sino que este gran intelectual latinoamericano bebe de la savia gramsciana, para desarrollar una obra que se inscribe en términos materiales y subjetivos en la historicidad de Nuestra América. Paulo Freire, comprende y aplica de una manera original el pensamiento gramsciano, para identificar en la realidad de Brasil, las distintas formas en que se expresa y reproducen las condiciones de opresión, especialmente a través del sistema educativo.

Pero antes de profundizar en esta idea de un Trabajo Social gramsciano-freiriano, nos parece necesario hacer una breve revisión de la entrada del pensamiento de Antonio Gramsci en América Latina, como esto se expresa concretamente en ciertos hechos políticos y es representado por algunos importantes intelectuales de Nuestra América. Así entonces, vamos haciendo esta sencilla revisión y análisis, para cerrar con la propuesta de pensar la práctica social-política de esta disciplina desde una perspectiva gramsciana-freiriana, que permita poner en la centralidad del proceso de formación y ejercicio profesional, la concepción de la praxis, como un sustento no solo epistemológico, sino que epistémico y político (Vivero, 2014, 2020, 2022a; Vivero y Chávez, 2022).

En consecuencia, para ir avanzando en esta descripción del pensamiento gramsciano y su vinculación con la realidad e intelectualidad Latinoamericana, cabe señalar que el principal objeto de reflexión del intelectual italiano está referido a la cuestión del poder, respecto de lo cual hace una importante innovación en la teoría política del siglo XX. Para Gramsci, el poder no es una cosa que está dada

o al cual se puede acceder con facilidad, sino que este se manifiesta en complejas relaciones intersubjetivas. Con esto, se distancia del marxismo clásico, que lo explica fundamentalmente a partir de las condiciones materiales que se expresan a nivel estructural. Así entonces, para el italiano, el poder está dado por la hegemonía cultural que logran las clases dominantes, por medio del control del sistema educativo, las instituciones religiosas y los medios de comunicación de masas. El tema de la educación es por tanto central en el pensamiento gramsciano, lo cual está absolutamente en conexión con la propuesta política pedagógica de Paulo Freire (Vivero, 2013, 2014, 2020, 2021).

En cuanto a la entrada y difusión del pensamiento gramsciano en América Latina, José Aricó (2005) la resume en dos hitos a su juicio gravitantes: el primero corresponde a la publicación del libro de Gramsci *Cartas de la cárcel* en Buenos Aires, en 1950; y el segundo al Seminario de Morelia sobre *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, realizado en México el año 1980. En estos hitos, Aricó (ibid.) contextualiza la influencia de Gramsci en el movimiento político latinoamericano, particularmente en la discusión que ocurre al interior del Partido Comunista Argentino en los años sesenta –y en gran parte de los movimientos de izquierda de América Latina–² respecto al dogmatismo del marxismo de influencia soviética alineados con la III Internacional, sin que existiera una postura crítica de la realidad latinoamericana y las posibilidades de una revolución socialista en las condiciones sociohistóricas particulares de esta región. La difusión del pensamiento gramsciano constituye una oportunidad no solo para entender el marxismo en su sentido dialéctico,

² Con la publicación en Córdoba del primer número de la revista *Pasado y Presente* –señala Aricó– “[...] acabamos todos por ser expulsados del Partido Comunista, afirmábamos enfáticamente una convicción que, al cabo de los años transcurridos, creo que caracteriza bien lo que distinguió a tal experiencia de otras publicaciones de izquierda de la época, a las que en muchos sentidos se asemejaba” (2005, p. 90); lo que a juicio de Parisi (2005) representa una producción intelectual notablemente progresista, contraria al dogmatismo del Partido Comunista Argentino, que como dice Löwy (2007) es la situación de la mayoría de América Latina.

crítico e histórico, sino que representa un punto de inflexión con la dirigencia de izquierda en Argentina, particularmente al interior del Partido Comunista.

Los dos hitos a los que hace referencia Aricó (2005) están marcados por dos escenarios muy distintos, pero que permiten situar la reflexión gramsciana en torno a problemáticas particulares para cada momento:

1. La publicación de *Pasado y Presente*. En este primer momento, el escenario está caracterizado por la influencia de Revolución Cubana en 1959, que marca la discusión en torno a la naturaleza socialista de la revolución y la legitimidad en ciertas ocasiones de la lucha armada, cuya inspiración en su máximo nivel está representada en la figura de Ernesto Che Guevara. A más de medio siglo de la primera edición de la revista *Pasado y Presente*, Aricó caracteriza esa experiencia como “un grupo de intelectuales y militantes de izquierda, comunistas y no comunistas, universitarios y otros que no lo eran, protagonizaban una experiencia insólita” (ibid., p. 96). El espíritu crítico y progresista de la revista y sus miembros se expresa en esa edición cuando, utilizando algunos planteamientos gramscianos, se insta a la izquierda argentina a asumir la crítica como una acción política más que una cuestión teórica. De esta forma, los jóvenes representantes de la intelectualidad argentina encontraban en aquel intelectual italiano un punto de apoyo, un soporte desde el cual incursionar en la praxis política, sin renunciar a los ideales socialistas y confiados en la capacidad crítica del marxismo, desde las más disímiles construcciones teóricas. En síntesis, el propio Aricó lo describe de la siguiente manera: “[...] desde una perspectiva grupal, fuimos ‘gramscianos’ y como tales reivindicábamos nuestra identidad en el ámbito del debate argentino” (ibid., p. 91).

2. Este segundo momento al que hace referencia Aricó está marcado por el Seminario de Morelia realizado en México el año 1980, en el cual el eje central de la discusión giraba en torno a la “hegemonía” y las diferentes alternativas políticas en América Latina. Este hito se caracteriza en términos muy generales por la conflictiva realidad latinoamericana, como consecuencia de las dictaduras militares y por los procesos de recuperación e instalación de los nuevos regímenes democráticos. Cabe agregar que en la década de los ochenta, el interés de la intelectualidad estuvo centrado particularmente en los procesos de transición a la democracia en la mayoría de los países de América Latina, lo que es descrito por Cavarozzi (1996) como una “segunda transición”,³ que se caracteriza además por el agotamiento de la “Matriz Estado Céntrica”, planteamiento que también coincide con lo desarrollado por Garretón (2000, 2004). La producción académica se orientó principalmente a los estudios referidos a explicar o sacar lecciones de las crisis políticas de la década del setenta, de los procesos de transición a la democracia y otras temáticas referidas a gobernabilidad y modernidad (Garretón, 2004). En este escenario, la cuestión del Estado y de la hegemonía desarrollada por Gramsci cobran sentido para la reflexión instalada en el Seminario de Morelia, por lo cual el evento representa un espacio importante y fecundo

³ La primera transición tiene que ver con algunos cambios que implementan los regímenes autoritarios, ya sea por presiones de la comunidad internacional o por los distintos grados de movilización social, al interior de los respectivos países y la reconfiguración de los sectores de oposición con los cuales además se abren a ciertos acuerdos, particularmente entre los sectores moderados de cada una de las partes, a los cuales O'Donnell les llamará “blandos” y “duros”. Al respecto se puede revisar la extensa literatura, en la cual se encuentran, entre otros, *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización* (O'Donnell, 1997); “Transición y consolidación democrática. Aspectos generales” (Durán, 2006); *Política y sociedad entre dos épocas* (Garretón, 2000). Mayores elementos descriptivos y argumentativos, de lo que fue la matriz clásica, se pueden encontrar en *América Latina en el siglo XXI. Hacia una nueva matriz sociopolítica* (Garretón, 2004).

de la discusión intelectual marxista, que permite retomar categorías que habían sido abandonadas.

Las reflexiones y discusiones del seminario giran en torno a los planteamientos de Gramsci, principalmente sobre el concepto de hegemonía y cómo este tendría validez teórica y política para analizar las transformaciones de las sociedades latinoamericanas. En este sentido el seminario constituye un esfuerzo intelectual de articulación de las construcciones teóricas abstractas, con la realidad de América Latina y sus posibilidades de generar una alternativa diferente a la hegemonía capitalista, de acuerdo con el momento histórico y político que vivía el continente.⁴

De estos dos hitos a los que hace referencia Aricó (2005), lo que con más claridad se evidencia en la “entrada” del pensamiento gramsciano a América Latina son sus postulados sobre la formación de un nuevo bloque histórico, que albergue a vastos sectores de la sociedad, que permita un nuevo consenso y la consolidación de una nueva hegemonía. En definitiva, la construcción de un nuevo Estado, con una democracia participativa. Sin duda, los hechos que señala y describe José Aricó son puntos de referencia que permiten identificar y comprender el contexto sociopolítico que caracteriza a Latinoamérica a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Sin embargo, ya en la década del veinte del siglo recién pasado, encontramos un referente indiscutible del pensamiento marxista, como lo es José Carlos Mariátegui. Lo que podemos encontrar en la obra del intelectual peruano, si bien no hace mayores referencias explícitas a Gramsci, son muchos puntos de coincidencia entre ambos,

⁴ Esto queda extensamente reflejado en el libro *Hegemonía y alternativas políticas para América Latina* (Labastida Martín del Campo, 1985), en el que además del coordinador exponen José Aricó, Ernesto Laclau, Sergio Zermeno, Juan Carlos Portantiero, entre otros. Vale recordar, asimismo, que en la fecha en que se desarrolla este seminario, gran parte de los países de América Latina estaba bajo regímenes dictatoriales, o recién comenzaba el proceso de democratización, por la cual la discusión en torno a la dicotomía dictadura-democracia también es una discusión relevante desde la perspectiva de pensamiento gramsciano en particular, y del marxismo en general.

que se expresan por ejemplo en el clásico libro *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana* (2007), y en *Escritos sobre educación y política* (2014). Lo que se encuentra en estos textos es un aporte importante para identificar elementos del pensamiento marxista que, en este sentido, unen a Mariátegui y Paulo Freire con la obra de Antonio Gramsci. En este mismo sentido, creo que es justo señalar que Mariátegui tiene una perspectiva propia, que puede tener coincidencias con el pensador sardo, pero no hay necesariamente una relación subalterna del peruano respecto a Gramsci.

Si bien es cierto que no existe un registro en el que se evidencie un encuentro personal entre Mariátegui y Gramsci, su estadía en Italia a fines de 1919 tendrá una fuerte influencia en el desarrollo de sus primeras obras, inspirado por diferentes pensadores de la península y por el idealismo neohegeliano. El compromiso de Mariátegui con la formación de cuadros intelectuales queda reflejado en la fundación de la revista *Amauta*, en el año 1926, y su especial preocupación por un trabajo con los sindicatos de trabajadores industriales y campesinos, lo cual expresa una concordancia con los planteamientos y la preocupación de Gramsci (1981a, 1981b, 1981c, 2005, 2006, 2008, 2015), en cuanto a la necesidad de formar y fortalecer los sindicatos y los consejos obreros, principalmente en el sur de Italia, que era la región más pobre.

La publicación de *Cartas de la cárcel* y el *Seminario de Morelia*, a los que hace mención Aricó (2005), son significativos por cuanto, a partir de los elementos conceptuales desarrollados por Gramsci, particularmente el de hegemonía, ponen en perspectiva un tipo de escenario histórico y sociopolítico latinoamericano, caracterizado como dependiente de las políticas impuestas por los autodenominados países desarrollados, lo cual además tiene fuertes influencias en los debates que se generan al interior de la izquierda latinoamericana.

Puede decirse –en coincidencia con Aricó (2005)– que a partir de la década del cincuenta y tal vez con mayor claridad desde inicios de la década siguiente, el pensamiento gramsciano va a tener influencia en otras corrientes del pensamiento, no necesariamente marxistas,

como lo son la Teología y la Filosofía de la Liberación y el neomarxismo en general, que se ven representados en figura de Paulo Freire (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004) con su praxis socio-pedagógica, fundamentada en una educación crítica, concientizadora, popular y liberadora. Consideramos importantes puntos de encuentro entre el pensamiento de Antonio Gramsci y en la educación popular de Paulo Freire (Vivero, 2013, 2014, 2020).

En el caso de la teología de la liberación, que también es una de las fuentes que sustentan la elaboración teórica de Paulo Freire, encontramos igualmente la influencia del intelectual italiano en los textos de teólogos como Boff (1991, 1992), o Jon Sobrino (1982). Estos teólogos de la liberación recurren a categorías como hegemonía, clases, oprimidos e intelectuales orgánicos para dar cuenta de las condiciones estructurales e históricas de pobreza que afectan a América Latina. Los teólogos de la liberación han mantenido una opción preferente por los pobres, sobre lo cual plantean que el cristianismo debe ser una praxis transformadora, que permita la liberación de todas las formas de dominación. Los pobres ya no son entendidos como un objeto de asistencialismo o de compasión. Se les interpreta en esta perspectiva, al igual que lo desarrollado por Freire (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2006), como el resultado de las prácticas estructurales de explotación y de dominación.

Respecto de este giro y opción por los pobres generada en contexto de la Teología de la Liberación que se da con fuerza en Latinoamérica, en el marco del Concilio Vaticano II, Freire lo describe de la siguiente forma:

La teología de la liberación, dicho sea de paso, representa una ruptura radical con esa forma mágico-mística de religiosidad y, hundiendo sus raíces en la experiencia concreta tiempo-espacial, de los hombres y de las mujeres, del pueblo de Dios, habla de otra comprensión de la historia, en verdad hecha por nosotros [...] Dios es una presencia en ella que sin embargo, no me impide hacerla. (1996, p. 37)

Por lo tanto, las/os oprimidas/os constituyen el lugar hermenéutico de la praxis liberadora, sustentada en los principios del cristianismo, en donde la fe cristiana se expresa como una interpretación y una praxis histórica cotidiana como condición indispensable para la transformación social (Freire, 2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2006). Sin embargo, esta postura ha sido atacada y excluida por la élite conservadora de la Iglesia católica, acusando a sus seguidores de tomar las ideas totalizadoras del pensamiento marxista, llegando a transformar la teología en una simple sociología religiosa (Codina, 2007), constituyéndose, por lo tanto, en una teología que se encuentra relativizada y subordinada a los imperativos de la lucha de clases.⁵

A la luz de las experiencias y procesos sociopolíticos recientes en América Latina, podría mencionarse que la emergencia de renovados movimientos sociopolíticos en nuestra región permite reactualizar las discusiones precedentes (Alzueta-Galar, 2019). Los movimientos sociales han puesto de manifiesto, en muchos casos, a través de sus acciones reactivas frente a las políticas promovidas por las clases dominantes, la crisis de legitimidad y de la hegemonía de estas. Aunque en algunos casos se manifieste de forma seminal, sin duda son los gérmenes de una cultura latinoamericana que podría avanzar en un proceso de construcción de una nueva hegemonía. Por lo menos, instalar una dinámica sociopolítica diferente a la experimentada durante la década del noventa, en que la hegemonía neoliberal no solo mostraba su rostro más terrible, sino que evidenciaba los estragos en la economía y la cultura latinoamericana.

Nos parece necesario recordar que Antonio Gramsci entiende la cultura como una visión de mundo, un tipo de relaciones sociales, políticas y económicas. La cultura se expresa en el diario vivir, en lo cotidiano, en el sentido común, como manifestación subjetiva y

⁵ Sobre ello, recomendamos ver el instructivo emanado de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius*, en el cual se advierte sobre los peligros de ciertos planteamientos de los “Teólogos de la Liberación”, por cuanto asumen posturas de una ideología que se fundamenta en el ateísmo y la lucha de clases.

material de la hegemonía de un determinado bloque histórico que se ha constituido en dominante. Por ello es que, “la comprensión crítica de uno mismo se obtiene, pues, a través de una lucha de ‘hegemonías’ políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de ética, después en el de la política para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real” (Gramsci, 2008, p. 16). De esta forma entonces, la superación del sentido común, “implica una diferente comprensión de la historia. Implica entenderla y vivirla, sobre todo vivirla, como tiempo de posibilidad, lo que significa el rechazo de cualquier explicación determinista, fatalista de la historia” (Freire, 1996, p. 33).

En el tomo 1 de los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci hace el análisis de la conformación del bloque histórico, a partir de lo que es la difusión de la cultura de las clases dirigentes, en donde la educación juega un rol fundamental. En tal sentido, visibiliza y cuestiona la relación existente entre profesores y estudiantes en las universidades, sobre lo cual dice que “el profesor enseña desde la cátedra a la mesa de su auditorio, expone su lección y se va [...] para la masa de los estudiantes los cursos no son más que una serie de conferencias escuchadas con mayor o menor atención” (Gramsci, 1981a, p. 79). Esto es retomado de manera muy interesante en la obra de Paulo Freire, lo cual se puede resumir en la idea de la educación como práctica política, o el concepto de “educación bancaria”.

En la obra de Gramsci, la cultura cobra una importante centralidad, la cual es entendida como una cuestión integral, que amalgama toda la experiencia humana, la educación, la política, o el arte, en la cotidianidad de la vida misma. Por ello es que, en la forma de dominación, el bloque histórico impone su visión de mundo, que va a determinar las demás expresiones y formas culturales. Es en este proceso, donde la educación juega un rol fundamental en la reproducción de la cultura dominante, y sin duda, la reproducción de las formas de dominación.

La producción intelectual y el compromiso político emancipador, del pedagogo brasileño Paulo Freire, nos parece que es una obligada

referencia para la comprensión de las relaciones de dominación que viven las clases subalternas en el contexto de las sociedades capitalistas periféricas, en especial de Nuestra América. Freire, al igual que Gramsci, entiende la educación como un instrumento que contribuye a reproducir las prácticas de opresión, pero, de igual forma, puede ser un instrumento de lucha, constituirse en una *práctica de liberación*. Por ello es que la educación, el proceso socioeducativo, es central en la elaboración teórica de Gramsci y Freire. Así lo encontramos específicamente en uno de los pasajes de la obra del pensador latinoamericano:

Una educación que posibilite al hombre para la discusión valiente de su problemática, de su inserción en esta problemática, que lo advierta de los peligros de su tiempo para que, consciente de ellos, gane la fuerza y el valor para luchar, en lugar de ser arrastrado a la pérdida de su propio “yo”, sometido a las prescripciones ajenas. Educación que lo coloque en diálogo constante con el otro, que lo predisponga a constantes revisiones, a análisis críticos de sus “descubrimientos”, a una cierta rebeldía, en el sentido más humano de la expresión; que lo identifique, en fin, con métodos y procesos científicos. (Freire, 2004, p. 85)

A partir de esto, se asume entonces que los sujetos subalternos requieren de un proceso socioeducativo de carácter crítico, que les permita desnaturalizar su existencia cotidiana que enmascara las prácticas opresivas. Esto tiene absoluta coherencia con la perspectiva teórica gramsciana, e incluso con el marxismo latinoamericano que encontramos en José Carlos Mariátegui. Si estos sujetos no hacen consciente el nivel ideológico de sus prácticas socioculturales, difícilmente podrá darse un proyecto contrahegemónico. Pero este paso no está exento de dificultades, sino por el contrario, el proceso emancipador, la liberación de los hombres y mujeres es un *parto doloroso*, caracterizado por la permanente práctica deshumanizadora que ejercen los opresores (Freire, 2006). Las clases subalternas sufrirían permanentemente la iniciativa de dominación de la clase

fundamental, “incluso cuando se rebelan: están en estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor” (Gramsci, 1981b, p. 27).

En la obra de Paulo Freire hay un desarrollo político intelectual, que claramente tiene su inspiración en los aportes del intelectual italiano. Respecto del momento en el cual los oprimidos o clase subalterna, en palabras de Gramsci, asumen críticamente su condición y luchan por su liberación, Freire sostiene que:

En la medida, pues, en que las clases populares emergen, descubren y sienten esa visualización que las élites hacen de ellas, se inclinan, siempre que pueden, a respuestas automáticamente agresivas. Estas élites, asustadas, tienden a silenciar a las masas populares, domesticándolas por la fuerza o con soluciones paternalistas. Tienden a detener el proceso, del cual surge la elevación popular, con todas sus consecuencias. (Freire, 2004, p. 81)

Sin duda, este no es un proceso fácil, ni automático, sino que, como lo plantea Gramsci (1981a, 1981b, 2012), se requiere de una transformación cultural, sobre la base de la permanente educación de las clases subalternas. En Freire (2004), esto se va dando a partir de un proceso educativo crítico desde una conciencia ingenua –en Gramsci vendría a ser el sentido común instalado por la clase fundamental y sus intelectuales orgánicos– hacia una conciencia crítica (Vivero, 2013, 2014, 2020).

Gramsci (1981b) señala que los grupos subalternos tendrían una cierta ausencia de iniciativa histórica y esto dificulta su lucha por liberarse de aquellos principios normativos y prácticas culturales, impuestos por las élites. Es decir, hay formas de organización y prácticas culturales de las clases subalternas, que no vienen generadas autónomamente, que, en consecuencia, permitan la conquista de una conciencia histórica autónoma. Por ello es que, para Gramsci, la cultura es “organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la

cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes” (2015, p. 13).

Lo que nos señala el intelectual italiano, aparece recurrentemente en la obra de Paulo Freire, por ejemplo en lo que encontramos en la *Pedagogía del oprimido*:

Si a las grandes mayorías populares les falta una comprensión más crítica del modo cómo funciona la sociedad, no es porque sean, digo yo, naturalmente incapaces, sino por causa de las condiciones precarias en que viven y sobreviven, porque hace mucho que se les prohíbe saber; la salida es la propaganda ideológica, la “eslogización” política y no el esfuerzo crítico. (2002a, p. 101)

La obra de Antonio Gramsci tiene una influencia epistemológica y política en Paulo Freire, respecto de lo que podríamos denominar la construcción de un saber dialéctico y educativo de la realidad latinoamericana, una problematización e interpretación en y desde las prácticas sociales cotidianas. La necesidad de crear una cultura obrera tiene sentido en el planteamiento gramsciano, con la necesidad de formar intelectuales obreros que compartan los ideales de las masas, que contribuyan al cambio moral de la sociedad (Vivero, 2013, 2014, 2020). El proceso y el método que apartaría a la conformación de esta cultura obrera que encontramos en Gramsci es coherente respecto a lo que encontramos en Paulo Freire (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004), en lo podríamos denominar una pedagogía crítica y emancipadora.

En la obra de Freire (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2006) encontramos una producción intelectual majestuosa, que nos permite identificar y comprender las formas de reproducción de un tipo de educación que niega la posibilidad de emancipación de los oprimidos y oprimidas, y crea individuos serviles a los intereses de los opresores. Gramsci aborda esto en distintos pasajes de *los cuadernos*, como lo que vemos en la siguiente cita:

Hay que perder la costumbre y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico en el cual el hombre no se contempla más que bajo la forma de un recipiente que hay que rellenar y apuntalar con datos empíricos, con hechos en bruto e inconexos que él tendrá luego que encasillarse en el cerebro como en las columnas de un diccionario para poder contestar, en cada ocasión, a los estímulos varios del mundo externo. Esa forma de cultura es verdaderamente dañina, especialmente para el proletariado. Solo sirve para producir desorientados, gente que se cree superior al resto de la humanidad porque ha amontonado en la memoria cierta cantidad de datos y fechas que desgrana en cada ocasión para levantar una barrera entre sí mismo y los demás. (2015, p. 13)

En una línea similar, Freire (1996), advierte que la contradicción entre los intereses de clases es algo latente, y que se expresa de diferentes formas, momentos e intensidades, como se constata el siguiente fragmento.

La lectura atenta y crítica de la mayor o menor intensidad y profundidad con que el conflicto de clases va siendo vivido nos indica formas de resistencia posibles de las clases populares en determinado momento [...] la lucha de clases no se verifica solamente cuando las clases trabajadoras, movilizándose, organizándose, luchan claramente y con determinación, con sus dirigencias, en defensa de sus intereses, pero sobre todo con miras a la superación del sistema capitalista. La lucha de clases existe también, latente, a veces escondida, oculta, expresándose en diferentes formas de resistencia al poder de las clases dominantes. (1996, pp. 53-54)

Tanto para Gramsci como para Freire, el ser humano no es solo materialidad, sino que sobre todo es espíritu, o sea, es creación histórica. Esto permitiría explicar por qué, si siempre hubo explotados y explotadores, creadores de riqueza y egoístas consumidores de ella, no se ha realizado todavía la emancipación política y humana. La razón, diría Gramsci, “es que solo paulatinamente, estrato por estrato, ha conseguido la humanidad conciencia de su valor y se ha conquistado

el derecho a vivir con independencia de los esquemas y de los derechos de minorías [...]” (2015, p. 13). En la misma línea, señala Paulo Freire que,

Toda comprensión corresponde tarde o temprano a una acción. Luego de captado un desafío, comprendido, admitidas las respuestas hipotéticas, el hombre actúa. La naturaleza de la acción corresponde a la naturaleza de la comprensión. Si la comprensión es crítica o preponderantemente crítica la acción también lo será. Si la comprensión es mágica, mágica también será la acción. (2004, p. 102)

Freire (2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2006) plantea que la educación está al servicio de las clases dominantes, por lo tanto, es una práctica de dominación. Ergo, el desafío moral y político es transformar esa educación en una práctica para la liberación de todas las formas de opresión, lo cual coincide en gran parte con lo que Gramsci desarrolla en los *Cuadernos de la cárcel* en torno a la educación y también el rol de los intelectuales (Gramsci, 2006, 2012; Vivero, 2013, 2014, 2020). Tanto para Gramsci como para Freire, el conocimiento es entendido como una construcción social, que se da en un contexto histórico determinado. Por ello la necesidad de educar a las clases oprimidas, para construir una nueva moral, basada en la libertad y el respeto, donde educadores y educandos construyen una relación dialéctica de aprendizaje mutuo (Vivero, 2013, 2014, 2020).

En coherencia con lo anterior, Freire es crítico de la educación elitista y conservadora que reproducen las clases dominantes, la cual él denomina una educación “bancaria”. La concepción y práctica bancaria “terminan por desconocer a los hombres como seres históricos, en tanto que la problematizadora, parte, precisamente, del carácter histórico y de la historicidad de los hombres” (Freire, 2006, p. 97). Como antítesis a esto, propone una educación de carácter humanista, crítica, y liberadora, que contribuya a la superación de la contradicción oprimido/opresor. De esta forma, la educación es ideología y ha sido históricamente un instrumento de las clases dominantes

para consolidarse como clase dirigente y hegemónica. Una educación liberadora en cambio implica, por lo tanto,

Que el acercamiento a las masas populares se haga, no para llevar un mensaje “salvador” en forma de contenido que ha de ser depositado, sino para conocer, dialogando con ellas, no solo la objetividad en que se encuentran, sino la conciencia que de esta objetividad estén teniendo, vale decir, los varios niveles de percepción que tengan de sí mismos y del mundo en el que y con el que están. (Freire, 2006, p. 116)

Antonio Gramsci analiza desde una perspectiva histórica la educación, lo que le permite sostener que esto no es una cuestión puramente mecánica, sino que advierte cómo “estos sistemas influyen en las masas populares como fuerza política externa [...]” (2006, p. 5). En consecuencia, distingue en el seno de la estructura ideológica, aquellas organizaciones encargadas de la difusión de la ideología de las distintas facciones de las clases dominantes que conforman el bloque histórico, como una “facción cultural” en donde la Iglesia, la organización escolar y los organismos de prensa son las instituciones más representativas de esa función productora y reproductora de la hegemonía.

En una mirada similar, Paulo Freire (2002a, 2004) lo expresa en la concepción de “educación bancaria”, donde el proceso educativo se caracteriza por una relación vertical y autoritaria dirigida desde las estructuras de poder, en la que el educador cumpliría el rol del “intelectual orgánico”, que deposita “saberes” de acuerdo con los intereses de las clases dominantes, aunque esto no siempre está conscientemente asumido por este. Esto mismo, Antonio Gramsci (1981a, 1981b, 1981c) lo advertía respecto del sistema educativo italiano.

La imposición de conocimientos a la que Freire se refiere constantemente, a su juicio, genera en los educandos una adaptación ingenua al mundo, adaptándose a la realidad según lo que se impone desde las clases dominantes, lo cual viene parcializado en los “depósitos” de conocimientos. Freire cuestiona este tipo de educación, la cual a su juicio representa los intereses de una clase elitista, y no

hace, sino que reproduce las prácticas de dominación y la hegemonía de esta. Por ello, es necesario transformar la educación autoritaria en una práctica educativa democrática, en la que coincide con Gramsci (2005), en la que el educador primero debe ser educado, o, en el lenguaje freiriano, el educador también debe ser liberado. La transformación del educador y el educando dan cuenta de la necesidad de la reforma moral e intelectual a la que hace referencia el intelectual italiano, que es lo que permitiría generar las condiciones para la transformación de la sociedad.

Por ello, en la misma línea de lo que sostiene el pensador italiano, Paulo Freire plantea que la superación del sentido común “implica una diferente comprensión de la historia. Implica entenderla y vivirla, sobre todo vivirla, como tiempo de posibilidad, lo que significa el rechazo de cualquier explicación determinista, fatalista de la historia” (1996, p. 33). Y en la misma línea se puede agregar que, “[...] alcanzar la comprensión más crítica de la situación de opresión todavía no libera a los oprimidos. Sin embargo, al desnudarla dan un paso para superarla, siempre que se empeñen en la lucha política por la transformación de las condiciones concretas en que se da la opresión” (2002a, p. 29).

La relación entre educadores y educandos, tanto en Gramsci como en Freire, se expresa como una relación dialéctica y democrática constante, en donde los educadores en tanto “intelectuales orgánicos” deberían estar al servicio de las clases oprimidas, por lo cual el proceso educativo estaría orientado –sobre la base de una reforma intelectual y moral– a crear las condiciones para la transformación de la sociedad, que en definitiva significa la construcción de una nueva hegemonía. De lo anterior se puede comprender la influencia que ha tenido Gramsci en América Latina, lo cual se expresa en diferentes corrientes intelectuales como hemos mencionado más arriba, entre las que destacan la filosofía de la liberación, la teología de la liberación y lo desarrollado por Paulo Freire (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004). Así también se ven influenciados, en tanto procesos

contrahegemónicos, los nuevos movimientos sociales, que han tenido protagonismo desde fines del siglo pasado.

Con relación a esto, a modo de ejemplo, se puede mencionar la experiencia de los distintos movimientos sociales que protagonizaron la resistencia al neoliberalismo. Particularmente, en el caso de Chile, nos parece importante destacar que, desde principios del 2000, se desarrollan una serie de protestas de las clases subalternas, entre las que destacan por su masividad y transversalidad las protagonizadas por estudiantes secundarios y de universidades principalmente del Consejo de Rectores (CRUCH). Este nuevo ciclo se inicia con el llamado *mochilazo* en el año 2001, y un lustro después, en el año 2006, otro fenómeno sociopolítico liderado nuevamente por estudiantes secundarios, conocido como *la revolución pingüina*.

Luego, en el 2011, las protestas por la educación pública, de calidad y gratuita encabezadas por estudiantes secundarios y universitarios. En aquellos años, tal vez se veía como algo lejano que el movimiento social popular pudiera generar, de manera más radical, un cambio de rumbo del modelo de sociedad que se había constituido de manera hegemónica. Pero estos hechos dan cuenta de un proceso de acumulación de fuerzas de las clases subalternas, que terminan con una de las movilizaciones más importantes del último medio siglo, como es el denominado estallido social de octubre de 2019 (para nosotros rebelión social-popular). Y un punto no menos importante es que la agudización de esta crisis encuentra su punto de inflexión en el campo de la educación. Son las hijas e hijos de la clase trabajadora, de quienes viven la explotación, la exclusión social cotidianamente que se levantan insurrectas contra las élites.

En consideración a estos levantamientos populares, y reconociendo la distancia histórica con los análisis tanto de Gramsci como de Paulo Freire, nos parece incuestionable sostener que la ideología neoliberal sufre una crisis importante. En consecuencia, los análisis de Gramsci y Freire siguen siendo útiles para comprender y explicar las formas en que se manifiestan las relaciones de fuerza, y, en particular, para comprender cómo estas se expresan en el contexto de las

sociedades latinoamericanas. Tomándonos de las palabras de Aricó, para nuestra disciplina en particular significa el gran desafío de “una reconstrucción en condiciones de mostrar las conexiones existentes, entre procesos de la realidad y procesos de elaboración teórica” (2005, p. 44). Es decir, una formación que permita la comprensión crítica de los actuales escenarios de conflictividad, y en qué medida estos representan un desafío real a esta hegemonía del capitalismo.

Una formación y análisis respecto a la reconfiguración de las clases sociales y de las condiciones de construcción de una nueva hegemonía, requiere comprender y vincularse con los sujetos subalternos desde otros locus. Ese mismo sujeto “carenciado” con el cual las/os profesionales se vinculan cotidianamente en sus espacios laborales, no puede seguir mirándose como sujetos particulares, responsables individuales de sus miserias, o como gestores individuales de la superación de sus precariedades. Ese individuo que sufre la pobreza y exclusión es el resultado de condiciones estructurales, de determinaciones históricas y culturales. Por supuesto que es importante que, en el desarrollo de la intervención, se acompañe a ese sujeto en su proceso de toma de conciencia que permita reconocerse como sujeto histórico.

La comprensión crítica de sí mismos se produce, necesariamente, a través de una lucha de hegemonías políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, hasta llegar a una elaboración superior de la concepción propia de la realidad (Gramsci, 2015). En la misma línea sostiene el pensador italiano que,

La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea, la consciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconciencia, en el cual se unifican finalmente la teoría y la práctica es un dato fáctico mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de “distinguirse”, “separarse” e independizarse, sentido que al principio es casi meramente instintivo, pero que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. Por eso hay

que subrayar que el desarrollo político del concepto de hegemonía, elaborado por el pensador italiano, representa un gran progreso filosófico, además de político-práctico, porque implica necesariamente y supone una unidad intelectual y una ética concorde con una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido –aunque dentro de límites todavía estrechos– en concepción crítica. (Gramsci, 2015, p. 373)

Sin duda que el pensador italiano tiene una importante influencia en lo que Freire desarrollará en su propuesta política-pedagógica. Respecto de lo anterior, encontramos en Freire algunas ideas que dan cuenta cómo recoge magistralmente los postulados de Gramsci, puesto que, en la media pues que los hombres y las mujeres amplían su poder de captación y de respuesta a las sugerencias y a las cuestiones que parten del exterior, y aumenta su poder de diálogo no solo con los otros sino con el mundo, su conciencia se transforma en una conciencia transitiva (Freire, 2004). A lo que podemos agregar que, “esta transividad de la conciencia hace permeable al hombre. Lo lleva a vencer su falta de compromiso con la existencia, característica de la conciencia intransitiva y lo compromete casi totalmente” (Freire, 2004, p. 53).

Esto que plantea Gramsci (2015) en la cita de más arriba, y luego encontramos en los planteamientos de Freire (2004), da cuenta del complejo proceso en el que las clases subalternas llegan a tomar conciencia de tal condición. De ahí entonces que el proceso de concientización, del cual hace referencia Paulo Freire, resulta coherente en términos teóricos y prácticos, para que las clases subalternas logren pasar desde un estado de conciencia ingenua a una conciencia crítica. En este proceso, si las/os trabajadoras/es sociales solo se limitan a la entrega instrumental de ayudas sociales sin un análisis crítico de las condiciones históricas y estructurales que producen la desigualdad, su intervención, por tanto, queda reducida a una reproducción de aquellas situaciones que desean transformar. Es decir, su práctica asistencial, en una forma encubierta de dominación, y

domesticación como señala Freire (200a, 2006). De cierta forma, este tipo de prácticas acríicas transforman al profesional en un agente funcional a los intereses de las elites, y en gran medida llevan a cumplir el rol de intelectual orgánico, que contribuye a la difusión del sentido común impuesto por las clases dominantes.

¿A qué nos referimos con intelectuales? Gramsci responde esta pregunta señalando que todos los hombres son intelectuales; pero no todos tienen en la sociedad esa función de intelectuales. En tal sentido, el pensador italiano distingue entre intelectuales y no-intelectuales, se refiere en realidad y exclusivamente a la función social inmediata de la categoría profesional de los intelectuales, o sea, se piensa en la dirección en que gravita el peso mayor de la actividad profesional específica, “[...] el esfuerzo nervioso-muscular. Eso significa que, aunque se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no-intelectuales, porque no existen los no-intelectuales” (Gramsci, 2015, p. 391).

El problema de la creación de una nueva capa intelectual consiste, por tanto, en elaborar críticamente la actividad intelectual que existe en cada individuo con cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo nervioso-muscular en busca de un nuevo equilibrio, y consiguiendo que el mismo esfuerzo nervioso-muscular, en cuanto elemento de actividad práctica general que innova constantemente el mundo físico y social, se convierta en fundamento de una concepción del mundo nueva e integral (Gramsci, 2015, p. 392).

Por ello es que, para Paulo Freire, resulta tan importante ocuparse del campo educativo, de la práctica educativa emancipadora. Si bien Freire no habla expresamente de intelectual, las/os educadores cumplen dicha función, y las/os trabajadores sociales en su campo de intervención despliegan una función socioeducativa, especialmente con las clases populares, es decir, un rol de intelectuales. Y aquí cabe insistir con la pregunta ¿intelectual al servicio de qué intereses o de quiénes? Por ciento nos pone en la encrucijada si somos intelectuales al servicio de las clases dominantes o nos comprometemos con un

trabajo sociopolítico educativo al servicio de las clases subalternas. O dicho de otra forma, esta pregunta nos obliga a develar las contradicciones que viven las y los profesionales, en tanto clase asalariada que debe enfrentar las precariedades de otros sujetos de la misma clase asalariada. Y en ese campo de construcción ideológica, de reproducción de subjetividades, “la escuela es el instrumento para formar a los intelectuales de diverso grado” (Gramsci, 2012, p. 14). De aquí entonces, es que insistimos en la importancia de los aportes de Paulo Freire, por cuanto nos permite nutrir y fortalecer el arsenal teórico y conceptual de Antonio Gramsci, es decir, una mirada gramsciana-freiriana que nos permita una lectura crítica de la realidad latinoamericana para nutrir el proceso de formación y práctica del Trabajo Social.

Para lo anterior –insistimos en ello– es fundamental comprender la importancia que tienen los intelectuales y la función que cumplen, en el campo de las relaciones sociales y especialmente en la reproducción de la hegemonía. En tal sentido, como sostiene Gramsci, las elites cuentan con sus intelectuales, por cuanto,

todo grupo social, como nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y político. (2015, p. 388)

De ahí, como señalamos más arriba, que el campo de la educación cobra un interés incuestionable para las élites, lo que queda muy claramente desarrollado en la obra de Paulo Freire, ya sea en su idea de la educación como práctica de la libertad, o su concepto de educación bancaria. Por lo mismo, es que Freire rechaza toda idea que sostiene que el proceso educativo es una práctica neutra o apolítica. Por el contrario, afirma categóricamente que, “buena parte de la tarea educativa tiene relación directa con nuestra posición política y, obviamente, con la manera en que ejercemos el poder en la ciudad y el sueño o la

utopía de que impregnamos a la política, al servicio de qué y de quién la hacemos” (Freire, 1996, p. 27).

Nuestra propuesta apunta a contribuir en aquellas propuestas y esfuerzos académicos, que entiendan la acción disciplinaria como una praxis sociopolítica, y no una mera acción instrumental-funcional. En tal sentido, coincidimos con lo planteado por Alzueta-Galar, en cuanto a que,

El quehacer como disciplina se ha visto envuelto por un creciente estadocentrismo, en el sentido de no existir un horizonte más allá del que delimita el modelo actual: define contenidos formativos, es el contratista, el supervisor y finalmente, a través de un sujeto alienado, el ejecutor de una política pública neoliberalizante de responsabilidad individual. (2019, p. 70)

Lo planteado por Alzueta-Galar (2019) nos da la razón en la necesidad de pensar, la necesidad de articular horizontalmente y de manera dialéctica los aportes de Gramsci y Paulo Freire. Si bien los aportes de Gramsci son de una vigencia importante para la interpretación del contexto sociopolítico latinoamericano, una articulación con la producción política-intelectual y socio-pedagógica de Paulo Freire, hace un potente complemento analítico, y que además, contribuye a la superación de miradas eurocéntricas. En esa línea, siguiendo la máxima de Mariátegui, entendemos que los aportes del pensador sardo no puede ser copia ni calco, y esta relectura latinoamericana permite esa simbiosis entre la elaboración del italiano con la producción intelectual latinoamericana, especialmente desde los aportes de Paulo Freire.

Hablar de un Trabajo Social gramsciano-freiriano, es una invitación a recuperar la tradición crítica que la disciplina consolida en lo que fue el proceso de reconceptualización. Además, permite visibilizar el aporte del marxismo heterodoxo que representa la figura de Antonio Gramsci y que se expresa en el pensamiento y construcción teórica/práctica de Paulo Freire. El desarrollo del proceso de formación y la práctica disciplinaria, sustentado en una articulación

Gramsci-Freire, nos ofrece una base teórica y epistémica política coherente con el ethos transformador que se expresa en la definición deontológica del Trabajo Social.

Algunas de las categorías teóricas y conceptuales que hemos presentado en este trabajo nos permiten comprender esta conexión que existe entre el pensador italiano y el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano, especialmente la propuesta pedagógica-política de Paulo Freire. En el mismo sentido, nos permite reconocer la importancia teórica metodológica de Paulo Freire en lo que fue el proceso de reconceptualización, y que se expresó de manera concreta en las distintas experiencias construidas con diferentes actores de las clases subalternas en los ámbitos urbanos y rurales.

Asimismo, y coherente con los fundamentos deontológicos de la disciplina, la propuesta de un Trabajo Social gramsciano-freiriano exige asumir la responsabilidad de una sólida formación teórica, articulada y confrontada cotidianamente con la práctica. De esta forma, la filosofía de la praxis, como síntesis dialéctica de esta articulación, no puede en ningún momento solo ser una decoración superficial a los relatos que intentan definir el ser y quehacer del Trabajo Social. Por el contrario, exige que la teoría no solo no debe estar separada de la práctica, sino que además, nunca puede permitirse que se reniegue de la importancia de esta. Especialmente cuando en los campos institucionales se quiere imponer el hacer práctico, como el demiurgo de la profesión. Incluso, esto se reproduce en el mismo proceso formativo, luego se fortalece y consolida en los espacios de intervención, con discursos explícitos en cuanto a que lo importante es la práctica y que la teoría es algo que solo importa en la práctica académica. Esto no solo es conservador, en cuanto a dejar al Trabajo Social relegado solo a una acción práctica y tecnocrática, sino que reproduce las formas más clásicas de intervención mesiánica y asistencialistas. Un asistencialismo que, con Gramsci y Freire, nos queda absolutamente claro que son formas encubiertas de domesticación, de clientelismo y deshumanización.

Gramsci y la filosofía de la praxis. Aportes para repensar la formación para un proyecto ético-político del Trabajo Social

Si bien es cierto que el concepto de filosofía de la praxis no nace con Gramsci, con él cobra un sentido político importante, no solo porque a partir de este concepto le da un giro a una perspectiva materialista ortodoxa del marxismo, sino porque además permite darle un sentido práctico. Es decir, la praxis se vive, se constituye como tal en la práctica cotidiana, la cual exige una elaboración teórica que permita explicar las contradicciones del modo de producción y las relaciones capitalistas. Sobre ello, dice Gramsci que,

Una filosofía de la práctica tiene inevitablemente que presentarse al principio con actitud polémica y crítica, como superación del anterior modo de pensar y del concreto pensamiento existente (o mundo cultural existente). Por tanto, y ante todo, como crítica del “sentido común” (tras haberse basado en el sentido común para demostrar que “todos” son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de “todos”, sino de innovar y hacer más “crítica” una actividad ya existente), y, por lo tanto, de la filosofía de los intelectuales, que ha producido la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (pues de hecho se desarrolla esencialmente por la actividad de individuos singulares particularmente dotados), puede considerarse como las “puntas” de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, a través de estos, también del sentido común popular. (2015, p. 371)

La filosofía de la praxis en Antonio Gramsci no se puede entender simplemente como un concepto que permite comprender o identificar una determinada forma de actuar en el campo sociopolítico, o incluso una propuesta rupturista en el campo del marxismo. Para Gramsci, la filosofía de la praxis es ante todo un acto de consecuencia, de resistencia y de práctica cotidiana. No es solo teorización, ni por el contrario solo acción.

Es precisamente en esa interacción dialéctica, en que la teoría cobra sentido práctico, y la práctica se ve iluminada y tensionada permanentemente con la teoría. De ahí entonces que, el concepto de praxis en Freire se plantea como un proceso de “reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo. Sin ella es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido [...] Es por esto por lo que inserción crítica y acción ya son la misma cosa” (2006, p. 51). Agregando, además, que la praxis es “un pensar dialéctico, acción y mundo, mundo y acción se encuentran en una íntima relación de solidaridad. Aún más, la acción solo es humana cuando, más que un mero hacer. Es un quehacer, vale decir, cuando no se dicotomiza de la reflexión” (ibid., p. 53).

En esta relación dialéctica entre teoría y práctica, resulta muy ilustrativo lo que sostiene Gramsci al respecto, según podemos rescatar en el siguiente fragmento.

Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, se plantea en este sentido: construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, coherente y eficiente en todos sus elementos, es decir, potenciándola al máximo, o bien, dada una cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en acción. La identificación de la teoría y la práctica es un acto crítico, con el cual se demuestra que la práctica es racional y necesaria o que la teoría es realista y racional. (2008, p. 55)

La capacidad de identificar la teoría con la práctica, articularla para comprender la práctica desde la teoría, y generar nuevos conocimientos desde la práctica, requiere de un ejercicio consciente y crítico. Por ello es que hablar de praxis en el Trabajo Social no puede ser meramente una retórica que adorna nuestros lenguajes tecnocráticos. Debe ser una actitud ética y política que se materializa en la práctica concreta, en la acción cotidiana, en donde se manifiestan las tensiones, las contradicciones y las luchas en el campo político

y cultural. Es por tanto una práctica ética política, consciente y por supuesto, en palabras de Freire (2004, 2006), una práctica concientizadora, que permita develar las diversas formas de opresión. En el mismo sentido, señala el pensador sardo, que,

No se puede ser filósofo, es decir, no se puede tener una concepción del mundo, críticamente coherente sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, bien determinados y “originales” en su actualidad. (Gramsci, 2008, p. 5)

Por lo tanto, no puede haber práctica social crítica, no se puede hablar de praxis, si primero no se asume conscientemente una actitud crítica frente a las formas de interpretar el mundo que se nos ha impuesto como verdad. Como oprimidas y oprimidos, vemos e interpretamos el mundo como las élites nos han impuesto. O dicho de otra forma, interpretamos el mundo con los lentes del opresor, desde el sentido común creado por las clases dominantes. Y esto no es fácil asumirlo, pues nuestra práctica naturalizada, nuestra práctica ingenua, es el resultado de esa domesticación que se ha constituido en sentido común. De esta forma, el sentido común que ha impuesto la filosofía de las clases dominantes se presenta en los fundamentos del proyecto académico-disciplinario del Trabajo Social, lo cual luego se reproduce en los espacios de la práctica.

Esos rechazos explícitos o de formas más latentes, respecto a la necesidad de profundizar en la reflexión, análisis y explicación teórica en los profesionales del Trabajo Social, no es más que ese sometimiento irreflexivo a ser simplemente operadores acríticos, deshistorizados e irreflexivos de recetas pensadas y elaboradas por los intelectuales orgánicos de las elites. El Trabajo Social, al ser una de las disciplinas más completas en cuanto a formación en el amplio campo de las ciencias sociales, termina siendo una profesión

subalterna, a veces meramente operativa, y pocas veces reconocida en su estatus disciplinario.

No basta con declarar simplemente el estatus disciplinario, o de manera autorreferente e incluso autocomplaciente afirmar el aporte que se hace, particularmente en el espacio de intervención. Y efectivamente el aporte es innegable, y los propios sujetos de la intervención con notoria facilidad lo pueden refrendar. Sin embargo, en los espacios de disputa político-culturales estamos invisibilizados, puesto que el sentido común nos repliega solo al campo operativo, a las prácticas de los cuidados. La práctica, por lo tanto, pareciera ser lo único con lo cual se nos reconoce y valora a la hora de definirnos como profesión.

En virtud de esto, si pensamos y analizamos la disciplina desde la concepción de la filosofía de la praxis, el Trabajo Social en esencia se articula –o debería articular su acción– a partir de la constante articulación teoría-práctica, y su acción, entendida como praxis, debería ser siempre el resultado de esta síntesis dialéctica. De esta forma, a partir de los planteamientos del pensador italiano, entendemos que “la identificación de la teoría y la práctica es un acto crítico, con el cual se demuestra que la práctica es racional y necesaria o que la teoría es realista y racional” (Gramsci, 2008, p. 55).

En la misma línea, encontramos en Freire importantes aportes que iluminan esta discusión, en cuanto a que “la reflexión crítica sobre la práctica se torna una exigencia en la relación teoría/práctica sin la cual la teoría puede convertirse en palabrería y la práctica en activismo” (2002b, p. 24). Esto muchas veces se olvida en el Trabajo Social cuando se llega al ámbito de la intervención. Es aquí, donde su reconocimiento como profesión queda relegado, generalmente, solo a su acción de carácter pragmática, funcional e instrumental. En consecuencia, se reproduce un sentido común en donde el Trabajo Social es solo práctica, e incluso implícitamente despreciando la teoría, porque lo que al final importa es el resultado de esa intervención.

Así entonces, lo que se observa tanto en el currículum de formación, en los intereses de las/os estudiantes y luego en la

materialización del ejercicio profesional es que la práctica supera e invisibiliza absolutamente el sustento teórico que sostiene esa práctica, y por lo tanto, la reflexión y análisis teórico de la realidad se reduce muchas veces solo a una retórica sin mayor consistencia y profundidad. Para superar esto, se requiere de una comprensión crítica de la historia, de la historia del Trabajo Social y del rol histórico de nuestra profesión, en lo que han sido las distintas formas de la cuestión social, como expresión de las contradicciones de desarrollo histórico del capitalismo, sus relaciones sociales y de producción. Aquí es donde el Trabajo Social debe ser capaz de analizar críticamente su historicidad, sus fundamentos ideo-políticos y filosóficos, y develar las luchas hegemónicas que se configuran en los proyectos académicos, y que al final determinan su práctica concreta en tanto profesión relegada casi exclusivamente al ámbito operativo.

Así entonces, posicionarnos desde la filosofía de la praxis, y en particular desde los aportes de Gramsci, exige una comprensión crítica de sí mismo, y del Trabajo Social, si lo entendemos como sujeto histórico-político, sin duda no solo se inserta en las dinámicas de las relaciones sociales capitalistas, sino que se inserta contradictoria, conflictivamente, con pugnas tanto internas, como en el campo de las relaciones societales. La praxis no puede quedar solo en una discursividad, en un adorno retórico tributario a los intereses de las élites, sino que, como dice el pensador italiano al respecto,

La comprensión crítica de uno mismo se obtiene, pues, a través de una lucha de “hegemonías” políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de ética, después en el de la política para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia, en la que la teoría y la práctica se unifican finalmente. Por tanto, la unidad de la teoría y la práctica tampoco es un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de “distinción”, de “alejamiento”, de independencia, poco más que instintivo, y avanza hasta

la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. (Gramsci, 2008, p. 16)

Si revisamos la organización de los diferentes cursos en el proceso de formación en Trabajo Social, podemos encontrar que los primeros dos años efectivamente hay una formación teórica. Sin embargo, esta es abordada muchas veces de manera ecléctica, sin profundizar o asumir una orientación teórica que permita definir o identificar un posicionamiento teórico de una escuela u otra. La justificación ante esto es que las/os estudiantes deben conocer de todo, sin reparar que al final terminan sabiendo muy poco de todo, y con muchas dificultades de articularlo a la práctica. Así entonces, ya a partir del tercer año, lo que aparece en una centralidad absoluta de la práctica, a pesar de que pueda haber uno que otro curso “teórico”, otros terminan siendo simplemente operativos para la intervención. Si esto es lo que se da en el proceso formativo ¿cuál es el lugar de la praxis en este proceso? ¿Cómo puede haber praxis cuando teoría y práctica operan de manera separada?

Para profundizar en las interrogantes planteadas, y avanzar en una reorientación ético-política del Trabajo Social, es necesario tener un análisis y reflexión crítica de los proyectos dominantes en el campo disciplinario en el último medio siglo. Descubrir, como diría Freire (2002a, 200b, 2004, 2006), esa doble opresión que vivimos cotidianamente y que naturalizamos tanto en los procesos de formación, como luego en los campos de actuación profesional. Esa comprensión crítica de la que nos hablan Gramsci y Freire nos permite, como disciplina, desnudar nuestra realidad material y subjetiva, para poder superarla. Pero, la comprensión crítica de una situación de opresión, por sí misma, no es suficiente para la superación de esta. Nos advierte Freire que,

Esta realidad, en sí misma, es funcionalmente domesticadora. Librarse de su fuerza exige, indiscutiblemente, la emersión de ella, la vuelta sobre ella. Es por esto por lo que solo es posible hacerlo a tra-

vés de la praxis auténtica; que no es ni activismo ni verbalismo sino acción y reflexión. (2006, p. 50)

En lo anterior, hay varias cuestiones que nos interpelan profundamente como disciplina, en términos epistémicos y políticos. Hay que reconocer que producimos conocimientos sobre una realidad en la cual actuamos funcionalmente para contribuir a la domesticación más que a la transformación, y que para avanzar en una praxis transformadora esto no puede quedar solo en una discursividad, en un activismo mesiánico e instrumental, sino en una acción crítica, la cual requiere develar las relaciones contradictorias que se expresan en nuestra propia práctica.

En la misma línea, Gramsci señalaba que,

[...] construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, coherente y eficiente en todos sus elementos, es decir, potenciándola al máximo, o bien, dada una cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en acción. La identificación de la teoría y la práctica es un acto crítico, con el cual se demuestra que la práctica es racional y necesaria o que la teoría es realista y racional. (2008, p. 55)

Por esto es que la concepción de la praxis no puede ser sino polémica, nunca sumisa ni como forma de encubrir las condiciones de opresión. Así entonces, el desafío del Trabajo Social a la luz del actual contexto de cambios sociopolíticos que experimenta la sociedad chilena es, primero, una autoexigencia de análisis y comprensión crítica de sus proyectos político-intelectuales que alimentan los procesos de formación, y que se materializan a en los espacios de intervención profesional.

En esos espacios es donde se reproducen los proyectos ideopolíticos, que responden a los intereses de las elites, los que cuales al no haber una reflexión crítica, una articulación teoría/práctica, al regar la importancia de la teoría, se fortalecen y agudizan las formas

de opresión encubiertas de mesianismo y asistencialismo. Opresión de las cuales son vivenciadas por las/os trabajadoras/es sociales, en condiciones precarizadas, y explotadas/os muchas veces por sus propias/os compañeras de profesión. En segundo lugar, luego de este análisis crítico, se requiere avanzar en un proceso de redefinición epistémico-político de los proyectos de formación, que permitan avanzar o ir sentando las bases de un nuevo proyecto ético-político del Trabajo Social, que sea coherente con las luchas sociales y políticas que han liderado las clases oprimidas. Y en tercer lugar, apenas como una idea preliminar, en esa reorientación hacia la cual debe avanzar la disciplina, me parece necesario que la primera práctica profesional que realizan las/os estudiantes de Trabajo Social debe ser en una articulación y relación directa con los sectores que viven las distintas formas de exclusión. Es decir, un espacio de actuación profesional desde abajo, que le permita a las/os estudiantes, incluso, reencontrarse con su propia historicidad, reconocerse como sujetos que han tenido una historia de opresión. Esto nos da un punto de partida distinto, la relación con las instituciones se genera desde abajo, muy distinta a la experiencia que pone al estudiante en la institución y desde ahí se vincula con los sujetos a intervenir. El/la estudiante debe ser parte de una experiencia no solo objetiva, que le genere conocimientos instrumentales para su desempeño profesional, sino una experiencia subjetiva que le permita tener un posicionamiento ético y político, como sujeto protagonista de la historia, y como parte de una clase oprimida.

En consideración a lo anterior, no debemos olvidar que “la filosofía de la práctica no tiende a mantener a los sencillos en su filosofía primitiva del sentido común, sino, por el contrario, a llevarlos a una concepción superior de la vida. [...] Para construir un bloque-moral-intelectual que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa” (Gramsci, 2015, p. 333). Así entonces, esta reflexión crítica, que nos debe conducir a una nueva práctica sociopolítica en tanto intelectuales orgánicos de las clases subalternas, debe traducirse en una reforma cultural y moral en nuestra disciplina, y tal

cual se requiere en la sociedad en su conjunto. Por tanto, el/la trabajador/a social, en su condición de intelectual, debe estar atento/a a las necesidades que exige esa reforma cultural y moral, entre esto, de nuevos intelectuales.

Y como dice nuestro intelectual italiano, “el nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador, persuasor permanente precisamente por no ser puro orador” (Gramsci, 2015, p. 392). Estamos recién comenzando a ser conscientes de este cambio que nos exige la realidad histórica. Así se dieron los cambios en la década del sesenta, eso fue lo que permitió que se lleve a cabo el proceso de reconceptualización, porque se dieron condiciones materiales y subjetivas.

Ciertamente estamos en un contexto histórico distinto a lo que fue la reconceptualización, pero claramente hay hechos sociopolíticos que nos interpelan a una necesaria reorientación de nuestra disciplina. Ya no podemos seguir interpretando la realidad como se nos impuso desde la visión de mundo neoliberal. Y sin duda, en lo que tiene que ver con las respuestas a las múltiples necesidades de las clases oprimidas, no deberían seguir siendo desde la lógica del Estado subsidiario, asimismo, nuestra relación con dichos sujetos no podría seguir dándose desde el autoritarismo mesiánico y asistencial.

Hoy más que nunca, estimamos como fundamental, que el Trabajo Social, en su condición de disciplina-profesión, necesita reforzar y esclarecer teóricamente su práctica social. Se debe superar la hegemonía de la práctica, del activismo y del mesianismo social. Por lo tanto, para que su práctica revista ese carácter transformador se requiere, al decir de Freire (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2006), de un elevado nivel de conciencia crítica, respecto de las condiciones objetivas y subjetivas que determinan su campo de acción, y a los sujetos históricos con los cuales se desarrolla la acción.

Para la concepción conservadora del Trabajo Social, y por lo tanto, para el sentido común, la práctica es autosuficiente, no requiere más sustento que la propia experiencia de ella misma. Por eso su

sobrevaloración está expresada en los procesos de formación, y luego reproducida en los discursos de ciertos sectores académicos y de profesionales, que de manera dialéctica repercuten fuertemente en los estudiantes, que luego serán profesionales y/o académicos.

Así entonces, el desafío de posicionarse desde la filosofía de la praxis, particularmente, frente al actual momento histórico, nos exige como disciplina rigurosidad y consistencia teórica. Un sustento teórico que, como diría Marx, se despliega en la vida social, que es en esencia práctica (Marx y Engels, 2014). Es ahí, en esa práctica, que todos los misterios de la teoría que la llevan al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (ídem). Esa teoría nos permite iluminar el camino de la práctica y el *telos* de la transformación, porque resulta casi una obviedad que no podemos transformar lo que no conocemos.

Por eso, insisto que debemos comprender de manera crítica la coyuntura histórica de la cual no somos observadoras y observadores pasivas/os sino que actores protagonistas de la historia, como diría Freire (2001, 2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2006). En el caso de Chile en particular, que es el lugar histórico donde me sitúo para levantar este análisis y esta propuesta, en el año 2022, como resultado del proceso constituyente –indiscutiblemente democrático–, se espera consolidar un Estado social de derechos, y profundizar la democracia. Por esto, y en lo que viene, el Trabajo Social no puede seguir mirando el mundo con los mismos marcos conceptuales, ni su práctica puede prescindir de una consistencia y solidez teórica que permita de manera dialéctica orientar y sustentar su acción.

Por tanto, desde mi punto de vista, sostengo que esto debería significar, en nuestro campo disciplinario, una discusión más amplia respecto de la idea del proyecto ético y político que debemos construir de manera colectiva. Necesitamos saldar algunas cuentas con nuestra propia historia, y, asumiendo sin duda que no hay una sola forma de entender el Trabajo Social, debemos reorientar nuestros procesos de formación, desde otros locus, desde otras epistemes, en donde las miradas descolonizadora, anticapitalista y antipatriarcal

sean las bases que sostengan esta reorientación disciplinaria en el despertar de nuestro siglo XXI.

Un nuevo proyecto ético-político, será posible en la medida que se supere el sentido común tecnocrático, asistencialista y mesiánico, y se refuerce una formación teóricamente sólida, que, articulada dialécticamente con la práctica, sustente el quehacer profesional. Ni teoría por sí sola, ni práctica a espaldas de la teoría contribuyen a una verdadera conciencia y una práctica transformadora, que es en definitiva el sentido de la praxis. Si el Trabajo Social pretende consolidarse como una disciplina que sustenta su acción en la filosofía de la praxis, o considera que su quehacer es en sí mismo una praxis transformadora, debe bajar del pedestal en cual se ha puesto a la práctica. Así entonces, en el terreno de la cotidianidad, en el campo de las luchas sociales, culturales y políticas, teoría y práctica deben encontrarse para dialogar, y, articuladas, contribuyan a la transformación, a esa ansiada emancipación política y humana.

La posibilidad de construir de manera colectiva un nuevo proyecto ético-político, sin duda no se da ni en el vacío ni separado de otras dimensiones disciplinarias que es fundamental tener en consideración. Un proyecto ético-político, debe estar articulado de manera coherente con la dimensión teórico-metodológica, que es lo que luego se materializa en la acción profesional concreta, es decir su dimensión operativa. Además de tener siempre en consideración el contexto sociohistórico, si no se presenta tal articulación y coherencia, la idea de un proyecto ético-político, o incluso hablar de Trabajo Social crítico, solo queda como una retórica deshistorizada, vacía de contenido y con pocas posibilidades de plasmarse en la práctica concreta.

Síntesis y una propuesta

El contexto sociohistórico del Chile posdictadura da cuenta de tres momentos claramente contrapuestos, respecto a las condiciones que permiten la legitimidad del modelo neoliberal. Un primer momento

hace referencia al periodo de retorno a la democracia en 1990 y hasta el fin del gobierno de Ricardo Lagos Escobar en el año 2006, de consolidación de la hegemonía neoliberal. Un segundo momento, en el que comienza a manifestarse con mayor claridad la crisis de dicha hegemonía, se va a dar con mayor nitidez a partir del gobierno de Michelle Bachelet Jeria, especialmente con lo que fue la revolución pingüina. Y el tercer momento lo podemos identificar como crisis de legitimidad del neoliberalismo y las instituciones que lo sostienen, el cual va a estar marcado por la rebelión social-popular de octubre de 2019. Es a partir de este tercer momento que se abre un escenario nuevo, aún incierto pero que evidentemente hace referencia a una crisis en la cual las antiguas instituciones y las elites luchan por mantener sus cuotas de poder y privilegios, a la vez que el nuevo proyecto de sociedad aún no logra mostrarse con claridad. El proceso constituyente, las luchas y tensiones que emergen de ese espacio, así como la llegada al poder de Gabriel Boric Font, apenas son hechos que permiten dar cuenta de las contradicciones, más no de un nuevo modelo de sociedad o de la derrota de las élites que han estado en el poder desde la dictadura a la fecha. Los diferentes fenómenos que se desarrollan en el presente histórico dan cuenta de lo que Gramsci distingue como crisis, en donde lo viejo no muere y lo nuevo no acaba de nacer. De ahí las incertidumbres, y por cierto las contradicciones que se pueden evidenciar en este proceso en que las clases subalternas han cobrado mayor protagonismo.

Lo anterior nos permite pasar a una lectura claramente gramsciana respecto de los procesos históricos que se han llevado a cabo, principalmente en el contexto posdictadura. No hay duda de que el régimen dictatorial impuso a sangre y fuego el neoliberalismo como el nuevo modelo de sociedad. Más bien, como un proyecto de Estado neoliberal totalitario. Pero la consolidación de su hegemonía como Estado neoliberal totalitario será gracias al transformismo ideológico de los partidos de izquierda y centroizquierda, que conformarán el nuevo bloque histórico en una alianza tácita con el empresariado y la derecha política tributaria de la dictadura pinochetista.

Será entonces la llamada Concertación de Partidos por la Democracia la que –principalmente– consagrará la hegemonía neoliberal. En el lenguaje gramsciano, el proyecto ideológico neoliberal es obra de un grupo de intelectuales orgánicos chilenos, los llamados Chicago Boys, que lograron convencer a la Junta Militar encabezada por el dictador Augusto Pinochet, a inicios de la segunda mitad de la década del setenta del siglo pasado, de implementar dicho modelo. Por tanto, no es posible hablar de hegemonía, si no hay un grupo de intelectuales que le da el sustento filosófico al proyecto de sociedad que impulsa un determinado sector de la sociedad civil.

Analizar y comprender los diferentes fenómenos sociohistóricos y políticos nos permite identificar no solo las particularidades y las formas en que se expresan las condiciones contradictorias de la sociedad capitalista, sino cómo ella se manifiesta en la realidad latinoamericana. El arsenal teórico y conceptual de Antonio Gramsci nos permite distinguir una serie de elementos que configuran los procesos de construcción de hegemonías, los que en el caso de América Latina tienen sus especificidades respecto de aquello que describe el intelectual italiano. Cabe considerar, por cierto, que ello presenta ciertas dificultades, por un lado, dada la distancia histórica y contextual, y en segundo lugar, por la forma misma en que está escrita la obra de Gramsci, especialmente *los cuadernos*. Sin perjuicio de esto, no cabe duda de que los aportes del pensador sardo son de una contribución y actualidad indiscutibles, que permiten analizar y comprender las condiciones actuales, en que las clases disputan los diferentes campos de poder.

En el campo del Trabajo Social, nos parece de suma importancia contar con una sólida formación, partiendo de un profundo análisis histórico, de sus condiciones materiales y subjetivas. Los conceptos como hegemonía, bloque histórico y rol de los intelectuales permiten identificar las formas en que, las fuerzas y proyectos en disputas, despliegan sus estrategias en el campo de lucha política y cultural, y no solo en la estructura económica. Esto permite una mejor comprensión de las diversas manifestaciones que determinan la

cuestión social en el contexto de la sociedad capitalista, en la cual se despliegan variadas formas de intervención sociopolítica. Para ello, Antonio Gramsci ofrece a las distintas disciplinas, y en particular al Trabajo Social, las herramientas teóricas y conceptuales que hoy siguen teniendo vigencia para el análisis societal, lo cual, por cierto, requiere un relectura y contextualización histórica. Apoyándonos en Gramsci entendemos, en este sentido, que el/la trabajador/a social cumple un rol de intelectual orgánico/a, en la medida que en su práctica concreta interactúa en una relación dialéctica con los sujetos excluidos, y generalmente contribuyen a la reproducción –no siempre de manera consciente– de la visión de mundo de la ideología de la clase hegemónica. Y como antítesis a ello, tiene la posibilidad de apoyar y contribuir a las luchas contrahegemónicas de las clases excluidas (Vivero, 2013, 2014, 2020, 2022).

Por otro lado, en lo que se refiere a la construcción de un proyecto ético-político del Trabajo Social, esto comienza a tener una definición más clara, a partir de los debates y rupturas epistemológicas, teórico-metodológicas y políticas que se dieron a partir de mediados de la década del sesenta del siglo XX en lo que fue el proceso de reconceptualización. Sobre ello, cabe señalar que no se trata de un movimiento homogéneo, sino que, reconociendo la influencia de los marxismos en sus postulados, presenta un carácter heterodoxo, y muchas posturas diversas en torno a la idea de un proyecto ético-político (Alayón, 2005; Ruz, 2016). A más de medio siglo de aquel movimiento político intelectual, y teniendo de por medio las dictaduras cívico-militares en la mayoría de los países de América Latina, la imposición de un capitalismo ortodoxamente neoliberal, en una suerte de *Estado neoliberal totalitario*, hoy el Trabajo Social –con ciertos matices– carga con una importante herencia de la ideología impuesta por los intelectuales orgánicos de la dictadura cívico-militar, los Chicago Boys. El proyecto ideológico neoliberal, que finalmente se constituyó como hegemónico en gran parte de América Latina, tuvo a Chile como el centro neurálgico y el laboratorio de este experimento contrarrevolucionario. Por ello, y sin perjuicio de reconocer la

existencia de un sentido común fuertemente arraigado en los valores del neoliberalismo, no es menos cierto que este se encuentra en una crisis de legitimidad al igual que las instituciones que lo representan. Ergo, nos parece necesario que el Trabajo Social haga una profunda revisión y análisis crítico de los marcos ideológicos que nutren sus fundamentos y su funcionalidad en el campo de la acción cotidiana en los procesos de intervención en tanto disciplina-profesión.

La influencia de Antonio Gramsci en el pensamiento crítico latinoamericano es indiscutible, y será a partir de la década del sesenta del siglo pasado en la cual se da con mayor fuerza su incorporación a los debates y propuestas teóricas y políticas en América Latina (Aricó, 2005). En el caso de Paulo Freire, uno de los intelectuales más connotados de Nuestra América, explícitamente menciona la influencia de Gramsci, lo cual queda reflejado en su amplia obra. Sabemos muy bien que con Gramsci hay un giro epistemológico y político importante respecto de la lectura del marxismo, que supera la concepción puramente economicista y materialista. Aquí los elementos subjetivos y culturales serán importantes en el análisis y comprensión de la realidad histórica.

La obra de Freire da cuenta justamente de aquellos elementos que encontramos en Gramsci, como es por ejemplo la importancia de la educación, pues este espacio constituye un espacio significativo de la lucha por la hegemonía. Igualmente, la relación con las clases sociales subalternas o los oprimidos requiere un tipo de relación horizontal, que les reconozca como sujetos históricos y protagonistas de sus cambios, no como sujetos individuales, aislados, sino en tanto clase social. Articular los aportes del italiano con la producción intelectual de Freire, nos parece un apuesta epistemológica y política desde y para el Trabajo Social, por cuanto actualiza la vigencia de Antonio Gramsci, y a la vez, lo contextualiza a la realidad latinoamericana como una praxis histórica. Con Freire, el arsenal teórico y conceptual de Gramsci cobra además un sentido más práctico, que para el caso del Trabajo Social es fundamental, pues su praxis encarna esa doble dimensión, que es la articulación permanente y fundamental,

entre teoría y práctica. Igualmente importante, el reconocimiento que toda acción, por muy práctica que sea, no solo tiene un sustento teórico, sino que además es intrínsecamente una acción política, y esto en el Trabajo Social debe considerarse como su demiurgo.

La filosofía de la praxis, para Gramsci y Freire, no se puede entender como una simple articulación mecánica entre teoría y práctica. La filosofía de praxis no puede entenderse como tal, sino presenta una actitud polémica y crítica respecto del pensamiento existente, de la visión de mundo. Es decir, siempre será ante todo una actitud de crítica del “sentido común”, y como finalidad la superación de este. Algo importante de considerar para el Trabajo Social es que, “la identificación de la teoría y la práctica es un acto crítico, con el cual se demuestra que la práctica es racional y necesaria o que la teoría es realista y racional” (Gramsci, 2008, p. 55). Por lo tanto, no puede quedar simplemente en una declaración, requiere de una toma de conciencia y un posicionamiento político. Freire (1996) afirma que la práctica educativa no puede ser neutra, no comprometida o apolítica. Con la misma fuerza afirmamos que el Trabajo Social, tanto en su proceso de formación como en su campo de intervención, no es neutro, sino que profundamente político, y requiere de una profunda lectura del mundo y de su historicidad.

Advierte Freire que “la ideología dominante no solo opaca la realidad, sino que también nos vuelve miopes para no ver claramente esa realidad. Su poder es domesticador y nos deja ambiguos e indecisos cuando somos tocados y deformados por él” (2002c, p. 29). De ahí que la filosofía de la praxis exige problematizar nuestra propia acción, que muchas veces adornada con relatos retóricos y mesiánicos, se cae en la ilusión de estar realizando una acción emancipadora, cuando lo que se hace no es más que domesticación de las clases oprimidas de acuerdo los intereses de las élites. Por ello es que hay que tener siempre presente que, en la práctica asistencialista y mesiánica le quitamos al sujeto su autonomía, pierde su capacidad de decisión, “solo hay gestos que revelan pasividad y domesticación” (Freire, 2004, p. 51).

Nos parece necesario que los procesos de formación deben poner en una perspectiva de análisis crítico los fundamentos y funcionalidad del Trabajo Social, en el contexto sociohistórico de hegemonía del capitalismo monopolista y las crisis que están experimentando las sociedades capitalistas periféricas en el presente. Si el Trabajo Social pretende aportar a la transformación, no puede tener una formación meramente instrumental, no puede abstenerse de analizar, de problematizar el desarrollo histórico del capitalismo. La filosofía de la praxis nos invita, como disciplina, a no conformarnos solo con describir la realidad de esas diversas formas en las cuales la podemos relatar.

La filosofía de la praxis, como conciencia histórica, nos interpela en términos epistemológicos, éticos y políticos a nunca renunciar a la utopía de la emancipación humana. El proyecto ético-político del Trabajo Social debe apuntar a la construcción de un ethos en que esta disciplina no puede ser comprendida desde la funcionalidad acrítica, sino como una *ciencia indisciplinada*, no como una ciencia subalterna, sino como una ciencia que se constituye indisolublemente en su relación teoría/práctica para la transformación, es decir, una ciencia de la praxis.

Pensar en un proyecto ético-político del Trabajo Social, teniendo como sustento la filosofía de la praxis, requiere de un importante ejercicio y compromiso político-intelectual, de carácter colectivo. Se requiere una disposición del colectivo de Trabajo Social (académico, estudiantes y profesionales en ejercicio), para levantar una reflexión histórica-crítica sobre la disciplina, que decante en una reorientación teórica-política. En este sentido, es fundamental abrir el debate en el Trabajo Social, que entre otros desafíos implica develar las corrientes dominantes, que se han instalado en el campo disciplinario, muchas de ellas instaladas en el periodo de la dictadura y consolidadas en el ciclo posdictatorial. Esto se manifiesta en la imposición de una racionalidad instrumental, tecnocrática, deshistorizada y de una supuesta neutralidad política.

En relación con el planteamiento anterior, y a la luz de las nuevas luchas, las nuevas pragmáticas y formas de organización y movilización de las clases subalternas, me parece necesario que la vinculación académica/profesional con las clases subalternas debe darse desde otro locus epistémico y político. En tal sentido, mi propuesta es que se debe ir redefiniendo el proceso de formación, y entre esto, me atrevo a hacer un planteamiento en relación con los procesos de prácticas.

En las últimas cuatro décadas, las prácticas profesionales se han organizado en virtud de las relaciones que se generan desde la academia, con instituciones públicas y/o privadas. Y los objetivos de tales prácticas se definen principalmente en función de los intereses de tales instituciones las que, a su vez, operacionalizan las políticas públicas y sociales, reproduciendo por tanto los intereses del bloque histórico hegemónico. Desde ahí se mira, se vincula y se interviene a ese sujeto que vive la exclusión, la precariedad y las distintas expresiones de vulneraciones de derechos. Pero a pesar de una mirada crítica, la práctica sigue siendo determinada por los marcos ideológicos e instrumentales de la institución.

¿Cuál es nuestra propuesta entonces? Planteamos, como propuesta, que el primer acercamiento de las/os estudiantes de Trabajo Social deba darse en un contexto no institucionalizado, que les permita mirar la realidad desde abajo, desde los lentes de las clases oprimidas. Esto, a la vez, le permite a las/os estudiantes un reencuentro con su propia historicidad, con sus subjetividades. En esta propuesta, nos parece ilustrativo e inspirador lo que sostiene Paulo Freire (2002a), en cuento tener la humildad de escuchar al ser humano, sin importar su nivel intelectual. Y, por lo mismo, partir de una práctica desde abajo implica un acto de humildad, y a la vez de valoración de esos otros saberes y experiencias. En esta línea, nos apoyamos en un fragmento de Freire, que compartimos a continuación, en que nos invita a ese acto de humildad.

Escuchar con atención a quien nos busca, sin importar su nivel intelectual, es un deber humano y un gusto democrático nada elitista [...]. De hecho, no veo cómo es posible conciliar la adhesión al sueño democrático, la superación de los preconceptos, con la postura no humilde, arrogante, en que nos sentimos llenos de nosotros mismos. Cómo escuchar al otro, cómo dialogar, si solo me oigo a mí mismo, si solo me veo a mí mismo, si nadie que no sea yo mismo me mueve o me conmueve. Por otro lado, si siendo humilde no me minimizo ni acepto que me humillen, estoy siempre abierto a aprender y a enseñar. La humildad me ayuda a no dejarme encerrar jamás en el círculo de mi verdad. (2002c, p. 76)

En esta misma línea, agregar otro planteamiento de Freire, que se ilustra con claridad en el siguiente fragmento.

El mismo hecho de ser una sociedad marcadamente autoritaria, con fuerte tradición mandona, con inequívoca inexperiencia democrática, enraizada en nuestra historia, puede explicar nuestra ambigüedad frente a la libertad y la autoridad [...] precisamente porque aún no hemos sido capaces de resolver este problema en la práctica social, de tenerlo claro frente a nosotros, tendemos a confundir el uso correcto de la autoridad con el autoritarismo. (2002c, p. 108)

Esta referencia de Freire me permite comprender por qué tan rápidamente las/os estudiantes, una vez iniciado su proceso de práctica, comienzan a sucumbir a prácticas autoritarias, que luego se observan con mayor recurrencia en los espacios de actuación profesional. Un tipo de práctica que está arraigada en nuestra historia reciente, y que en el proceso académico igualmente se manifiesta, algunas veces de manera más explícita y otras de manera sutil.

En consecuencia, me parece interesante que este acto de humildad, tanto para académicos/as como para estudiantes, podría ser un ejercicio de iniciar la primera práctica a partir de una experiencia de (re-)insertarse en los espacios sociocomunitarios, las organizaciones sociales, los colectivos, el mundo rural, las comunidades indígenas, etc. Desde ahí, volver a mirar el mundo con los ojos de los

postergados, y con ellos, vincularse con las instituciones, y no al revés como ha sido el paradigma dominante hasta ahora. Es una mirada distinta, una forma de relacionarse y de actuar profesionalmente desde abajo, desde el cual la institucionalidad, la burocracia institucional, e incluso el rol que cumplen las/os trabajadoras/es sociales toman otros sentidos.

¿Qué objetivo debería tener esta práctica? Sin duda, cada institución formadora, y en virtud de su realidad histórica y material, podrá plantear aquellos objetivos que sean más coherentes con su propio proyecto ético-político y las relaciones que se generen con los actores sociopolíticos en tales espacios. Sin perjuicio de lo anterior, y de manera muy preliminar, nos parece que los objetivos deberían ir al menos tres direcciones: 1) que la primera experiencia de práctica permita abordar de manera conjunta con las personas y sus organizaciones la comprensión histórica-crítica de su realidad; 2) que la interacción de estudiantes con las/os pobladoras/es y campesinas/os se oriente a fomentar y fortalecer la organización y participación colectiva, en virtud de intereses y proyectos colectivos; 3) que la relación con los sectores populares y campesinos se oriente a generar de manera conjunta procesos de carácter socioeducativos concientizadores; y, 4) que este espacio permita articular en conjunto con las personas y sus organizaciones la búsqueda de soluciones y la vinculación con las instituciones públicas y privadas, que contribuya al mejoramiento de sus condiciones de vida en términos materiales y subjetivos.

En términos metodológicos, esta clase de prácticas está pensada desde la perspectiva de la educación popular y la animación socio-cultural. Por lo tanto, el proceso implica una valoración y reconocimiento a la cultura popular, al acervo de conocimientos que ellas y ellos encarnan. El actor principal debe ser el sujeto popular, y desde su experiencia, desde sus historia y prácticas de lucha, se generan los saberes, y por lo tanto las estrategias de gestión y vinculación con las estructuras institucionales. En definitiva, esta propuesta es una síntesis de aprendizajes, de las utopías de los años sesenta, de

las luchas contra las dictaduras de los años setenta y ochenta, y de las nuevas luchas anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales del siglo XXI.

Si hablamos de un proyecto ético y político del Trabajo Social, este debe materializarse en un proceso formativo que supere las lógicas intrínsecas del neoliberalismo. Por ello, entendemos que esa defensa férrea de que las/os estudiantes se deban insertar únicamente en instituciones tiene que ver con ese objetivo del éxito personal de generar relaciones, vínculos que luego de egresar de la universidad le signifique acceder rápidamente a un trabajo. Y por cierto, no está mal que las/os futuros profesionales tengan como objetivo tener un trabajo en lo que han estudiado, pero ese no puede ser el único sentido de sus prácticas. Más aún si se plantea que la acción profesional está orientada a la transformación.

Para transformar es necesario conocer, y que mejor que ese conocimiento se genere de los espacios y con los sujetos que viven cotidianamente las diversas expresiones de opresión. Es ahí donde la filosofía de la praxis cobra más sentido, no en la estructura burocrática de las instituciones que reproducen los intereses de las clases dominantes. Una práctica desde abajo, con los de abajo, permite avanzar en un nuevo proyecto ético y político del Trabajo Social, una praxis liberadora. Así, es posible avanzar en la reforma cultural y moral de la cual nos habla Gramsci, porque con ello se va superando el sentido común, las ideas que la filosofía hegemónica transformó en sentido común.

Bibliografía

Aguayo, C.; Cornejo, R. y López, T. (2018). *Luces y sombras del Trabajo Social chileno. Memorias desde finales de la década de 1950 al 2000. Identidad, ética, políticas sociales, formación universitaria y derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Espacio.

Alzueta Galar, I. (2019). Hegemonía y movimiento sociales: el Trabajo Social como intelectual orgánico y la intervención transformadora. *Revista Intervención*, 9(2), 61-76. <https://intervencion.uahurtado.cl/index.php/intervencion/article/view/82>

Aricó, J. (2005). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Boff, L. (1991). *Nueva evangelización: perspectivas de los pobres*. Santiago: Ed. Paulinas.

Boff, L. (1992). *Cómo celebrar el Quinto Centenario. Presencia del evangelio en quinientos años de América Latina*. Barcelona: Edita Cristianisme i Justícia.

Borón, A. (2000). *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Borón, A. (2002). *Imperio e Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO.

Borón, A. (2003). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Ciorino, R. (2021). *Trabajo Social alternativo 1973-1990. Memoria identitaria y ética de resistencia profesional*. Santiago: Ed. Demokratia.

Codina, V. (2007). Los pobres, la iglesia y la teología, pp. 53-60. En J. M. Vigil (Coord.), *Bajar de la cruz a los pobres. Cristología de la liberación*. <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>

Del Villar, M. S. (2018). *Las asistentes sociales de la Vicaría de la solidaridad. Una historia profesional (1973-1983)*. Santiago: Ed. Universidad Alberto Hurtado.

Dos Santos, T. (2010). Crisis estructural y crisis de coyuntura en el capitalismo contemporáneo, pp. 63-76. En J. Gambina (Coord.), *La crisis capitalista y sus alternativas. Una mirada desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

Durán, C. (2006). Transición y consolidación democrática. Aspectos generales, pp. 213-240. En G. Caetano (Comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

El Desconcierto (2022). Quién es Pedro Pool, el empresario que elogia a Kast y amenazó con fusilar constituyentes. <https://www.eldesconcierto.cl/nacional/2022/07/26/quien-es-pedro-pool-el-empresario-que-elogia-a-kast-y-amenazo-con-fusilar-constituyentes.html>

Freire, P. (1996) *Política y educación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (2001). *Pedagogía de la indignación. saberes necesarios para la práctica educativa*. Madrid: Morata.

Freire, P. (2002a). *Pedagogía de la esperanza*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (2002b). *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (2002c) *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (2004). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freire, P. (2006). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gambina, J. (Coord.) (2010). *La crisis capitalista y sus alternativas. Una mirada desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

Garretón, M. A. (2000) *Política y sociedad entre dos épocas*. Rosario: Homo Sapiens.

Garretón, M. A. (2004). *América Latina en el siglo XXI. Hacia una nueva matriz sociopolítica*. Santiago: LOM.

Gramsci, A. (1981a). *Cuadernos de la cárcel* (Tomo I). México: ERA.

Gramsci, A. (1981b). *Cuadernos de la cárcel* (Tomo II). México: ERA.

Gramsci, A. (1981c). *Cuadernos de la cárcel* (Tomo III). México: ERA.

Gramsci, A. (2005). *Cartas desde la cárcel*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gramsci, A. (2006). *Política y sociedad*. Santiago, Chile. Centro Gráfico Limitada.

Gramsci, A. (2008). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Aracena: Editorial Doble J.

Gramsci, A. (2015). *Antología*. México: Siglo XXI.

Gramsci, A. (2018). *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*. Barcelona: Gedisa.

Harvey, D. (2006). El “nuevo” imperialismo: Acumulación por desposesión, pp. 100-129. En L. Panitch y C. Leys (Eds.), *El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: CLACSO.

Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM.

Labastida Martín del Campo, J. (Coord.) (1985). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina (Seminario de Morelia)*. México: Siglo XXI/UNAM.

Labastida Martín del Campo, J. (Coord.) (1986). *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea (Seminario de Oaxaca)*. México: Siglo XXI.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. y Engels, F. (2001). *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: Bureau Editores.

Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Modonessi, M. (2008). Una lectura gramsciana del cambio de época. Crisis hegemónica y movimientos antagonistas en América Latina. *A Contracorriente*, 5(2), 115-140.

Modonessi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.

Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México/Santiago: ERA/LOM.

Mariátegui, J. C. (2014). *Escritos sobre educación y política*. Buenos Aires: Godot.

Mouffe, C. (1986). Clase obrera, hegemonía y socialismo, pp. 153-162. En J. Labastida Martín del Campo (Coord.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea (Seminario de Oaxaca)*. México: Siglo XXI.

Moulian, T. (2002). *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago: LOM.

Moulian, T. (2009). *Contradicciones del desarrollo político chileno 1920-1990*. Santiago: LOM/ARCIS.

O'Donnell, G. (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.

Portelli, H. (2003). *Gramsci y el bloque histórico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ruz, O. (2016). Reorientación y reconceptualización del Trabajo Social en Chile, pp. 95-118. En P. Vidal Molina, *Trabajo Social en Chile. Un siglo de trayectoria*. Santiago: Editorial RIL.

Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. El Salvador: Sal Terrae.

Seoane, J.; Taddei, E. y Algranati, C. (2006). Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina. En A. Borón y G. Lechini (Comps.), *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/politica/PIIICuno.pdf>

Simionatto, I. y Negri, F. (2017). Gramsci e a produção do conhecimento no Serviço Social brasileiro. *Revista Katálisis*, 20(1), 13-21. [DOI 10.1590/1414-49802017.00100002].

Vivero, L. (2013). El trabajador social y su función de intelectual orgánico. *Revista Regional de Trabajo Social*, 27(59).

Vivero, L. (2014). Una lectura gramsciana del pensamiento de Paulo Freire. *Cinta de Moebio*, (51), 127-136.

Vivero, L. (2020). Reflexiones en torno al pensamiento de Gramsci y Freire: Sus puntos de encuentro. *Revista Eleuthera*, 22(1), 192-211. [DOI 10.17151/eleu.2020.22.1.11].

Vivero, L. (2022). El reposicionamiento del sujeto histórico popular. Una interpelación al Trabajo Social, pp. 19-42. En L. Vivero Arriagada, *El Trabajo Social frente a las actuales crisis sociopolíticas. Debates para un nuevo proyecto disciplinario*. Santiago: Editorial RIL/Ed. Universidad Católica de Temuco.

Vivero, L. y Alzueta, I. (2022). Desafíos del trabajo social en el escenario constituyente. Un análisis desde los aportes de Gramsci. *Revista Eleuthera*, 24(2).

Vivero, L. y Chávez, W. (2022). La praxis en el trabajo social: Reflexiones ético-políticas y epistémicas en el contexto neoliberal. *Revista Rumbos TS*, 17(27). [ISSN 0719-7721].

Vivero, L. y Molina, W. (2021). Perspectivas teóricas y formación universitaria del Trabajo Social en Chile posdictadura. *Revista Trabajo Social*, 23(2), 239-264.

La filosofía de la praxis como “filosofía viviente”: fundamentos para el Trabajo Social¹

Ivete Simionatto

Introducción

Aunque la política sea el tema central desarrollado por Gramsci a lo largo de los *Cuadernos de la cárcel*, su reflexión filosófica no deja de ser menos importante. La relación entre “filosofía y política” es el eje al que el pensador italiano consagró especial atención en su búsqueda de refundar el marxismo y liberarlo de las vulgarizaciones positivistas y mecanicistas fuertemente difundidas en el debate italiano entre los siglos XIX y XX. La expresión “filosofía de la praxis”, como sabemos, no fue acuñada por Gramsci. Su origen se encuentra en Antonio Labriola, particularmente en su obra *Discorrendo di socialismo e di filosofia* de 1897, donde conceptúa la filosofía de la praxis como “la médula del materialismo histórico”. Ese término también es utilizado por Giovanni Gentile en su escrito *La filosofia di Marx* de

¹ Traducción: Malgorzata Zalewska.

1899, expresión de su visión idealista del materialismo histórico. Sin embargo, es precisamente a partir de la inspiración buscada en Labriola y, sobre todo, en las *Tesis sobre Feuerbach* y en el “Prefacio” a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, de Karl Marx, que Gramsci elabora su definición del marxismo traducido como filosofía de la praxis. Una filosofía “independiente y original”, la cual “aun siendo un momento de desarrollo histórico mundial”, expresa “la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en gestación, que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones sociales” (Gramsci, 1977, Q16, §9, pp. 1862-1863).

A lo largo de sus notas carcelarias, Gramsci utiliza inicialmente el concepto [“filosofía de la praxis”] atribuyéndole un doble significado: como denominación de filosofía en su amplio sentido y también como una nueva interpretación del marxismo. Sin embargo, las expresiones “materialismo histórico” y “marxismo” son remplazadas gradualmente por el término “filosofía de la praxis”. Al contrario de las interpretaciones iniciales que vinculaban ese cambio a la censura fascista, queda evidente que el marxista italiano utiliza el término en un sentido totalmente innovador, pues contiene “todos los elementos fundamentales para construir una concepción del mundo total e integral [...] para hacer viva una organización práctica integral de la sociedad” (Gramsci, 1977, Q11, §27, p. 1434).

Para Gramsci la filosofía de la praxis presupone el legado cultural de varias épocas históricas como el Renacimiento, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa, la filosofía alemana, el calvinismo, la economía clásica inglesa, la Revolución de 1917, el liberalismo laico y el historicismo. Es “la coronación de todo ese movimiento de reforma intelectual y moral [...] es una filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía” (Gramsci, 1977, Q16, §9, p. 1860). El desafío es crear “una nueva cultura integral, que tenga las características de masa de la Reforma Protestante y del Iluminismo francés y [...] la clasicidad de la cultura griega y del Renacimiento italiano”, una cultura donde la política y la filosofía mantengan su unidad dialéctica intrínseca (ibid., Q10, §11, p. 1233).

La filosofía de la praxis se presenta, por tanto, como una filosofía integral, marcando el inicio de una nueva etapa en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento, buscando superar tanto el idealismo como el materialismo tradicional, absorbiendo solamente sus elementos esenciales. El marxismo significa, de ese modo, un salto cualitativo en relación con otros conceptos filosóficos y, precisamente porque los supera, se reviste de originalidad, presentándose como una nueva manera de pensar lo real a fin de transformarlo. En palabras de Gramsci, “la filosofía de la praxis no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía; ella no solo es original en cuanto supera las filosofías precedentes, sino especialmente en cuanto abre un nuevo camino, es decir, renueva de cabo a rabo el modo de concebir la filosofía misma” (1977, Q11, §27, p. 1436).

En el pensamiento gramsciano la filosofía de la praxis se funda en la estrecha relación entre filosofía, historia y política. El marxismo, por tanto, es no tan solo un método a ser aplicado, sino una filosofía, una concepción de la realidad, una “metodología histórica” o, como afirma, inspirado Labriola, “una concepción del mundo”. El conocer y el actuar práctico, o sea, el momento metódico y el momento de la concepción del mundo se encuentran intrínsecamente relacionados. Es de esta forma que Gramsci (1977, Q7, §33, p. 882) entiende la dialéctica, pues Marx “inicia intelectualmente una época histórica que durará probablemente siglos, hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada. Solo entonces su concepción del mundo será superada”. La filosofía de la praxis se revela así de modo historicista, como una etapa transitoria del pensamiento filosófico” que encontrará su agotamiento cuando el desarrollo histórico marque el “paso del reino de la necesidad al reino de la libertad”, o sea, el de la emancipación humana (ibid., Q11, §62, p. 1489).

La renovación dialéctica promovida en este camino reflexivo denota que Gramsci realiza un movimiento de conservación/superación, un proceso de incorporación de las “nuevas determinaciones generadas por el desarrollo histórico social” (Coutinho, 1999, p. 85)

así como de combate a las incrustaciones positivistas y economicistas que dominaban el debate italiano, sobre todo las tesis derivadas de la Segunda Internacional. El amplio arco categorial construido por Gramsci en ese movimiento fue relevante no solo para desven- dar las nuevas determinaciones del capitalismo existentes en su época. Sus categorías como Estado, sociedad civil, hegemonía, clases subalternas, ideología, sentido común, partido político, entre otras, permeadas de “universalidad”, siguen siendo soportes imprescindibles para descifrar las profundas transformaciones de estos tiempos en que los fundamentos y presuposiciones positivistas y pragmatistas –soportes de la hegemonía neoliberal y del conservadurismo re- accionario– forjan un perfil del hombre y del mundo siempre más alienado, donde las ideas de la clase dominante redimensionan mo- lecularmente las formas de comprensión del mundo, capilarizándo- se en la vida social, invadiendo las relaciones cotidianas, familiares, afectivas y de trabajo, convirtiéndose en el “sentido común” neces- ario para la mantención del orden capitalista.

Las reflexiones sobre la construcción de un proyecto de sociedad distinto del capitalismo por el cual Gramsci ha luchado siguen toda- vía siendo muy actuales para pensar la crisis orgánica que estamos viviendo (económica y política), agravada por la pandemia, con con- secuencias inmensurables en la reconfiguración del Estado, de las políticas sociales y de las diversas prácticas profesionales. Ellas son de gran relevancia para el Trabajo Social, tanto en relación con el fortalecimiento del estatuto teórico de la profesión como para la ca- lificación de las acciones prácticas-interventivas a que es desafiado a construir en respuesta a las manifestaciones de la “cuestión social”. A partir de estas indicaciones preliminares, el presente capítulo tie- ne como objetivo retomar la formulación gramsciana original sobre la filosofía de la praxis como “metodología histórica”, su marxismo antieconomicista y antideterminista, el nexo orgánico entre estruc- tura y superestructura; la cuestión de la unidad entre teoría y prác- tica, entre el pensar y el hacer para la superación del sentido común;

la filosofía de la praxis como base teórica para fortalecer un proyecto ético-político del Trabajo Social volcado a la emancipación humana.

La filosofía de la praxis y las relaciones entre estructura y superestructura

Si la perspectiva de la totalidad constituye la característica central de la reflexión marxiana sobre lo social, ese mismo principio teórico-metodológico es el hilo conductor del pensamiento de Gramsci. Es bajo ese punto de vista que el pensador italiano analiza la sociedad, buscando desvendar su multiplicidad de significados, sus antagonismos y contradicciones. Las preocupaciones con la recuperación de una visión totalizante de la realidad social se manifiestan en el conjunto de la obra gramsciana, especialmente en la centralidad de la relación dialéctica entre economía y política o entre estructura y superestructura, objetividad y subjetividades. La elaboración teórica de Gramsci remite a la necesidad de “concebir la vida y las estructuras sociales” tanto en el plano “objetivo” como en el “subjetivo”, o sea, la “adopción consciente” de lo que Lukács denomina “punto de vista de la totalidad” o la articulación entre “causalidad y teleología”, entre “determinismo y libertad”, entre “momentos de estructura y momentos de acción” (Coutinho, 1994, p. 92). El paso desde la necesidad a la libertad, desde la estructura a la superestructura, “lejos de definir una teoría especulativa de la historia, determina el presente histórico como tarea, [...] como formación ético-política” y como proyecto revolucionario (Tosel, 1990, p. 81).

El marxismo, definido por Gramsci como filosofía de la praxis, comprende, por tanto, el nexo orgánico entre economía y política, entre filosofía, política y cultura. La unidad de tales esferas ocurre mediante el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia, o sea, entre la naturaleza y las fuerzas productivas, entre la “voluntad humana (superestructura) y estructura económica”, así como en la política ocurren las relaciones entre “el

Estado y la sociedad civil” (Gramsci, 1977, Q7, §19, p. 868). La relación del “hombre con la naturaleza por medio de la técnica” mantiene su superioridad, “exaltándola en el trabajo creador” (ibid., Q10, §41, p. 1295). Gramsci no se aparta de la tesis marxiana de que la génesis histórica de la sociedad, además de situarse en el acto laboral humano, en la praxis técnico-productiva, en la acción humana de transformación de la naturaleza (Martelli, 1990; Badaloni, 1990), también se sitúa en el modo como los hombres se organizan y participan para reproducir esas relaciones o para superarlas, reforzando el principio de la totalidad social, de la interacción entre sujeto y objeto, entre consciencia y praxis (Coutinho, 1994). En ese sentido, la esfera económica no se reduce a la producción de objetos y mercancías, sino que remite, primeramente, al modo como los hombres establecen sus relaciones sociales, transformándose a sí mismos y a la propia sociedad. La filosofía de la praxis se revela, de este modo, como “la síntesis dialéctica” entre la realidad objetiva del medio y la actividad subjetiva de los hombres organizados libremente, entre las condiciones materiales y la intervención humana, entre estructura económica e iniciativa política” (Semeraro, 2006, p. 34).

Para Gramsci la filosofía de la praxis no representa específicamente una “teoría de la historia” o de las leyes económicas. Por el contrario, la política, la historia, la economía, la cultura “se relacionan en unidad orgánica” (Gramsci, 1977, Q11, §33, p. 1448). Tanto las indicaciones de Marx, contenidas en el “Prefacio” de 1859, como las de Lukács en *Historia y consciencia de clase* respecto a que la realidad social se entiende mejor no a través del predominio de los factores económicos, sino más bien a través del principio de la totalidad, también se encuentran presentes en las críticas de Gramsci a las interpretaciones economicistas del marxismo, que florecían en el debate italiano en las primeras décadas del siglo XX. Echando mano del texto de Marx, Gramsci² revela su preocupación con el análisis de las

² En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que correspon-

condiciones objetivas y subjetivas, de las relaciones entre estructura y superestructura, de un determinado “evento histórico”:

La cuestión de la “objetividad” del conocimiento según la filosofía de la praxis puede ser elaborada a partir de la proposición (contenida en el Prefacio a la *Crítica de la economía política*) de que “los hombres se tornan conscientes (del conflicto entre las fuerzas materiales de producción) en el terreno ideológico” de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. (Gramsci, 1977, Q11, §64, p. 1492)

Se verifica aquí la ausencia de cualquier economicismo en el pensamiento de Marx, ya que esta consciencia “no se limita al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción”, pues “si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus objetivos en el terreno de las superestructuras, eso significa que entre estructura y superestructura existe un nexo necesario y vital” (Gramsci, 1977, Q10, §41, p. 1321). Si para Marx la infraestructura económica de la sociedad contiene la superestructura, esta misma presuposición remite al concepto gramsciano de “‘bloque histórico’, donde, precisamente, las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías son la forma” (Gramsci, 1977, Q7, §21, p. 869). Se puede, por tanto, afirmar que todas las prácticas sociales son mediadas “en grados diversos, por todo el tejido social, por el conjunto de las superestructuras” (ibid., Q12, §1, p. 1518). En el “Prefacio” de 1859, este es el hilo conductor de las reflexiones gramscianas a lo largo de toda su obra: el nexo dialéctico entre estructura y superestructura.

En la lucha contra las interpretaciones idealistas y economicistas del pensamiento de Marx, los embates de Gramsci tienen como principal blanco las ideas defendidas por Benedetto Croce y Nikolai Bukharin. Sus dardos se dirigen tanto contra las corrientes marcadas

den a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se construye la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia social (Gramsci, 1977, Q11, §29, p. 1439). Cf. Marx (1983, p. 24).

por un “exceso de economicismo”, donde “se sobreestiman las causas mecánicas” (Gramsci, 1977, Q13, §17, p. 1580) reveladas en el *Tratado de materialismo histórico: ensayo popular de sociología* de Bukharin, como contra las perspectivas idealistas, permeadas por un “exceso de ideologismo”, donde “se exalta el elemento voluntarista e individual”. Aquí, sus críticas se dirigen a la posición “teológico-especulativa” de Benedetto Croce, para quien la estructura, entendida como un “dios oculto”, termina por escindir la relación entre estructura y superestructura, objetividad y subjetividad. Contrariamente a esas posiciones, el concepto de estructura “debe ser entendido históricamente” como “el conjunto de relaciones sociales en las que se mueven y actúan los hombres, como un conjunto de condiciones objetivas” (Gramsci, 1977, Q10, §8, p. 1226).

En el Cuaderno 10, titulado *La filosofía di B. Croce*, Gramsci profundiza sus críticas a las elaboraciones del filósofo napolitano, especialmente a la concepción del marxismo basado en la dialéctica de los distintos, en la separación entre ética y política y en la identidad entre filosofía e historia. De ahí deriva el concepto de “historia ético-política” de Croce (1994), que reducía la historia a una visión especulativa y restringida a la “vida misma del Estado”, como un “canon empírico de investigación histórica” (Gramsci, 1977, Q10/I, §12, p. 1325), destituyendo la política de la historiografía. Gramsci (ibid., §13, pp. 1235-1236) retoma el concepto de “historia ético-política” de forma crítica, introduciendo precisamente la unidad entre historia y política, economía y política, cultural y política, lo que se revela en la perspectiva de totalidad y expresa en la teoría de la hegemonía.

Puede decirse que la filosofía de la praxis no solo no excluye la historia ético-política, sino que, por el contrario, su etapa más reciente de desarrollo consiste precisamente en reivindicar el momento de la hegemonía como esencial para su concepción del Estado y para “valorizar” el hecho cultural, la actividad cultural y la necesidad de

contar con un frente cultural junto con los frentes meramente económicos y políticos. (Gramsci, 1977, Q10, §7, p. 1224)³

En el Cuaderno 11, Gramsci se contrapone fuertemente a las tesis economicistas sobre las relaciones entre estructura y superestructura defendidas en el *Ensayo popular* de Bukharin. La interpretación del marxista soviético no pasaba de un “aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica formal a los métodos de las ciencias físicas y naturales”, una visión que transformaba al marxismo en una “sociología del materialismo metafísico” (Gramsci, 1977, Q11, §14, pp. 1402-1403). El objetivo de Bukharin era investigar “la ley de la causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad”. Gramsci (ibid., §62, p. 1488) cuestiona esta visión afirmando que “el marxismo no es una ciencia de las regularidades históricas”, sino el de las “contradicciones históricas” y la filosofía de la praxis tiene como propósito superar estas contradicciones a través de un proceso revolucionario.

La intensa batalla librada para liberar el pensamiento de Marx de las “incrustaciones” economicistas y positivistas lleva a Gramsci a profundizar en la cuestión de la función activa de las superestructuras. En su análisis de la estructura económica de la sociedad, expresiones como “grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción”, ‘modo de producción de la vida material’, ‘condiciones económicas de la producción’ y similares” –en la correcta interpretación de Gramsci (1977, Q11, §29, p. 1440)– son utilizadas por Marx como “expresiones que ciertamente afirman que el desarrollo económico está determinado por las condiciones materiales, pero jamás reducen estas condiciones a la mera ‘metamorfosis del instrumento técnico’”. Sobre eso Gramsci alerta:

³ La valorización de la cultura en el pensamiento de Gramsci se aleja claramente de las perspectivas posmodernas y de los estudios antropológicos, siendo definida como un elemento determinante en el análisis de lo social. Hay una clara diferencia, por tanto, entre la perspectiva analítica del culturalismo y de la posmodernidad, que se limitan a la defensa de la identidad y de los derechos particulares, y la visión revolucionaria de Gramsci.

[...] la filosofía de la praxis no estudia una máquina para conocer y establecer la estructura atómica de su material, las propiedades físico-mecánicas de sus componentes naturales [...], sino la estudia cómo momento de las fuerzas materiales de producción, como objeto de propiedad de determinadas fuerzas sociales, como expresión de una relación social que corresponde a un determinado período histórico” [...]. El conjunto de las fuerzas materiales de producción es, al mismo tiempo, una cristalización de toda la historia pasada y la base de la historia presente y futura. (1977, Q11, §30, p. 1443)

Así, la esfera económica no se reduce al “instrumento técnico”, sino que abarca el “conjunto de las relaciones sociales”, ya que el trabajo y la técnica se configuran como las principales formas de relación no solo del hombre con la naturaleza, sino también del hombre con otros hombres. Relaciones sociales que se organizan y complejizan en el nexo orgánico entre la infraestructura económica y las superestructuras políticas, jurídicas y culturales. Precisamente aquí se sitúa la teoría de la hegemonía, que implica, además de la transformación política, la transformación económica y social. La hegemonía es precisamente el momento en que Estado y economía, estructura y superestructura, teoría y práctica se relacionan dialécticamente (Martelli, 1990). No es cierto, por tanto, que “la filosofía de la praxis ‘destaca’ la estructura de las superestructuras; por el contrario, concibe su desarrollo como íntimamente relacionado y necesariamente interrelacionado y recíproco” (Gramsci, 1977, Q10, §41, p. 1300).

El análisis de las relaciones entre estructura y superestructura constituye para Gramsci el “problema crucial del materialismo histórico”. Para él la esfera de la superestructura no puede reducirse a una concepción subjetivista, “propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, ya que de ella y como su superación ha nacido el materialismo histórico”, el cual en la “teoría de las superestructuras” expresa “en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa” (Gramsci, 1977, Q11, §17, p. 1413). De ese modo,

[...] luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, solo puede encontrar su realización y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es más que una novela filosófica. (Gramsci, 1977, Q11, §17, p. 1415)

Lejos de visiones especulativas y psicologistas, la subjetividad se revela aquí como un acto histórico, como “subjetividad histórica de un grupo social’, como un hecho real, [...] como forma de un contenido social concreto y el modo de conducir al conjunto de la sociedad a forjarse una unidad moral” (Gramsci, 1977, Q10, §8, p. 1226). Por tanto, se observa en el pensamiento gramsciano un esfuerzo significativo en la recuperación del papel activo de la subjetividad y su relación dialéctica con el proceso histórico-social, perspectiva opuesta tanto a la “intersubjetividad” habermasiana como al “subjetivismo” neoliberal.

Al criticar fuertemente las concepciones economicistas del marxismo que entienden las superestructuras como “simples y débiles ‘apariencias’”, y contra toda concepción psicologista e ilusoria, Gramsci asevera:

La afirmación de que la “apariencia” de las superestructuras no es un hecho filosófico de conocimiento, sino un acto práctico, de polémica política, deriva del hecho de que no es postulada como “universal”, sino como algo que concierne solo a determinadas superestructuras” [...] en el juicio sobre la “apariencia” de las superestructuras hay un hecho del mismo género: un “desengaño”, un pseudopesimismo, etc., que desaparece tan pronto se ha ‘conquistado’ el Estado y las superestructuras pasan a ser las del propio mundo intelectual y moral. (1977, Q11, §50, pp. 1475-1476)

Frente a estas tendencias que reducían la filosofía de la praxis a una “escolástica elemental”, centrada en la clasificación abstracta y formal, Gramsci (1977, Q11, §22, p. 1425) defiende la “función y el sentido de la dialéctica”, que “solo pueden ser concebidos en toda

su fundamentalidad si la propia filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original”, que da inicio a “una nueva etapa en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento, en cuanto supera [...] tanto el idealismo como el materialismo tradicionales, expresiones de las viejas sociedades” (ibid., Q11, §22, p. 1425).

Posicionándose radicalmente en contra del positivismo y el pensamiento conservador, Gramsci afirma que la “actividad crítica”, inherente a la filosofía de la praxis, es la “única posible”, fundamentalmente porque busca plantear y resolver de forma crítica todos “los problemas que se presentan como expresiones del desarrollo histórico” y no “como un formulario mecánico que da la impresión de meter toda la historia en el bolsillo” (Gramsci, 1977, Q10, §25, p. 1428). Como desarrollo del hegelianismo “es una filosofía liberada (o que busca liberarse) de cualquier elemento ideológico unilateral y fanático”, representando la toma de “plena conciencia de las contradicciones”. En este proceso, “el propio filósofo –entendido individualmente o como grupo social global– no solo entiende las contradicciones, sino que se sitúa a sí mismo como elemento de contradicción y eleva este elemento al principio del conocimiento y, por consiguiente, de la acción” (ibid., Q11, §62, p. 1487). Esta es, a los ojos del marxista sardo, una batalla entre diferentes “maneras de ver la realidad”, de disputas sobre visiones del mundo; en esta pugna, “la filosofía de la praxis pretende justificar la historicidad de las filosofías no a través de principios generales, sino a través de la historia concreta”, de la historicidad dialéctica (ibid., Q10, §41, p. 1299).

Los “hechos de la superestructura”, sin embargo, “no deben ser abandonados a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica”. La superestructura no se reduce a un “acto mental” o al “reino de las ideas autogeneradas”, sino que también abarca el ámbito de las estructuras materiales. Al afirmar el plano de las ideas, el pensamiento gramsciano no puede reducirse a “una exaltación idealista de las restricciones materiales históricamente dadas” (Gramsci, 1977, Q13, §11, p. 1571). Por el contrario, Gramsci jamás dejó de identificar los antagonismos estructurales del

modo de producción capitalista, así como sus parámetros de dominación y explotación en el contexto del orden económico burgués. En su obra no hay rechazo a la economía ni a la esfera estructural, sino un diagnóstico de las nuevas determinaciones del capitalismo, de los problemas en juego y de la búsqueda de soluciones para hacerles frente. Desde esta posición, no se puede atribuir una interpretación reduccionista e idealista al pensador italiano, según señala Norberto Bobbio (1976). Gramsci no es el “teórico de las superestructuras”, lo que puede comprobarse en varios pasajes de los *Cuadernos*.

La formulación del movimiento librecambista se basa en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil de identificar, esto es, se basa en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que siendo una distinción metodológica es transformada y presentada como siendo una distinción orgánica. Así, se afirma que la actividad económica pertenece a la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su regulación. Pero, dado que la sociedad civil y el Estado se identifican en la realidad de los hechos, debe establecerse que el liberalismo es también una “reglamentación” de carácter estatal, introducida y mantenida a través de la vía legislativa coercitiva: es un acto de voluntad consciente de los propios fines y no la expresión espontánea, automática, del hecho económico. (Gramsci, 1977, Q13, §18, pp. 1589-1590)

La sociedad civil aparece aquí también como el lugar de los intereses materiales y económicos, de la propiedad privada o del “mundo de los negocios” (Bianchi, 2008) como se puede observar en el capitalismo contemporáneo. Asimismo, en el Cuaderno 13, al hablar de reforma intelectual y moral (una forma de la revolución en Occidente), Gramsci indaga: “¿Puede haber una reforma intelectual y moral, es decir, una elevación civil de las clases más bajas de la sociedad, sin una reforma económica previa y un cambio en la posición social y en el mundo económico?” (1977, Q13, §1, p. 1561). En vista de esto, “una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar vinculada a un programa de reforma económica”, o, “más precisamente, el

programa de reforma económica es exactamente el modo concreto a través del cual se presenta toda reforma intelectual y moral”, o sea, “no puede existir igualdad política completa y perfecta sin igualdad económica” (ibid., Q6, §12 p. 693).

En otro pasaje, Gramsci propone una metodología para el análisis de la coyuntura, indicando muy explícitamente que la esfera de la política, o sea, el análisis de las relaciones de poder implica siempre partir “de las bases económicas sobre las que se desarrolla la acción política”, es decir, de las relaciones sociales de producción (Coutinho, 1994, p. 111). Al abordar los “diversos momentos o grados” en la “relación de fuerza”, el pensador italiano señala que el primer nivel comprende el análisis de la “relación de fuerzas sociales estrictamente ligadas a la estructura objetiva, independiente de la voluntad de los hombres”, que puede medirse con “los sistemas de las ciencias exactas o físicas” (Gramsci, 1977, Q13, §17, p. 1583). El conocimiento de las estructuras económicas y “el desarrollo de las fuerzas materiales de producción [...]” permiten “estudiar si existen en la sociedad las condiciones necesarias y suficientes para su transformación” (ibid., p. 1583). En un segundo momento, denominado “relación de las fuerzas políticas”, Gramsci (ibid., pp. 1583-1584) destaca tres momentos de la conciencia política colectiva e ideológica de las fuerzas sociales: el primero es el económico-corporativo cuyas relaciones ponen en evidencia “la unidad homogénea del grupo profesional y el deber de organizarla, pero todavía no es unidad del grupo social más amplio”; el segundo momento “es aquel en que se adquiere la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía en el terreno meramente económico”. En este momento ya se plantea la cuestión del Estado, pero solo en el sentido de lograr una igualdad político-jurídica con los grupos dominantes; se reivindica el derecho a participar en la administración y en la legislación y tal vez poder modificarlas, reformarlas, pero dentro de los marcos fundamentales existentes. Un tercer momento es la fase más estrictamente política, o la fase de la hegemonía propiamente dicha, “en la cual se llega a la conciencia de que los intereses corporativos

propios, en su desarrollo actual y futuro, superan el círculo corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en intereses de otros grupos subordinados”. Aquí se pone en evidencia el modo de organización de las clases y grupos sociales, su grado de consciencia y las posibilidades concretas de forjar, “además de la unicidad de los fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral” (ibid., p. 1584). El “paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político se expresa en la “catarsis” que sintetiza “la elaboración superior de la estructura en superestructura en la consciencia de los hombres” y también en “el paso del ‘objetivo a lo subjetivo’ y de la ‘necesidad a la libertad” (ibid., Q10, §6, p. 1244).

Aquí, “la teoría de las superestructuras se traduce en la concepción subjetiva de la realidad en términos de historicismo realista” (Gramsci, 1977, Q10, §6, p. 1244) y la filosofía de la praxis “es el historicismo absoluto,⁴ la mundialización y terrenidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia” (ibid., Q11, §27, p. 1437). Contra las expresiones del “espíritu”, el historicismo gramsciano –desvinculado de cualquier residuo de transcendencia– busca afirmar la inmanencia del marxismo, poniendo énfasis en la historicidad de los fenómenos sociales y en la expresión de las luchas y conflictos sociales (Bianchi, 2008). En otras palabras, hablar de historicismo significa para Gramsci profundizar el sentido de la historicidad y de la totalidad. Presupone entenderlo como unidad dialéctica entre filosofía, historia, política y economía, teoría y práctica, objetividad y subjetividad, acción y pensamiento.

El análisis de las esferas política y económica es, por tanto, remitida a la totalidad sociohistórica, pues la innovación fundamental de la filosofía de la praxis “introducida en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que no existe una ‘naturaleza humana’ abstracta, fija e inmutable [...], sino que la naturaleza humana es

⁴ Aunque el término fue utilizado por Benedetto Croce, Gramsci se distancia de la visión idealista del filósofo napolitano, sin desplazarlo de la dimensión teórica del

el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas” (Gramsci, 1977, Q13, §20, p. 1599).

Es importante resaltar, además, que la “filigrana” de las páginas de los *Cuadernos* es la comprensión de la filosofía de la praxis como acción revolucionaria. Refiriéndose a las *Tesis sobre Feuerbach* –“los filósofos interpretaron el mundo, se trata ahora de transformarlo”– Gramsci afirma que la filosofía de la praxis “debe transformarse en política para volverse verdadera, para seguir siendo filosofía; que la ‘tranquila teoría’ debe ser ‘realizada prácticamente’, debe hacerse ‘realidad efectiva’”, o sea, mantener la “unidad entre teoría y práctica” (Gramsci, 1977, Q11, §49, p. 1472). Asimismo, la preocupación está orientada no solo a una investigación cognoscitiva del real, sino también a la tarea de elaborar una línea de acción política que modifique las relaciones de fuerza, reabra la confrontación hegemónica, provocando un proceso revolucionario (Liguori, 2007, p. 107). El objetivo prioritario es el de develamiento de las nuevas determinaciones de la hegemonía burguesa dentro de los marcos del capitalismo monopolista y sus expresiones en la esfera de las superestructuras, entendiéndolas en su nexa orgánico con la infraestructura económica.

Filosofía de la praxis: la unidad entre teoría y práctica

En el Cuaderno 11, Gramsci (1977, Q11, §12, p. 1375) presenta una compleja red conceptual para definir lo que entiende por filosofía e ideología. Contrariamente a las interpretaciones actuales de que la filosofía es cosa de “científicos especializados o filósofos profesionales y sistemáticos”, para Gramsci “todos los hombres son ‘filósofos’”, dado que tienen una determinada visión del mundo que está contenida en el mismo lenguaje, en el sentido común, en la religión, en el folklore. Por lo tanto, no existe una filosofía en general: hay diferentes filosofías o concepciones del mundo y siempre se elige entre ellas. La

marxismo.

concepción real del mundo no es solo la que lógicamente se afirma como hecho intelectual, sino también la que resulta de la actividad de los hombres, que está implícita en su funcionamiento, y este, a su vez, implica –aunque sea inconscientemente– una opción política (Coutinho, 1999). Es por ello “que la filosofía no puede separarse de la política; por el contrario, puede demostrarse que la elección y la crítica de una concepción del mundo son también hechos políticos” (Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1379).

Partiendo de la religión al sentido común y del sentido común al más alto nivel en un movimiento ascendente, Gramsci conceptualiza la filosofía de la praxis como una visión superior del mundo, una innovación fundamental “en la ciencia de la política y de la historia”, una “metodología histórica” para pensar “la realidad viva” y poder transformarla. El objetivo es buscar su socialización junto a las clases subalternas, dotándolas de la capacidad teórica para comprender, explicar y criticar el punto de vista de la clase dominante y emerger como una nueva fuerza hegemónica. Una filosofía orientada “a la superación de la forma de pensar precedente” y, “sobre todo, como crítica al ‘sentido común’ [...] no para introducir *ex novo* [...] sino para innovar y tornar ‘crítica’ una actividad ya existente”, elaborando junto con las masas “una concepción de vida superior” (Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1383).

Si, por un lado, el sentido común representa un “conglomerado” de concepciones fragmentarias y disgregadas, producto de concepciones filosóficas y “condiciones de vida pasadas conservadoras e irracionales [...]”, por otro, se presenta no como un pensamiento “rígido” e “inmóvil”, sino que abierto a continuas transformaciones y enriquecimientos. El sentido común puede entenderse, por tanto, como una filosofía, pues, aunque incipiente y fragmentaria, opina sobre el mundo, formula juicios de valor, los cuales, en su conjunto, presentan una cierta organización intelectual y moral de la experiencia individual y colectiva. Si para Gramsci (1977, Q10, §17, p. 1248) “todos son filósofos”, esto indica que en la acción

práctica de los hombres “está implícitamente contenida una concepción del mundo, una filosofía”.

La preocupación de Gramsci por partir desde la filosofía primitiva del sentido común se debe a la búsqueda de la superación histórica entre teoría y práctica, entre actividad intelectual y manual, entre pensar y hacer. Sin embargo, hacer de la teoría la base de una determinada práctica, “elevándola a la máxima potencia” también requiere “organizar el elemento práctico, indispensable para que esta teoría sea puesta en acción” (Gramsci, 1977, Q15, §22, p. 1780). Así, la teoría permite “acelerar el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos, es decir, elevándola a su máxima potencia”. La relación teoría-práctica “es un acto crítico, a través del cual se demuestra que la práctica es racional y necesaria o que la teoría es realista y racional” (ibid., p. 1780). En resumen, la teoría “debe hacerse realidad efectiva” (ibid., Q11, §49, p. 1472), permitiendo a los hombres “criticar su propia concepción del mundo”, haciéndola “unitaria y coherente” y elevándola “hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más evolucionado” [...]. Cuando nuestra “concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y desagregada, pertenecemos simultáneamente a una multiplicidad de hombres masa” u “hombres colectivos” (ibid., Q11, §12, p. 1376).

El sentido común y la filosofía son aspectos constitutivos de un mismo fenómeno y representan la conexión ideológica con el mundo. Como expresión ideológica remite a un sistema de creencias y valores que, tomados por separado, no son más que una visión fragmentada de lo real, sin coherencia alguna. Sin embargo, son fuerzas constitutivas de las relaciones de poder, y su crítica representa un momento fundamental para agregar la “voluntad colectiva”, superar el viejo orden y construir uno nuevo. Para Gramsci, si bien la historia de las clases subalternas suele manifestarse normalmente de manera “disgregada y episódica”, traspasada por el sentido común, este es el punto de partida para hacerla coherente y unificada.

Siguiendo la reflexión marxiana sobre la “solidez de las creencias populares”, Gramsci defiende la necesidad de nuevas creencias, es decir, de “un nuevo sentido común y, por tanto, de una nueva cultura” y de “una nueva filosofía, que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales” (1977, Q11, §13, p. 1400). Tales creencias pueden transformarse en “nuevo sentido común” (elementos de lo viejo y lo nuevo), en la medida en que las clases subalternas se afirmen como colectividades y sean capaces de reelaborar su visión del mundo desde una cultura forjada en la “disciplina interior”, y no impuesta externa y mecánicamente. Veamos la pregunta que se plantea Gramsci:

¿Es preferible “pensar” sin tener consciencia crítica de ello, de modo desagregado y ocasional, es decir, “participar” en una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, o bien elaborar su propia concepción del mundo, de modo consciente y crítico y, por lo tanto, en conexión con este trabajo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser su propio guía y no más aceptar, pasiva y servilmente, que desde el exterior moldeen nuestra personalidad? (1977, Q11, §12, pp. 1375-1376)

Al recuperar el papel activo del sujeto en la historia, Gramsci indica que “el hombre no se define como individuo psicológica y especulativamente”, sino “como un conjunto de relaciones sociales [...], de sus condiciones de vida [...] como bloque histórico” traspasado por elementos “subjetivos e individuales”, así como por “elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo está en relación activa” (1977, Q10, §48, p. 1337). Pero reconocer “la existencia de condiciones objetivas, o de posibilidad, o de libertad, todavía no es suficiente: es necesario ‘conocerlas’ y saber usarlas”. Querer usarlas. Tomar este camino implica para Gramsci: 1) dar “una dirección determinada y concreta (“racional”) al propio impulso vital o voluntad”; 2) identificar “los medios que hacen que esa voluntad sea concreta y determinada, y no arbitraria”; 3) contribuir “a modificar el conjunto

de condiciones concretas que realizan esa voluntad, en la medida de sus propias fuerzas y de la manera más fructífera” (ibid., p. 1338). La elevación filosófico-cultural del hombre activo de masa nace

desde el momento en que un grupo subalterno deviene verdaderamente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado y, por lo tanto, también nace concretamente la necesidad de construir un nuevo orden intelectual y moral, es decir, un nuevo tipo de sociedad y, en consecuencia, la necesidad de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas. (Gramsci, 1977, Q11, §70, pp. 1508-1509)

Solo a través de un gran esfuerzo de reflexión, de “disciplina intelectual”, los individuos podrán “expresar una identidad de pensamiento y de praxis en un sentido fuerte”, que se hace efectiva cuando elaboran, primero individualmente y luego colectivamente, su propia concepción del mundo (Badaloni, 1990, p. 10). Pero esto no sucede espontáneamente, ya que una “masa humana” no se distingue ni se vuelve independiente “para sí misma” sin “organizarse (en sentido lato)”, pues [...] “no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, o sea, sin el aspecto teórico del nexo teoría-práctica” (Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1386).

Para Gramsci, “la relación entre la filosofía “superior” y el sentido común está asegurada por la “política” (1977, Q11 §12, p. 1383). Es a partir del contacto entre intelectuales y los simples, entre “filosofía y sentido común”, que se hace posible la elaboración de una nueva concepción del mundo. O sea,

se trata de elaborar una filosofía que –teniendo ya una difusión o posibilidad de difusión por estar vinculada a la vida práctica e implícita en ella– se torne un sentido común renovado con la coherencia y el vigor de las filosofías individuales. Y esto no puede suceder si no se siente permanentemente la exigencia del contacto cultural con los simples. (Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1383)

Cambiar el panorama ideológico de una época y forjar la elaboración de una concepción crítica y consciente del mundo requiere “el aporte creativo de los grupos superiores” en la discusión y en el “desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de las clases intelectualmente subordinadas” (Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1393), con base en una nueva filosofía independiente y original, o sea, la filosofía de la praxis. Para Gramsci el “punto de partida debe siempre ser el sentido común, que es espontáneamente la filosofía de las multitudes, las cuales tratan de volverse ideológicamente homogéneas”, pues cuando “un elemento de la masa supera críticamente el sentido común, acepta, por ese mismo hecho, una nueva filosofía” (pp. 1397-1398).

En Gramsci, el sentido común no solo permea la visión de mundo de las clases populares, sino que, como “ambiente cultural”, como “cultura política”, está presente en los demás grupos y estratos de clase. Entendido como lenguaje o como ideología, “puede identificarse en diferentes niveles socioculturales, perdiendo el sentido de simple ‘mentalidad popular’. Cada estrato social tiene su “sentido común” y su “buen sentido”, que son, en esencia, la concepción más difundida de la vida y del hombre. Siempre estamos inmersos en alguna forma de sentido común, que constantemente contribuimos a modificar (Frosini, 2003, p. 173). El sentido común de las clases dominantes, sin embargo, actúa como fuerza ideológica, desmovilizadora de las iniciativas críticas que surgen de las clases subalternas.

Comprender el sentido común en su relación con la ideología implica también dos posibilidades analíticas: 1) la existencia de diversas expresiones del sentido común se manifiesta de forma espontánea, directa, controlada o inducida y, por tanto, en permanente transformación y redefinición; y, 2) si el sentido común se presenta como un elemento unificador de un grupo social, consecuentemente, las formas en que se produce esta unificación son diversas, pudiendo oscilar entre dos polos opuestos: la completa desagregación o la completa unidad. El primer polo es históricamente cercano a las clases subalternas, caracterizadas por un sentido común y un lenguaje formados de manera desordenada, espontáneamente, privados de una

actividad periódica de revisión capaz de valorar los elementos actuales separándolos de aquellos arcaicos, provenientes de tiempos pasados (Frosini, 2003). Aquí, el sentido común se vincula con el concepto de conformismo, representando la recepción pasiva de las ideas y formas de pensar del grupo dominante.

Esto no significa que las clases subalternas sean pasivas y que sus prácticas deban ser negadas. Gramsci apunta, sin embargo, al contraste entre el pensar y el operar, propio de las clases subalternas, o sea, la existencia simultánea de dos concepciones del mundo, expresión de contradicciones histórico-sociales más profundas, provenientes de las más variadas herencias del pasado. La reflexión gramsciana sugiere que una clase social, aun teniendo una concepción embrionaria y desarticulada del mundo, toma prestada de otro grupo social –por razones de sumisión y subordinación intelectual– una concepción que le es ajena, siguiéndola no tanto porque crea en ella, sino porque su conducta no es independiente y autónoma (Gramsci, 1977, Q11). Por ello, “el hombre activo de masa actúa prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su actuar”. Moviliza, sin embargo, “un conocimiento del mundo en la medida en que lo transforma”, aunque “su conciencia teórica esté históricamente en contradicción con su actuar”, consecuencia de lo que “heredó del pasado y acogió sin crítica” (ibid., §12, p. 1385), o sea, “se afirma una teoría que no tiene correspondencia en la práctica”. Cuando “los estímulos para la acción son muy contrastantes” conducen a la “inmovilidad”, a la “inquietud, es decir, al descontento, a la insatisfacción” (ibid., Q14, §58, p. 1717).

Cambiar esta realidad y buscar la completa unidad significa librar una amplia batalla, que requiere, ante todo, “una comprensión crítica de sí mismo”; ese cambio se obtiene “a través de una lucha de ‘hegemonías’ políticas, de direcciones contrapuestas, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, llegando finalmente a una elaboración superior de la concepción misma de lo real”, manteniendo la “unidad entre teoría y práctica” no como un dato mecánico, sino como un “devenir histórico” (Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1376).

Se trata de deconstruir el discurso racional burgués, que se aferra a la inmediatez y pragmatidad de los fenómenos sociales, y recrear las prácticas sociales para innovarlas, convertirlas en “concreto pensado” y vincularlas a una nueva concepción del mundo.

La transformación del sentido común en “buen sentido” se da a través de la filosofía de la praxis, que permite “superar la forma de pensar anterior”, tornando “crítica una actividad ya existente” en el seno de los “individuos singulares”. La filosofía de la praxis no tiene como objetivo “mantener a los ‘simples’ en su filosofía primitiva del sentido común, sino que, por el contrario, pretende conducirlos a una concepción de vida superior”, buscando “forjar un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa y no solo de pequeños grupos intelectuales” (Gramsci, 1977, Q11, §12, pp. 1384-1385). La filosofía de la praxis permite, por tanto, afirmarse como una concepción del mundo capaz de superar el sentido común existente y su carácter “inercial, pasivo y subalterno” (Liguori, 2007, p. 123). Y, al ocurrir de manera orgánica, “restituye al grupo social una imagen coherente de sí mismo”.

Gramsci entiende el sentido común de forma crítica, pues “su carácter fundamental es ser una concepción del mundo disgregada, incoherente, inconsecuente, en conformidad con el carácter de las multitudes de las cuales él es la filosofía” (Gramsci, 1977, Q8, §173, p. 1045). Esta forma de percibir el sentido común no significa que este deba ser anulado, sino problematizado y reconstruido a través de una concepción más coherente del mundo. Y esto no se da a través de una educación “verbal y libresca”, sino en el contexto de la lucha política (Simionatto, 1995), “íntimamente fusionada con un programa político y con una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales” (Gramsci, 1977, Q10, §41, p. 1295). Este es el camino para la construcción de la hegemonía, ya que “la hegemonía realizada [...] significa la crítica real de una filosofía, su real dialéctica” (ibid., Q7, §33, p. 882).

Los elementos “espontáneos” de las masas populares pueden ser educados, transformados, tornados conquista histórica, pues son

[...] “espontáneos” en el sentido de que no se deben a una actividad educadora sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente, sino que se formaron a través de la experiencia cotidiana iluminada por el “sentido común”, o sea, por la concepción tradicional popular del mundo, aquello que muy trivialmente se llama “instinto” y que en sí mismo es solo un logro histórico primitivo y elemental. (Gramsci, 1977, Q3, §48, pp. 330-331)

La superación de la subalternidad impregnada de sentido común se da cuando se parte desde “las contradicciones materiales de la vida práctica”, teniendo en cuenta “el nivel de conciencia de las masas que permite a las clases subalternas una nueva conciencia de sí mismas [...], una nueva subjetividad y, por tanto, un nuevo ‘espíritu de escisión’” (Liguori, 2007, p. 123), a partir de las “voluntades asociadas” (Gramsci, 1977). La negación de la subalternidad parte “necesariamente desde las condiciones reales existentes, de las contradicciones de lo real, de los fragmentos que componen la ideología subalterna”, y también de los “impulsos de rebeldía de los dominados” (Del Roio, 2007, p. 8), de las “experiencias colectivas surgidas de relaciones y procesos de dominación, conflicto y emancipación” (Modonessi, 2016, p. 47).

La clase dominante logra imponer su ideología, primero, porque tiene la posesión del Estado y de los principales instrumentos hegemónicos (escuela, organización religiosa, prensa, etc.) y, segundo, porque posee el poder económico que representa una gran fuerza dentro de la sociedad civil, que además de controlar la producción y distribución de los bienes económicos, organiza y distribuye las ideas (Vianna, 1991). En *La ideología alemana*, Marx y Engels escriben que “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época; en otras palabras, la clase que es la fuerza material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su fuerza espiritual dominante” (1986, p. 72). Por lo tanto, “la clase que tiene a su disposición los medios de producción material dispone, al mismo tiempo, de los medios de producción espiritual”, sometiendo a ella “a los que

carecen de los medios de producción espiritual”. En esa misma dirección, Gramsci, a través de una reflexión minuciosa, identifica cómo los modos de pensar se difunden por toda la sociedad, pasando a ser sentido común:

Un estudio de cómo se organiza realmente la estructura ideológica de una clase dominante, es decir, la organización material volcada a mantener, defender y desarrollar el ‘frente’ teórico o ideológico [...]. La prensa es la parte más dinámica de esta estructura ideológica, pero no la única: todo lo que influye o puede influir en la opinión pública, directa o indirectamente, forma parte de esta estructura. Incluye: bibliotecas, escuelas, círculos y clubes de diferentes tipos, hasta la arquitectura, el trazado y el nombre de las calles [...]. ¿Qué puede contraponer una clase innovadora a este formidable complejo de trincheras y fortificaciones de la clase dominante? El espíritu de escisión, es decir, la conquista progresiva de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a extenderse desde la clase protagonista a las clases potenciales aliadas: todo esto requiere un trabajo ideológico complejo. (Gramsci, 1977, Q3, §49, pp. 332-333)

Puede observarse, aquí, que la lucha por una nueva hegemonía no se reduce a la disputa entre “concepciones del mundo”, sino que “es también la lucha de los aparatos que funcionan como soportes materiales de estas ideologías, organizándolas y difundiendo las” (Bianchi, 2008, p. 179). Además, la “lucha por la hegemonía es una lucha de ideologías”, y “la lucha ideológica no es solo una ‘batalla de ideas’; estas ideas tienen una ‘estructura material’, se articulan en aparatos” (Liguori, 2007, p. 90).

La clase económicamente dominante, a través de este complejo de “trincheras”, ha saturado la sociedad, marcado su rumbo ético-político, postulándose “a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico” (Gramsci, 1977, Q8, §2, p. 937). El sentido común es explorado y utilizado para cristalizar la pasividad popular,

bloquear la autonomía histórica que podría resultar para las masas en su acceso a una visión del mundo crítica y consciente. Lo que importa en el proyecto de la burguesía es lograr que las masas no tengan la posibilidad de asimilar en profundidad una nueva concepción del mundo, aunque puedan acceder a ella solo para que el sentido común gane una coherencia formal y su inconsistencia real no sea revelada. Es, por tanto, en el terreno ideológico donde se producen y mantienen, en función de la división de la sociedad en clases antagónicas, las resistencias a los impulsos de unificación de la conciencia humana que podrían resultar en la ruptura de las condiciones de subalternidad.

¿De qué modo, entonces, esta perspectiva teórico-política puede ofrecer elementos para pensar las prácticas profesionales particulares, como por ejemplo el Trabajo Social?

Filosofía de la praxis y proyecto ético-político del Trabajo Social

Incluso considerando que la propuesta teórica y política desarrollada en la obra gramsciana tiene como horizonte la construcción de un nuevo orden social mediante un proceso revolucionario, es imperativo reconocer el amplio y significativo arco de mediaciones que ofrece para pensar las ciencias sociales particulares, sus proyectos profesionales y su aporte a la praxis social—resultado de la acción colectiva de los hombres. Entre los pensadores marxistas, Gramsci es, indiscutiblemente, el que más se centró en el análisis de temas que hoy se ven ampliamente incorporados al debate de las diversas áreas del conocimiento. Es desde este nivel que podemos recuperar su actualidad e identificar de qué modo sus instigadores conceptos y categorías pueden apoyar el campo del Trabajo Social. Si bien no es una ciencia, sino una práctica profesional y un área de conocimiento, el Trabajo Social encuentra en el legado categorial gramsciano mediaciones fundamentales para trabajar las realidades particulares en

las que se desenvuelve, superar la aparente neutralidad de las acciones práctico-interventivas y (re)construirlas a través de su vinculación con la totalidad de la vida social (Coutinho, 1994) a partir de un “tratamiento crítico-dialéctico”.

Situar al Trabajo Social en la totalidad de la praxis social sin perder de vista su condición de práctica profesional específica es, por tanto, una condición imprescindible para contextualizar la intervención, determinar las mediaciones que permiten aprehender el alcance de la actividad profesional, así como los límites que le son impuestos por la misma división social y técnica del trabajo. Tener claridad de esos límites permite comprender que la mayoría de las contradicciones no se resuelven dentro de las profesiones, sino más allá de ellas. Es importante reconocer, sin embargo, que la perspectiva revolucionaria de la emancipación humana, inherente a la filosofía de la praxis y a la “reforma intelectual y moral”, no encuentra resolución en el marco de la práctica inmediata. Tales aspiraciones solo son realizables en el nivel de la praxis social colectiva.

Comprender la profesión desde el punto de vista de la totalidad exige situar de qué modo los proyectos profesionales se articulan con los proyectos de sociedad. Según Netto, los proyectos profesionales

[...] presentan la autoimagen de una profesión, eligen los valores que la legitiman socialmente, delimitan y priorizan sus objetivos y funciones, formulan los requisitos (teóricos, prácticos e institucionales) para su ejercicio, prescriben normas para el comportamiento de los profesionales y establecen las bases de sus relaciones con los usuarios de sus servicios, con otras profesiones y con organizaciones e instituciones sociales privadas y públicas (incluido el Estado, el cual es responsable del reconocimiento jurídico de los estatutos profesionales). (1999, p. 95)

Como práctica profesional permeada por la segmentación de la división social del trabajo, propia de la sociedad capitalista, el Trabajo Social encuentra, en diálogo con el rico universo categorial presente en la obra gramsciana, los soportes teóricos y metodológicos

esenciales e imprescindibles para aprehender las particularidades de las acciones profesionales y referirlas a la totalidad de la vida social. Tratemos de precisar algunos puntos de esta interlocución.

Partimos del presupuesto que las profesiones y los diferentes espacios ocupacionales son inseparables de los proyectos de sociedad y de las fuerzas sociales y políticas, es decir, de los proyectos de clase y, por tanto, permeados por los condicionamientos histórico-sociales donde se insertan y actúan. Si la profesión es un producto histórico, su particularidad solo encuentra significado cuando situada en la dinámica social “de la cual es parte y expresión”. Sus fundamentos se vinculan a su “forma de pensar incorporados y contruidos a lo largo de su desarrollo [...]. Descifrar esta especialización del trabajo supone, en ese sentido, dilucidar los procesos sociales que generan su necesidad social, el significado de sus acciones en el campo de las relaciones de poder económico y político”, el choque “entre las clases sociales –y entre estas y el Estado–”, así como su participación en el debate teórico y cultural de su época” (Iamamoto, 2007, p. 26). Bajo esta perspectiva, el pensamiento de Gramsci aporta conceptos fundamentales a la profesión para la comprensión del movimiento general de la sociedad, de los proyectos de sociedad en disputa, de las expresiones del Estado y la sociedad civil y del rol y función de los intelectuales en la construcción de una nueva hegemonía –claves analíticas esenciales para desenrañar las diversas expresiones de la “cuestión social” y sus refracciones en la particularidad profesional.

Profundizar y mejorar el conocimiento de esta realidad “en sus dimensiones de universalidad, particularidad y singularidad” (ABESS/CEDEPSS, 1996) remiten a la exigencia de un “riguroso tratamiento teórico, histórico y metodológico de la realidad social y del Trabajo Social”, necesario para la “comprensión de los problemas y desafíos que enfrentan los profesionales en el universo de la producción y reproducción de la vida social”. Ello se impone como condición esencial en la lucha por la transformación social, a través de la “crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar”

(Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1393), así como de las “contradicciones materiales de la vida práctica”, de las condiciones objetivas, de las necesidades históricas (Liguori, 2007) y de las formas de resistencia forjadas en el cotidiano de las clases subalternas como posibilidad de enfrentamiento a la hegemonía capitalista contemporánea, lo que podrá darse a través de la filosofía de la praxis, o sea, del marxismo.

La comprensión del Trabajo Social como “una especialización del trabajo, parte de las relaciones sociales que fundan la sociedad del capital” (Iamamoto, 2009, p. 25). Su significado social solo puede ser develado en el ámbito del proceso de producción y reproducción de las relaciones sociales y, por tanto, remite al análisis de las condiciones objetivas y subjetivas, de la “vida material y espiritual”, involucrando tanto la satisfacción de los bienes materiales como el actuar del sujeto y sus luchas. Así, la práctica profesional se vincula orgánicamente “a las configuraciones estructurales y coyunturales de la ‘cuestión social’ y a las formas históricas de su enfrentamiento, las cuales son permeadas por la acción de los trabajadores, del capital y del Estado” (ABESS/CEDEPSS, 1996, p. 154).

Si las acciones profesionales del Trabajo Social se ubican “predominantemente en el terreno político e ideológico, con refracciones en las condiciones materiales de existencia de los sujetos” (Iamamoto, 2007, p. 418), es también en esta esfera que las clases subalternas tienen posibilidades de construir nuevas subjetividades y estrategias políticas volcadas tanto a la transformación de la esfera material como a la construcción de una hegemonía cultural y política, necesaria para el surgimiento de un nuevo proyecto de sociedad. En la esfera de la subjetividad, al aprehender los cambios introducidos por el capitalismo desarrollado, Gramsci analiza críticamente sus consecuencias, especialmente en los modos de pensar de las clases subalternas, cuya conducta se tornaba cada vez menos “independiente y autónoma” y más “sumisa y subordinada” a las élites conservadoras. Este eje de reflexión también ofrece elementos para analizar las intensas transformaciones socioeconómicas y políticas acaecidas en las últimas décadas en el ámbito de las relaciones entre capital y

trabajo, Estado y sociedad, cultura e ideología, expresiones del proyecto neoliberal y sus siempre más refinadas formas ideológicas de sumisión y subalternización. Las estrategias de dominio en el campo económico necesarias para la reestructuración del capital imponen, al mismo tiempo, la necesidad de socialización de nuevos valores y reglas de conducta para poder atender tanto la esfera de la producción como la de la reproducción social, involucrando las diversas dimensiones de la vida social. En este sentido, un conjunto de factores en los campos objetivo y subjetivo redefine la correlación de fuerzas entre las clases sociales y, en consecuencia, también redefine los proyectos sociopolíticos más amplios, ya que el control del capital no solo incide en la extracción de plusvalía, sino, fundamentalmente, en el consentimiento y adhesión de las clases a la nueva ideología (Simionatto, 2003).

Frente a ello, considerando que el trabajador social juega un papel importante en la difusión o (re)elaboración de una nueva concepción del mundo, su actuación práctica abarca una dimensión educativa y pedagógica, esencial para elaboraciones innovadoras y antagónicas a los viejos modos de pensar (Gramsci, 1977, Q11), que no han desaparecido, sino que se manifiestan y rearticulan bajo un nuevo ropaje. El profesional domina un universo de valores y fundamentos teóricos que moviliza en su actuar junto a las clases subalternas, pudiendo fijar distintas direcciones a partir del lenguaje o, en palabras de Gramsci, de la “traductibilidad”. Aunque el término se refiere al análisis de contextos históricos más amplios, Gramsci (1977, Q11, §47, p. 1468) también lo utiliza como expresión de “diversos lenguajes filosóficos y científicos”, como elemento que traduce diferentes concepciones del mundo. Si, para Gramsci, el político es un “hombre de acción”, esta se realiza casi exclusivamente a través del lenguaje: “interviene en las reuniones, hace mítines, escribe documentos y ensayos, emite directrices, además de leer, escuchar, hablar, etc.” (Schirru, 2010, p. 320). Ese mismo hilo analítico puede remitirse al profesional del Trabajo Social en la realización de su quehacer y en

el conjunto de elementos que necesita movilizar para concretar la acción.

La práctica profesional, si es reducida a mera identificación de demandas y atención focalizada, moviliza un soporte teórico muy elemental, cuyo análisis no va más allá del nivel de la apariencia, ocultando su real significado en el contexto antagonico de las relaciones sociales capitalistas. Para superar este abordaje parcial de la realidad es necesario que el trabajador social posea “un conjunto de conocimientos que extrapole la realidad inmediata y le permita aprehender la dinámica coyuntural y la correlación de fuerzas manifiestas u ocultas” (Guerra, 1995, p. 200). Se trata de comprender cómo las complejas determinaciones sociales de las nuevas condiciones históricas se materializan en demandas sociales específicas para el campo profesional, que no pueden ser captadas únicamente por el dominio de la “razón teórica”, desconectada de lo real, o, inversamente, de una realidad que se agota en su apariencia empírica. Lo que permite avanzar en la comprensión de las expresiones de la vida cotidiana es el análisis dialéctico de la realidad, buscando aprehenderla en sus múltiples determinaciones y sus complejas y contradictorias relaciones económicas, políticas, culturales e ideológicas.

Este campo de inmediatez cotidiana en que se mueven las acciones del Trabajo Social constituye, cuando reducido a simple apariencia, un foco abierto para el fortalecimiento del pragmatismo, voluntarismo, conservadurismo y alejamiento de paradigmas críticos totalizadores. El retorno del discurso de la cultura profesional donde “en la práctica, la teoría es diferente”, donde se sobredimensiona el saber hacer, se alinea con la “razón instrumental”, con el creciente proceso de burocratización de la vida social presente en la base del proyecto capitalista y de los aportes teóricos del pensamiento posmoderno. Como señala Netto (1996, p. 118) “invertir en la posmodernidad es también traer agua al molino del conservadurismo”. Es por ello que se afirma la importancia de comprender la realidad a partir de un riguroso ejercicio basado en la razón crítica para captar sus diferentes dimensiones, ya sean ellas particulares o universales.

Otro punto que orienta nuestra argumentación es que no hay práctica sin teoría. La filosofía de la praxis, o el marxismo, no se escinde en dos momentos: el momento de la teoría y el momento de la práctica. El primero, vinculado a la producción e investigación teórica y el segundo, a la lógica formal, entendido de modo experimental, “en el sentido vulgarmente positivista”. Si no hay separación entre teoría y práctica, y si “no hay actividad humana de la que pueda excluirse toda intervención intelectual, no puede separarse *el homo faber* del *homo sapiens*”. Además, todo hombre participa de una concepción del mundo, contribuye a mantener o modificar tal concepción, o sea, es capaz de suscitar nuevas formas de pensar. “Puede ocurrir, incluso, que su conciencia teórica esté históricamente en contradicción con sus acciones”, lo que a menudo crea un estado de inmovilidad y “pasividad moral y política”. Se concluye, por tanto, que “la unidad de teoría y práctica no es un hecho mecánico”, sino un devenir histórico y nos remite al lúcido análisis gramsciano de que toda “acción es siempre una acción política” (Gramsci, 1977, Q11, §12, p. 1385).

Aun siendo un trabajador asalariado, el trabajador social tiene relativa autonomía en los diferentes espacios socio-ocupacionales, ya sea en el ámbito del Estado, de las organizaciones empresariales, o junto al Tercer Sector y otras instituciones de la sociedad civil. Esta relativa autonomía permite imprimir una dirección social a la práctica profesional (ciertamente dentro de los límites contractuales y legales), pudiendo tanto legitimar el orden existente como reorientar la práctica profesional, según los intereses de los usuarios, en una perspectiva “contrahegemónica”. Y, para ello, los principios y valores del proyecto ético-político contribuyen a orientar la acción, tomar posiciones políticas, analizar las condiciones favorables o desfavorables para la toma de decisiones en determinadas coyunturas históricas que pueden impactar en la vida cotidiana; analizar el rol del Estado, su relación con los intereses de las clases sociales, las tendencias de las políticas sociales y los intereses en juego, las fuerzas sociales

y políticas, los antagonismos que presiden el modo de producción capitalista.

La construcción de un proyecto profesional es, sin embargo, el resultado de diversos factores que expresan diferentes expectativas sociales, condiciones intelectuales, preferencias teóricas, ideológicas y políticas, así como la organización de la categoría. Buscar la unidad de los diversos significa no eliminar la interlocución con los aportes de distintas vertientes teóricas ni las formulaciones analíticas acumuladas en el proceso de construcción del conocimiento a través de un constante diálogo crítico, sin caer, sin embargo, en el eclecticismo (Netto, 1996). Aquí, la categoría de hegemonía, desarrollada ampliamente por Gramsci, nos permite pensar en la disputa entre diferentes proyectos profesionales y su vinculación con proyectos sociales relacionados con las clases dominantes o las clases subalternas. Para el delineamiento de un proyecto profesional es determinante aprehender el campo institucional como un espacio contradictorio de disputa y lucha, que “no está formado por bloques monolíticos y homogéneos, [...] sino] constituido por fuerzas sociales en confrontación” (Behring y Boschetti, 2006, p. 199).

Así, pensar un proyecto profesional es también pensar en los elementos constitutivos del universo de valores y conocimientos movilizados, que pueden ser tanto progresistas como conservadores. Implica no solo el dominio formal de un conjunto de técnicas, sino también un *constructo* teórico y un ideario ético-político, determinantes para desvelar y problematizar los elementos simbólicos e ideológicos presentes en la esfera cotidiana de las clases subalternas, constituyendo un momento esencial para la consolidación de la alienación o desalienación, así como para la modificación o cristalización de formas de pensar y visiones del mundo. Su concreción efectiva depende también de una sólida formación teórica, de la continua capacitación de los profesionales, de las opciones ético-políticas, legitimadas (desde el punto de vista sociopolítico) para cuestiones que entran en su ámbito de intervención profesional” (Netto, 1996, p. 124).

Las repercusiones resultantes de los cambios ocurridos en la sociedad a lo largo de la década de los años noventa y en las dos primeras décadas del siglo XXI bajo la fuerte e ininterrumpida ofensiva neoliberal vienen poniendo en jaque los presupuestos de la perspectiva marxista especialmente a través de la “guerra cultural”, de ataque al marxismo, desencadenada en Estados Unidos y propagada en diversos países, siendo Brasil, con su gobierno de extrema derecha, uno de los focos de mayor difusión. Tales repercusiones pueden señalarse desde al menos tres direcciones: la primera, en el plano del conocimiento mediante el constante cuestionamiento y descalificación de la ciencia que se produce en las universidades, especialmente en el área de las Ciencias Humanas y Sociales con enfoque en la perspectiva marxista, teniendo a Gramsci como uno de los principales blancos. Este ideario rearticula el pensamiento conservador y el reaccionarismo, incidiendo directamente en las distintas prácticas sociales. La segunda se refiere al crecimiento de las demandas encaminadas a la profesión frente a la agudización de las expresiones de la cuestión social y de las respuestas movilizadas para responder a ellas, cada vez más inmediatistas y puntuales. Aquí se denota un campo abierto para el retorno del “encuadramiento, disciplinización y control de las clases y grupos subalternos”, reforzando la postura del trabajador social “como profesional de la coerción y del consenso” (Raichellis, 2019, p. 81). La tercera dirección, vinculada a la anterior, se refiere a la precarización de las condiciones de trabajo de los trabajadores sociales, ya sea a través del salario, ya a través de las nuevas estrategias de “gobernanza” del actual Estado capitalista, cada vez más acostumbradas a las lógicas de las empresas privadas (Dardot y Laval, 2016), reduciendo su esfera de acción junto a las clases subalternas y ampliándola en relación con el capital y el mercado.

Aquí se suma el enorme empobrecimiento cultural que fortalece los postulados de la “razón instrumental” o la “pobreza de la razón” (Coutinho, 2010), tan caros a las tendencias posmodernas y al pensamiento neoconservador que permea la forma de ser y de vivir de

los diferentes sujetos sociales. En este contexto, actualizar la “radicalidad” del pensamiento crítico-dialéctico, recuperando el análisis de lo real desde el punto de vista de la totalidad y la historicidad, se presenta como una exigencia y un desafío. Por cierto, comprender y analizar el momento histórico actual y los impactos de la coyuntura actual sobre las condiciones de vida de las clases subalternas y el proyecto profesional no solo implica un esfuerzo teórico-analítico, sino también la construcción de formas de resistencia que se revelan en las diversas prácticas sociales y, en consecuencia, en el Trabajo Social.

Bibliografía

ABESS/CEDEPSS (abril de 1996). Proposta básica para o projeto de formação profissional. *Serviço Social e Sociedade* (San Pablo: Cortez), (50), 143-171.

Badaloni, N. (1990). marxismo e teoria della politica in Antonio Gramsci, pp. 7-23. En N. Badaloni et al. (Org.). *Gramsci e il marxismo contemporaneo*. Roma: Riuniti.

Behring, E. y Boscheti, I. (2006). *Política social, fundamentos e história*. San Pablo: Cortez.

Bianchi, A. (2008). *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. San Pablo: Alameda.

Coutinho, C. N. (1994). *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. San Pablo: Cortez.

Coutinho, C. N. (2010). *O estruturalismo e miséria da razão*. San Pablo: Expressão Popular.

- Croce, B. (1994). *Ética e política. A cura di Giuseppe Galasso*. Milán: Adelfi.
- Dardot, P. y Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. San Pablo: Boitempo.
- Del Roio, M. (noviembre de 2007). Gramsci e a emancipação do subalterno. *Revista de sociologia e política* (Curitiba: UFPR), (29), 63-78.
- Frosini, F. (2003). *Gramsci e la filosofia*. Roma: Carocci.
- Gramsci, A. (1977). *Quaderni del carcere*. Turín: Einaudi.
- Guerra, I. (1995). *A instrumentalidade do Serviço Social*. San Pablo: Cortez.
- Iamamoto, M. (2007). *Serviço social em tempo de capital fetiche*. San Pablo: Cortez.
- Iamamoto, M. (2009). O Serviço Social na cena contemporânea, pp. 15-45. En AA. VV., *Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília: CFESS.
- Liguori, G. (2007). *Roteiros para Gramsci*. Río de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Martelli, M. (1990). Gramsci. Per una teoria marxista della sgggettività, pp. 183-189. En N. Badaloni et al. (Org.), *Gramsci e il marxismo contemporaneo*. Roma: Riuniti.
- Marx, K. (1983). *Contribuição à crítica da economia política*. San Pablo: Martins Fontes.
- Modonessi, M. (2016). *El principio antagonista: marxismo y acción política*. México: UNAMA/ITACA.
- Netto, J. P. (1996). Transformações societárias e serviço social – notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil. *Revista Serviço Social e Sociedade* (San Pablo: Cortez), 17(50), 87-132.
- Raichelis, R. (2019). Serviço Social: trabalho e profissão na trama do capitalismo contemporâneo. En R. Raichelis, D. Vicente y V. Albuquerque, (Orgs.), *A nova morfologia do trabalho no Serviço Social*. San Pablo: Cortez.
- Schirru, G. (2010). Filosofia da linguagem e filosofia da práxis. En A. Aggio, L. S. Henriques y G. Vacca (Orgs.), *Gramsci no seu tempo*. Río de Janeiro: Contraponto.

Semeraro, G. (2006). *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. San Pablo: Ideias&letras.

Simionatto, I. (1995). *Gramsci, sua teoria. Influência no Brasil, incidência no Serviço Social*. Florianópolis/San Pablo: Editora da UFSC/Cortez.

Simionatto, I. (2003). A cultura do capitalismo globalizado. Novos consensos e novas subalternidades, pp. 275-290. En C. N. Coutinho y A. de P. Teixeira (Orgs.), *Ler Gramsci, entender a realidade*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

Tosel, A. (1990). Per una rivalutazione del momento ético-político e della filosofia della prassi, pp. 69-90. En N. Badaloni et al. (Org.). *Gramsci e il marxismo contemporaneo*. Roma: Riuniti.

Vianna, L. W. (1991). *De um plano Collor a outro*. San Pablo: Revan.

Catarsis. Un concepto necesario para el Trabajo Social

Igor Alzueta Galar

*Vivir significa tomar partido.
(Gramsci, *Odio a los indiferentes*)*

Introducción

El presente ejercicio se enmarca al interior de la investigación doctoral que el autor está realizando y que tiene por objetivo interpretar el movimiento social del 18 de octubre en Chile a través de la figura de Antonio Gramsci y su teoría de la hegemonía.¹

Aunque la investigación tiene su encaje en el campo de la ciencia política, la elasticidad de su teoría y la originalidad de su pensamiento

¹ Aunque la teoría de la hegemonía está asociada a la figura de Gramsci, el concepto en la tradición marxista es anterior al italiano. Antes que este, fue Plejanov quien los introdujo en el debate político de los círculos de la socialdemocracia rusa, aunque con un sentido diferente al que le dará el sardo. Años después Lenin lo recupera, reformulando y actualizándolo al contexto de la Revolución Rusa. Pero no será hasta que Gramsci lo recupere en la década del veinte que el concepto alcance las categorías actuales (Laclau y Mouffe, 1987; Anderson, 1981; Williams, 2020).

hacen posibles que el diálogo con los diferentes campos de las ciencias sociales críticas sea infinito.

Qué duda cabe que el proceso de debate/conflicto al interior de las disciplinas sociales en Nuestra América –que acuñara Martí– ha ido ganando enteros y crudeza en los últimos años, fruto de experiencias, de victorias y derrotas de sus pueblos en sus batallas políticas y electorales. El Trabajo Social no es una excepción y en Chile tampoco. El proceso de creciente acumulación de fuerza del movimiento social iniciado con el *mochilazo* en 2003² alcanza su culmen, hasta ahora, el 18 de octubre de 2019, con el puntapié inicial a la revuelta más fascinante que probablemente nos toque vivir a quienes fuimos partícipes de ella. Una tensión al interior de cada una de las disciplinas, que siguiendo la lógica dialéctica hegeliana, confronta a la tesis con su antítesis emergiendo de ella siempre una nueva síntesis. El cambio, el movimiento, como única constante. O tomando a Freire (1968): agentes para la estabilidad o agentes para el cambio.

La disyuntiva que planteaba el pedagogo brasileño sigue tan vigente como hace 50 años. No tenemos procesos armados que aspiren a tomar el cielo por asalto, barbudos entrando heroicamente en La Habana, ni gobiernos que aboguen por la socialización de los medios de producción, pero los pueblos del continente y del mundo siguen en pie. Acumulando experiencias, y en el caso del continente, incluso algunos triunfos –el más reciente el de Chile a través de Gabriel Boric y Apruebo Dignidad. Y, en ese escenario, es que las tensiones al interior de las disciplinas se acrecientan. El Trabajo Social en Chile parece adentrarse de manera inequívoca en ese momento político en el que “todo lo estamental y estancado se esfuma; [en el que] lo sagrado

² Tras 2003, en 2006 se produce el movimiento pingüino y en 2011 la primavera estudiantil pone contra las cuerdas al primer Gobierno de Sebastián Piñera. Con el reflujó del movimiento estudiantil, ganan terreno en 2012 las movilizaciones por la descentralización en Chiloé y contra los proyectos hidroeléctricos en Aysén y Alto Maipo. En 2016 el movimiento No+AFP saca a las calle a millones de personas en todo el país, y finalmente, en 2018 el pujante feminismo hace tambalear los cimientos del poder patriarcal, primero en las universidades a través de las tomas y después eyectando su energía en toda la sociedad (Mayol, 2020).

es profanado” (Marx y Engels, 2009, p. 42). Tenemos ante nosotros y nosotras lo desconocido, y siempre, como con Gramsci (2015), apostamos todo al optimismo de la voluntad, a un futuro por escribir.

Este espacio de reflexión es fiel reflejo de ello. Tres profesionales del Trabajo Social comprometidos con una disciplina en pulsión entre estos dos mundos, y la emergencia de un bloque contrahegemónico creciente con capacidad de irradiación (García Linera, 2020, 2008) hacia actores cada vez más amplios, pero todavía en un escenario de equilibrio catastrófico (Gramsci, 2009).

La elaboración de este artículo, en fechas próximas a esa que cambió Chile para siempre –18 de octubre–, es un ejercicio entre dos aguas: académico y militante. Académico por emerger y ser redactado para una ponencia universitaria, y militante porque su génesis se sitúa en dos de las tesis que Marx escribe sobre Feuerbach, la tercera y la decimoprimeras:

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo. (Marx, 2014, pp. 501-502)

Es por ello que, aprovechando el bagaje teórico y militante de Gramsci, el presente artículo tiene por objetivo focalizar su reflexión en algunos de los conceptos desarrollados en sus ya célebres *Cuadernos de la cárcel* (2000, 1999a, 1999b, 1999c, 1986, 1984), y la impronta e impacto que estos pueden tener para un Trabajo Social comprometido con las clases populares.

Para este fin, este capítulo estará estructurado en cuatro apartados. En el primero abordaremos los conceptos gramscianos de sentido común y hegemonía. El segundo se centrará en espíritu de escisión y catarsis como bisagra que permite el encaje entre las nociones señaladas anteriormente con el giro emancipatorio que defendemos. Un tercer ítem se centrará en los desafíos del Trabajo Social crítico como gran catalizador de estos esfuerzos por generar cambios y transformaciones en la intervención a través de la filosofía de la praxis. Finalmente, en un último capítulo recogerá una serie de consideraciones finales con los elementos centrales planteados durante el trabajo.

Sentido común y hegemonía

Es habitual escuchar eso de “es de sentido común”, como si se tratara de una ley universal inmutable. Es de sentido común detenerse ante un semáforo en rojo o saludar a una vecina cuando nos cruzamos con ella en la calle. También es de sentido común, en el caso de Chile al menos, que sea la mujer la encargada de hacer el almuerzo durante los 6 días de la semana pero el hombre el responsable del asado, el parrillero. Recuerdo, en mi adolescencia, escuchar a mi madre decir eso de “siempre ha habido ricos y pobres”, o la tan extendida frase de “quien bien te quiere, te hará llorar”, las frases cliché y el refranero también forman parte del sentido común.

El sentido común ocupa, a nivel de sociedad, el rol que la ley de la teoría de la relatividad general de Einstein juega en la astrofísica. Representa una serie de normas de convivencia, de valores, que han sido dados, como si se trataran de marcas de nacimiento, que enraízan en lo más hondo de nuestros modelos de sociedad verdades irrefutables, exactas, precisas. En última instancia, esta argamasa de costumbres, prácticas y dichos populares, caótica e incluso contradictoria en algunos casos, galvaniza en el magma social y entrega una serie de certezas desde la que las personas se desenvuelven en

los ámbitos públicos y privados. O como lo expresa Gramsci: “una concepción (en cada cerebro individual) disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes de las que constituye la filosofía” (2009, p. 11). Entrega certezas, constituye nuestra subjetividad e impregna de las normas y valores colectivamente aceptados.

En el italiano, como suele ser habitual en su figura, el alcance que cobran los conceptos resulta genuino y propio, creativo.³ Siempre se presentan como un escalpelo con el que diseccionar el cuerpo social. Abrir la sociedad para conocer y reconocer sus circuitos y conexiones, el entramado cardiovascular que permite el riego sanguíneo a todos los órganos, a todos los rincones de esta, los tejidos musculares que hacen posible el movimiento. Solo siendo conscientes del entramado y complejidad a la que nos enfrentamos, que de forma innegable se vinculan a lo político e ideológico, es que se hace posible la superación del proyecto vigente. Gramsci es conocido como el “pensador de la superestructura”, como gran teórico del marxismo que dio el salto de los estudios y debates económicos a los políticos y culturales. Como planeta Hall Gramsci “pone en acción conceptos que el marxismo clásico no provee, pero sin los cuales la teoría marxista no puede explicar de manera adecuada los fenómenos sociales complejos que encontramos en el mundo moderno” (2014, p. 260). Es por ello que en su trabajo el *lebenswelt* o mundo de la vida que dijera Husserl juega un papel central de cara a comprender la cohesión y unidad a los proyectos societales. Y desde ahí, transformarlos.

Para ello, parte por reconocer al sentido común como “la filosofía de los no filósofos” (Gramsci, 2009, p. 11), como “la concepción del mundo difundido en una época histórica en la masa popular”

³ En torno a las categorías desarrolladas por el autor italiano existe un debate interminable. Fruto de su novedad y giro epistémico-político con las tradiciones del marxismo de la época, plantean que el sardo hizo uso de estos, con el objetivo de superar la censura carcelaria. En oposición a ellos, autores como Green (2011) desmontan esta hipótesis, apuntando a que se trataría más bien de acuñar conceptos algo más precisos con respecto de la realidad italiana. Análisis concreto de la realidad concreta que dijera Lenin.

(Gramsci, 1984, p. 327). Además, lo asocia a elementos primarios, básicos, que podrían verse más próximos al cerebro reptiliano orientado a la supervivencia, más que al límbico, encargado de las emociones, la solidaridad o la empatía. La pandemia que nos está tocando vivir puede resultar un buen ejemplo de esta fórmula. El miedo al desabastecimiento, la certeza de que el Estado neoliberal no estará cuando la gente lo necesite para protegerla y el sálvese quien pueda (Alzueta-Galar y Rodríguez-Díaz, 2021). Un sálvese quien pueda materializado en los estantes de los supermercados vacíos durante el mes de marzo de 2020.

Dice Gramsci, a propósito de ello, que el sentido común constituye “la concepción tradicional popular del mundo, cosa que muy pedestremente se llama ‘instinto’ y no es sino una adquisición histórica también de él, solo que primaria y elemental” (2015, p. 279). Cumpliendo la función de, “subordinación a una hegemonía exterior, [...] como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan embrionaria y caóticamente sobre el mundo y la vida” (2009, p. 12). Entrega a los individuos normas básicas, y delimita lo posible y lo imposible, lo pensable y lo impensable, define los límites (Williams, 2009). Ofrece, desde la cotidianidad de los acontecimientos, legitimación a las relaciones de producción que construyen y dicotomizan la sociedad entre grupos sociales antagónicos –siempre ha habido ricos y pobres–, así como a relaciones de poder que producen y reproducen roles –el ejemplo del asado. Por lo tanto, el sentido común, dándole la vuelta al concepto, es el menos común de todos los sentidos. Estos –los sentidos– nos permiten una aproximación más o menos objetiva al mundo que nos rodea, a través de la vista, del olfato, del oído, el gusto o el tacto. El sentido común representa todo lo contrario, es un espejismo, el ilusionista de entre todos ellos, generador de “una objetividad [que] es expresión de la concepción mitológica del mundo” (Gramsci, 2015, p. 322). Genera, aparentemente, una imagen sobria, nítida y clara de la realidad, cuando lo que esconde es ideología. Una ideología que, como se comentaba anteriormente, resulta burda y elemental, “filosofía espontánea [...], todo el sistema

de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que desembocan en lo que generalmente se llama folklore” (p. 326).

A partir de este concepto, Gramsci identifica uno de los grandes morteros que mantienen unificada a la sociedad, instalando miedos e inseguridades en el conjunto de la población. Miedos legítimos entre los sectores populares, que son conscientes que la más mínima alteración de su cotidianidad puede implicar no tener lo que comer al día siguiente. Pero siempre utilizado este miedo con intencionalidad política, como fórmula paralizante de los anhelos y malestares acumulados por parte de los grupos subalternos. Podríamos decir, acudiendo a la propia terminología del revolucionario italiano, que el sentido común sería la última “fortaleza” (2009, p. 164) de la que dispondrían las clases dirigentes para sostener sus proyectos a través del consentimiento pasivo. Una adhesión que se sostendría en el rechazo a lo diferente, en el miedo al cambio.

El orden actual se presenta como algo armónicamente coordinado, establemente coordinado, y la muchedumbre de los ciudadanos vacila y se asusta en la incertidumbre ante lo que podría aportar un cambio radical. El sentido común, el torpísimo sentido común, suele predicar que más vale un huevo hoy que una gallina mañana. Y el sentido común es terrible negrero de los espíritus. Sobre todo cuando para conseguir la gallina a de cascar el huevo. En la fantasía se forma entonces la imagen de una violenta dilaceración; no se ve el orden nuevo posible, mejor organizado que el anterior, más vital que el anterior, porque contrapone la unidad al dualismo y la dinámica de la vida en movimiento a la inmovilidad estática de la inercia. Se ve solo la dilaceración violenta, y el ánimo miedoso retrocede ante el temor de perderlo todo, de tener ante sí el caos, el desorden ineluctable. (Gramsci, 2015, p. 24)

¿Cuántas veces en Chile no hemos escuchado ante cualquier política redistributiva el argumento que anuncia el fin del mundo en forma de colas y desabastecimiento retrayéndonos a los tiempos de la Unidad Popular? ¿Cuántas veces no escuchamos el argumento de

“chilezuela” en la campaña presidencial de Sebastián Piñera asociando los tímidos cambios que planteaba Alejandro Guillier como camino inequívoco hacia el caos mismo? ¿En qué sostuvo Kast su argumentario contra Boric sino en estos mismos elementos y categorías? El orden termina siendo el gran pretexto desde el que las élites y los grupos sociales dirigentes legitiman la desigualdad convirtiéndose en la argamasa del orden social dominante.

Dos años tardó el gobierno de Piñera en demostrar que el único caos son ellos, asesinado, cegando, reprimiendo, intentando cortar la flor más hermosa del jardín, sin caer en la cuenta de que era la primavera la que se habría pasado de manera inevitable ese 18 de octubre.

Profundo conocedor de su Italia natal, la campesina y rural, el *mezzogiorno*, Gramsci identifica en el sentido común una íntima relación con la religión, siendo esta su gran materia prima: “la relación entre el sentido común y la religión es mucho más íntima que la relación entre sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales” (2009, p. 12). El sardo asocia estas creencias a sustratos “realistas, materialistas, es decir, el producto inmediato de las sensaciones elementales. [...] elementos supersticiosos, acrílicos” (p. 12). Pero como también ocurre en Nuestra América, una América extensa, polisémica y polimórfica, provoca que estos elementos folklórico-culturales sean infinitamente diversos, resultando fiel reflejo de los ambientes que circundan a cada comunidad. No existen las mismas costumbres y prácticas en Arica que en Magallanes, en Salvador de Bahía que en la Amazonía, pues como señala Gramsci “sentido común es un nombre colectivo [...]; no existe un sentido común solo, sino que también es un producto y devenir histórico” (2015, p. 328).

Pero es importante detenerse en este punto, puesto que a pesar de que para este trabajo hemos fijado el foco en papel del sentido común, este tan solo sería un electrón que circunda al núcleo del átomo. Este átomo no es otra cosa que la hegemonía, entendida como:

la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no ya en el plano corporativo, sino en

el plano “universal” [...]. Ello crea [...] la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. (Gramsci, 2015, p. 370)

El marxista italiano es consciente de que los sistemas de dominación social no se sostienen y reproducen a partir de la violencia, o al menos no de manera mayoritaria, sino más bien, a partir de la seducción y el consentimiento.⁴ Se trata de “una expresión de dirección, de conducción en el sentido de aceptación de un modelo de sociedad” (Alzueta-Galar, 2021). Instalan ideas, moralidad y valores que permiten que experiencias como la del 18 de octubre sean la excepción –reproducción a partir de la violencia–, no la norma. Una mixtura entre dirección en tanto que consenso, y dominación en tanto que violencia, en la que primaría la primera en la teoría de la hegemonía. La fórmula se resumiría en la ecuación: “sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coacción” (Gramsci, 2015, p. 261). Puño de acero en guante de seda.

Hall amplifica esta definición, destaca algunas claves más que darían forma a este concepto:

la hegemonía implica [...] la asunción de una posición dominante en un número de esferas diferentes de la sociedad al mismo tiempo: economía, sociedad civil, vida intelectual y moral, cultura; la conducción de un tipo de lucha amplia y diferenciada; la conquista de un margen estratégico de consenso popular; y, por lo tanto, el aseguramiento de una autoridad social que es lo suficientemente profunda como para conformar la sociedad a un nuevo proyecto histórico. (1988, p. 7)

⁴ En este punto aparece un profundo debate con figuras, como Guha, quienes afirman que en los países coloniales existe la “dominación sin hegemonía”, que se sostiene en la superposición de fórmulas de dominación frente a las de seducción y el consentimiento (Guha, 2019, pp. 45-46). “Puede decirse que estas relaciones desiguales, a pesar de la desconcertante diversidad de su forma y carácter y sus numerosas permutaciones, derivan de una relación general de dominio (D) y subordinación (S)” (ibid.).

Laclau enriquece la definición apuntando a la filigrana que realizan los grupos sociales dirigentes cuando señala que “en una relación hegemónica, una diferencia particular asume la representación de una totalidad que la excede [...] la sinécdoque (la parte que representa al todo)” (2005, p. 97). Es decir, la hegemonía logra normalizar, naturalizar (Alzueta-Galar, 2019) los intereses de un determinado sector o clase social, presentándolos como interés general, a través, por ejemplo, el argumento del “interés de la nación”. La nación como aparente representante del interés colectivo cuando no es sino la “condensación material de una relación de fuerza entre clases” (Poulantzas, 1978, p. 154). Para alcanzar estos acuerdos fundantes, las clases dirigentes, aquellas encargadas de “dar al movimiento una cierta orientación según determinadas perspectivas” (Gramsci, 2015, p. 315) “también político-moral” (p. 246), requieren conformar un núcleo que divulgue y traduzca sus posiciones entre el conjunto de los grupos subalternos.⁵ Exige alojar, como si de un dispositivo se tratara, imágenes preconcebidas, respuestas automáticas y relatos. Entre los aliados de estas clases dirigentes se encuentran los medios de comunicación tradicionales, las religiones, la educación y los servicios sociales, encargados de disciplinar a la sociedad, todos ellos serían aparatos ideológicos del Estado (Althusser, 1974). Pues, aunque, como puede apreciarse, encontramos instituciones públicas y privadas, “el Estado se concibe, sin duda, como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables a la máxima expansión de ese grupo” (Gramsci, 2015, p. 370). Estas figuras cumplen la función de la caja de resonancia, amplificando las voces y relatos de los grupos sociales dirigentes.

En este escenario, el Trabajo Social, en tanto que aparato ideológico, se ha visto permeado por el neoliberalismo (Vivero, 2010, 2016, 2017a, 2017b, 2020), y sus prácticas profesionales han ido

⁵ Los grupos subalternos no se limitan al proletariado tradicional del marxismo, sino como señala Thomas “incluye [a] todos los grupos oprimidos y consignados a los márgenes de la historia” (2013, p. 31). Se trata de la traslación que Gramsci hace a su Italia natal: industrializada en el norte, rural en el sur.

mimetizándose paulatinamente al modelo que en su discurso critica (ibid., 2013, 2016, 2020). Se produce la paradoja de que al interior de la profesión existe una retórica de crítica hacia el modelo social y económico todavía vigente en Chile. Se reproduce un relato, aprendido en muchos casos, de rechazo hacia el neoliberalismo, en tanto que generador de precariedad y pobreza. La paradoja reside en los procesos interventivos, cuando apelamos a que “no es posible hacer otra cosa”⁶ o a los enredados tejidos burocráticos para replicar metodologías y soluciones que sostienen y producen nuevamente subjetividad neoliberal.

Es por ello que las disciplinas de lo social, y particularmente la nuestra, que se encuentra íntimamente ligada en su praxis a los grupos subalternos, tiene una función de adoctrinamiento, disciplinamiento, y por extensión ideologizante. ¿Y qué entendemos por ideología? Gramsci la define como “obra maestra política por medio de la cual una determinada clase logra presentar y hacer aceptables las condiciones de su existencia y de su desarrollo de clase como principio universal, como concepción del mundo” (1986, p. 131).

Llegados a este punto, hemos realizado un breve recorrido por dos conceptos relevantes para Gramsci que lo conectan con el Trabajo Social. El sentido común como mortero encargado de traducir a los sentires populares las grandes definiciones filosóficas, ideológicas y valóricas que constituyen el andamiaje de los proyectos sociales. Y la hegemonía, el gran basamento que esconde tras de sí un proyecto de clase. Finalmente hablamos, a grandes rasgos, de la función que las diferentes disciplinas de lo social desarrollan en el ejercicio de producción y reproducción de estos modelos.

¿Pero hay posibilidad de escapar a esta tela de araña que todo lo atrapa?

⁶ La mimetización a la que hemos sido sometidos llega a tal punto que incluso llegamos a repetir la famosa frase de Thatcher: “TINA. There is not alternative” (Joseph, 2002, p. 199).

Intelectual orgánico, catarsis y espíritu de escisión, la bisagra que permite orientar el sentido común en un horizonte de hegemonía expansiva

Gramsci señala que:

El elemento intelectual “sabe” pero no comprende. [...] El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado [...], esto es, que el intelectual pueda ser tal [...] si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada. (1971, pp. 123-124)

En este extracto, el autor italiano expone la función de los intelectuales, las figuras encargadas de bañar ideológicamente a los grupos subalternos. Gramsci no limita el rol del intelectual a los grandes eruditos de las academias, sino que entre ellos se encuentran el conjunto de disciplinas que cumplen funciones comunicativas como periodistas o que se vinculan a los sectores populares como profesorado, profesional de las ciencias sociales, etc. En la medida en que estos profesionales limitan su accionar a la función burocrática/estadocéntrica se presentan, de manera activa o pasiva, como altavoces de los valores hegemónicos. Como meros voceros de las clases dirigentes.

Pero para el sardo existe un punto de fuga, un profesional/intelectual que toma partido, a través del compromiso, de una actitud ético-política innovadora y genuina, y que está en capacidad de romper los cercos y marcos que se le imponen (Gramsci, 2016). Este es el intelectual orgánico. Gramsci plantea que la

creación de una nueva capa intelectual consiste [...] en elaborar críticamente la actividad intelectual que existe en cada individuo con cierto grado de desarrollo, [...] y consiguiendo que [...] se convierta en fundamento de una concepción del mundo nueva e íntegra. (Gramsci, 2015, p. 350)

Por lo tanto, la función de esta figura es la de pensar y actuar, persuadir, organizar, problematizar desde posiciones alternativas a las hegemónicas (Alzueta-Galar, 2019; Gramsci, 2015). Más allá de la función burocrática, que se reduce a cumplir unas directrices y responsabilidades limitadas, acotadas, este es un profesional comprometido con su tiempo histórico. En última instancia, este profesional se sabe palanca para la transformación. Gramsci plantea que

Una masa humana no se distingue y no se hace independiente por sí misma sin organizarse, y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se precise concretamente. (Gramsci, 2015, p. 334)

En ese sentido, el giro que se le exige al intelectual-profesional para ser “bautizado” como orgánico es el de transitar de espectador a actor, gatillando procesos de concientización entre los grupos sociales subalternos. La apuesta por la concientización entre los grupos subalternos para Gramsci es entendida como espíritu de escisión:

¿Qué puede oponerse, por parte de una clase innovadora, a este complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante? El espíritu de escisión, o sea la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a extenderse de la clase protagonista a las clases aliadas potenciales: todo ello exige un complejo [trabajo] ideológico, cuya primera condición es el exacto conocimiento del campo que se ha de vaciar de su elemento de masa humana. (1981, pp. 55-56)

Este escenario plantea la posibilidad de una apertura infinita, un desafío que implica un profundo giro en lo epistemológico, metodológico y lo técnico. El intelectual-profesional orgánico que apuesta por la transformación se encuentra obligado a salir de sus fórmulas teóricas tradicionales anquilosadas a paradigmas que definitivamente no han logrado alcanzar objetivos emancipatorios.

El compromiso con su realidad debe materializarse en procesos que apuntan en un sentido de adquisición de conciencia. Es el

estadio último, aquel en el que los grupos subalternos han desarrollado una conciencia autónoma y por lo tanto se han escindido de los lazos hegemónico-ideológicos dominantes, del sentido común, que los atan, sería la catarsis, entendida como:

Paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres.

Esto significa también el paso de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la “necesidad a la libertad”. La estructura, de fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento “catártico” se convierte así, me parece, en el punto de partida para toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son resultado del desarrollo dialéctico. (Gramsci, 1986, p. 146)

Gramsci, para la elaboración de este término, acude al teatro, al momento en el que la obra, por su argumento, lleva a la reflexión a los espectadores. Pero como ya es costumbre, el italiano imprime un sentido que permite trasladar este concepto en la realidad social misma:

Definición del concepto de historia ético-política. Se observa que la historia ético-política es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía; de la dirección política, del consenso, en la vida y en el desarrollo de la actividad del Estado y de la sociedad civil.

Este planteamiento que Croce ha hecho del problema historiográfico reproduce su planteamiento del problema estético; el momento ético-político es en la historia lo que el momento de la “forma” <es> en el arte; es el “lirismo de la historia”, la “catarsis” de la historia. Pero las cosas no son tan simples en la historia como en el arte. En el arte la producción de “lirismo” es individualizada perfectamente en un

mundo cultural personalizado, en el cual se puede admitir la identificación de contenido y forma y la llamada dialéctica de los distintos en la unidad del espíritu. (Gramsci, 1986, p. 125)

Gramsci recoge tres etapas en este proceso de adquisición de conciencia que desemboca en la constitución de una nueva moralidad y valores, una nueva hegemonía:

El primero y más elemental es el económico-corporativo. [...] es decir, se siente la unidad homogénea y el deber de organizarla. [...] Un segundo momento es aquel en el que se conquista la conciencia de la solidaridad de los intereses de todos los miembros del grupo social, pero todavía en el terreno meramente económico. [...] Un tercer momento es aquel en el cual se llega a la conciencia de que los intereses corporativos propios, en su desarrollo actual y futuro, superan el ambiente corporativo. (Gramsci, 2015, p. 370)

Oliver lo presenta como el “momento en que los elementos del pueblo cuestionan su normalidad oprimida, explotada, subordinada, generando elementos propios de un nuevo horizonte intelectual, ético y político” (2016, p. 27). Por su parte, Filippini presenta a la catarsis como “temporalidad singular, (en el que) el derrocamiento ocurre en cada cambio de época, cuando la línea del tiempo se modifica apuntando en otra dirección [...]. La época implica la creación de una nueva civilización y la destrucción de los viejos automatismos” (2016, p. 106).

En unos términos diferentes, pero apuntando igualmente a la paulatina adquisición de conciencia y problematización del mundo, Laclau y Mouffe presentan un recorrido que transita de las relaciones de subordinación a las de opresión y, finalmente, el estadio último, a las de dominación. Un ejercicio que implica concientización, problematización y negación de unas formas sociales vigentes:

Entenderemos por relaciones de subordinación aquella en la que un agente está sometido a las decisiones de otro –un empleado respecto a un empleador, por ejemplo, en ciertas formas de organización fa-

miliar, la mujer respecto al hombre, etc.–. Llamaremos, en cambio, relaciones de opresión a aquellas relaciones de subordinación que se han transformado en sedes de antagonismos. Finalmente, llamaremos relaciones de dominación al conjunto de aquellas relaciones de subordinación que son consideradas como ilegítimas desde la perspectiva o el juicio. (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 252-253)

El intelectual-profesional orgánico que se identifique con las luchas populares, en términos gramscianos, debe tener presente que la fórmula única a través de la que se pueden alcanzar transformaciones sustanciales es con la adhesión de estos grupos a ideas y valores de carácter contrahegemónico. La primera etapa en este desafío la conforma el proceso de adquisición de conciencia por parte de los grupos subalternos. Un ejercicio que como mancha de aceite va permeando y extendiéndose desde los actores nucleares hacia los grupos aliados gravitantes. Implica un detallado trabajo diagnóstico en el que intelectual-profesional y grupos subalternos van desmontando la arquitectura del viejo mundo. Esta sería la esencia del espíritu de escisión.

El segundo de los ejercicios, más profundo, implica el salto ético-político, la fractura con una estructura, una crisis civilizatoria y de época, en el que los actores subordinados ya se saben sujetos políticos y están en condiciones de “ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo” (Gramsci, 2015, p. 433). O como lo expresan Laclau y Mouffe “no toma(n) el poder del Estado, sino que deviene (n en) Estado” (1987, p. 120).

Este proceso implicaría, para el sardo, el estadio último del proceso de la lucha de clases, en el que las clases dirigentes son sustituidas, y nos encontraríamos ante un proceso de hegemonía expansiva que Mouffe presenta como:

Consenso activo y directo, resultante de una genuina adopción de los intereses de las clases populares por parte de la clase hegemónica, que dé lugar a la creación de una auténtica “voluntad nacional-popular”. [...] En la hegemonía expansiva el conjunto de la sociedad progresa. [...] (Pudiendo) articularse en forma tal que promueve su pleno

desarrollo y conduzca a la superación final de las contradicciones que ellos expresan. (1991, pp. 192-193)

Ese es el horizonte al que debe aspirar el intelectual-profesional orgánico. A generar nuevos marcos ideológicos y políticos.

Trabajo Social crítico como catalizador de estos esfuerzos por generar cambios y transformaciones en la intervención a través de la filosofía de la praxis

Por el momento, hemos realizado un recorrido por sentido común y hegemonía, por intelectual orgánico, espíritu de escisión y catarsis. Todos ellos conceptos importantes del Gramsci más próximo a las ciencias sociales. Pero en este punto, tenemos que preguntarnos: ¿Cómo conectar sentido común y catarsis? ¿Cómo generar procesos que, como correa de transmisión, transfieran la fuerza de escisión orientada hacia un nuevo proyecto hegemónico? ¿Qué puede hacer de forma específica el Trabajo Social para este fin?

Este esfuerzo unificador es en sí mismo un desafío ético-político que interpela a la disciplina, a todos los actores que la conformamos, tanto profesionales de la intervención directa como académicos, sin excepción.

Es resultado de situar en el centro al ser humano, como artífice de las obras más bellas, de las gestas más heroicas, y como responsable único de escribir su destino. Ni en dioses, reyes ni en tribunos que relaten nuestro himno. En el ser humano, y de manera particular en sus clases trabajadoras y populares, en sus grupos subalternos. Somos nosotros y nosotras quienes cada día hacemos mover el mundo con nuestra fuerza de trabajo, quienes lo construimos –literalmente–, quienes lo padecemos y quienes pagamos las consecuencias de unos modelos de producción y reproducción que nos arrastran al abismo con sus crisis sanitarias, económicas y climáticas.

Esa reflexión debe situarse en el centro de nuestra propuesta de intervención, y para ello Gramsci desarrolla el concepto de filosofía de la praxis, ejercicio que “tiene inevitablemente que presentarse al principio con actitud polémica y crítica, como superación del anterior modo de pensar y del concreto pensamiento existente (o mundo cultural existente). Por lo tanto y ante todo, como crítica del sentido común” (2015, p. 332).

Como podemos apreciar en este extracto, el foco del antagonismo queda fijado en el sentido común. Nuestra disciplina dialoga en su quehacer cotidiano con esos sujetos subalternos sociabilizados en los valores dominantes, que tienen en este sentido común, como ya se señalaba, el elemento central de su argumentario. Somos nosotros y nosotras quienes trabajamos a diario con los vecinos y las vecinas de las poblaciones, con las mujeres víctimas de violencia patriarcal, con la población migrante que sufre explotación laboral y racial, con pueblos originarios marginados durante quinientos años. Grupos arrojados a los márgenes de una estructura social segregadora y excluyente ya de por sí.

Pero en el sentido común no todo resulta negativo, no todo requiere ser superado. Al interior de este también aparece una disidencia, un rayo de luz, que es llamado por Gramsci *núcleo de buen sentido*. Gramsci lo define como “el núcleo sano del sentido común, precisamente lo que se podría llamar buen sentido, el cual merece que se le desarrolle para darle unidad y coherencia” (2015, p. 330).

El buen sentido apunta en dirección a esas aristas que, al formar parte de la cultura popular y las prácticas cotidianas, contradice y desborda las orientaciones conservadoras del sentido común. Cuando un abuelo le enseña a su nieto en una plaza a compartir sus juguetes con otros, ahí emerge el buen sentido. Previamente ejemplificamos a través de la pandemia fórmulas de sentido común tradicional, aquellas que venían a ser reverberación en última instancia de la ideología de las clases dirigentes. Pero la tragedia sociosanitaria también ofreció experiencias de buen sentido. ¿Qué han sido y son las ollas comunes sino expresiones de solidaridad y autoorganización

popular? Las poblaciones se organizaron con sus propios recursos, y en la mayoría de los casos al margen de la institucionalidad, para entregar esa respuesta básica y elemental –acceso a la alimentación– que el Estado neoliberal había negado. Solidaridad frente a egoísmo, colectivo frente a individualismo, lazos de fraternidad frente a procesos de individualización. Otro ejemplo surgido del mismo movimiento fue la convocatoria de Cabildos populares a lo largo de todo el país. En ellos se debatía a través de fórmulas horizontales y democráticas el diagnóstico compartido sobre el Chile previo al 18, y de ese país futuro que se anhelaba y soñaba.

Cada una de estas experiencias enraizaba en una historicidad pasada, en unos saberes populares que desbordaban los marcos acotados que la jaula de hierro (Moulian, 2017) había delimitado. El candelazo del 89 (Alzueta-Galar, 2018) quedaba roto y el proyecto ideológico nacional-neoliberal (ibid., 2021) saltaba por los aires a partir de los propios núcleos de buen sentido.

Por lo tanto, si el objetivo de la filosofía de la praxis es acompañar y dirigir –no podemos olvidar que en Gramsci el rol de intelectual orgánico también es conformar un nuevo bloque histórico–⁷ los procesos de problematización en un determinado orden sociohistórico, el Trabajo Social deberá diseccionar y separar el sentido común del buen sentido. Esto implicará generar procesos dialógicos en los que se desenmascare el carácter ideológico de un sentido común que normaliza instituciones, desigualdades y prácticas sociales (Alzueta-Galar, 2021, p. 17). En oposición a ello deben fortalecerse los elementos de buen sentido como saberes otros que gatillen reflexiones más profundas. La intervención queda superada por un quehacer que va más allá de la casuística particular por la que “recibimos” la demanda. Sin olvidarla, pero sobrepasándola. Esa demanda es una

⁷ A propósito de ello Gramsci señala que “si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos –entre gobernantes y gobernados– son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), solo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales

palanca, una oportunidad, en la que se expresa la batalla cultural entre el viejo y el nuevo mundo (Gramsci, 2015). Entre la demanda material inmediata y necesaria, y el derribo ideológico de las trincheras ideológicas preexistentes.

En última instancia,

la filosofía de la práctica no tiende a mantener a los sencillos en su filosofía primitiva del sentido común, si no, por el contrario, a llevarlos a una concepción superior de la vida. Afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y los sencillos, pero no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque-moral-intelectual que haga políticamente posible un proceso intelectual de masa, y no solo de reducidos grupos intelectuales. (Gramsci, 2015, p. 332)

Es este primer proceso el que permite articular sentido común y espíritu de escisión. Romper con la concepción tradicional de la vida a través de la problematización de esta. El cuestionamiento de las normas que ordenan nuestras sociedades no implica emancipación, nadie puede ser libre solo, de forma individual, en su cabeza.

Una vez abordado este primer estadio, es posible alcanzar el segundo, la catarsis. Cuando un amplio grupo subalterno ha logrado generar el giro intelectual, político y moral, se produce el proceso de expansividad. Sus ideas van extendiéndose a partir de las plataformas de la sociedad civil existentes. Sindicatos, juntas de vecinos, clubes de adultos mayores, de mujeres se presentan como plataforma para ello. Esta es una lucha política descarnada, implica ser consciente de que las placas tectónicas están en constante corrimiento y la batalla cultural conlleva atraer al campo popular, al espacio de la emancipación, a cada una de estas organizaciones. Irradiar ideas y multiplicar los núcleos de irradiación. Debemos reconocer que entre los grupos populares, las élites, también, cuentan con contrapesos,

entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; solo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el 'bloque histórico'" (1971, p. 124).

con actores de reconocido prestigio en las poblaciones y que harán lo imposible por revertir o ralentizar el triunfo de los valores y la moralidad emergente.

Los tránsitos necesarios de las clases subalternas desde el sentido común hasta alcanzar el rol de intelectual orgánico son lentos, e implican conflictos ideológicos, valóricos y morales, luchas culturales en unas historias de vida que parecían preestablecidas y que se derrumban ante los procesos de concientización. Del yo como responsable único de mi vida, al yo interseccional en tanto que mujer, que migrante, que poblador, en tanto que obrero, en tanto que campesino, en tanto que clase.

Cierto es que el Trabajo Social no es el único responsable de estos procesos. Como hemos señalado, los dispositivos de la sociedad civil en su conjunto se encuentran ante la posibilidad de generar, desde su nicho, apuestas decididas en esta dirección. Pero el Trabajo Social particularmente, por relacionarse con estos grupos oprimidos, por trabajar en los territorios, tiene un rol destacado.

La comprensión crítica de sí mismo se produce, por tanto, a través de una lucha de hegemonías políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, hasta llegar a una elaboración superior de la concepción propia de la realidad. La consciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconsciencia, en la cual se unifican finalmente la teórica y la práctica. El desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de político-práctico, porque implica necesariamente y supone una unidad intelectual y una ética concorde con una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido en concepción crítica. (Gramsci, 2015, p. 334)

Los procesos de emancipación son un ejercicio colectivo que conlleva “desafiar y desorganizar una formación política existente” (Hall, 1988, p. 7), pero también la sustitución de este por un orden social alternativo “que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho,

en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida, individuales y colectiva” (Gramsci, 2015, p. 330). Para Gramsci solo existe emancipación en la medida en que se rompe la hegemonía y se construye una nueva, y esto solo se materializa en la conquista del Estado por parte de las clases trabajadoras y las clases subalternas. Es decir, aquí el italiano continúa adhiriendo a las tesis leninistas. Este horizonte, o al menos el debate a propósito de este, no lo podemos negar los y las profesionales que aspiramos a transformar la realidad.

O para expresarlo en otro términos: la necesidad de conquistar el Estado no se encuentra a debate, la pregunta irresuelta, para los países occidentales,⁸ es: ¿Cuándo se produce esa conquista del Estado? O en otras palabras: ¿Toma o devenir? Entre las personas insertas en lo social, que adherimos a las tesis transformadoras de Gramsci, esa pregunta sigue abierta.

Consideraciones finales

A lo largo del ejercicio hemos presentado una serie de categorías desarrolladas por Antonio Gramsci en sus textos, que nos han permitido plantear un debate teórico y político en torno a elementos centrales de utilidad para quienes hacemos nuestro el horizonte que plantea el sardo en el Trabajo Social. Este proyecto viene resumido por una de sus tesis más célebres:

⁸ En Gramsci, la divisoria entre Oriente y Occidente no es una categoría geográfica, sino política. Oriente representa a los Estados primigenios, sostenidos a través de fuerzas coactivas y con bajo desarrollo de las organizaciones ideológicas de la sociedad civil. Occidente, por el contrario, representa a los Estados-naciones en los que las fuerzas son los artífices de sostener los proyectos societales a través de su función educativa y disciplinante. Que cumplen la función de engranaje capaz de trasladar los valores y la moral de las clases dirigentes a los grupos subalternos. “En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primordial y gelatinosa; en Occidente, entre el Estado y la sociedad civil había una justa relación” (Gramsci, 2009, pp. 163-164).

Instrúyanse, porque necesitaremos de toda nuestra inteligencia. Connuévanse, porque necesitaremos todo nuestro entusiasmo. Organícense, porque necesitaremos de toda nuestra fuerza. (Gramsci, 1919)

Esta propuesta, que aboga por la necesidad constante de formación y debate al interior de la disciplina, de emocionarnos y sentir como propios los dolores de nuestros pueblos, y por organizarnos como proyecto, también militante, orientó el último capítulo, que vendrá a recoger algunos de los elementos centrales desarrollados en el artículo, presentándose a modo de cierre reflexivo.

1. Las ciencias sociales, y el Trabajo Social como apéndice de estas, se encuentran atravesadas por la relación dialéctica que enfrenta a grupos sociales antagónicos.

En términos diferentes y desde el campo de la ciencia política, Schmitt lo plantea como “toda distinción política específica es la distinción entre amigo y enemigo” (2019, p. 26). Cada uno de estos tiene sus propios centros de formación y difusión de ideas, de irradiación (García Linera, 2020, 2008). En el caso de la profesión que nos convoca, son las Universidades a través de los enfoques hegemónicos desde los que se comprende lo social, donde se produce la asimilación de los y las futuras profesionales. Y por otro lado, el Estado, a través de sus orientaciones técnicas, es quien genera una línea divisoria entre aquello que es útil y aquello que no en la intervención social. El peso de la ideología que todo lo galvaniza.

Pero como plantean Laclau y Mouffe (1987) o Balsa (2007), la hegemonía siempre se encuentra presente, a pesar de que no alcanza a suturar la totalidad. Es decir, en los discursos y prácticas existentes se expresan y reflejan los valores y la moral de los grupos sociales dirigentes. Pero de la misma forma en que esto ocurre, existe un afuera, la hegemonía no logra cerrar la sociedad bajo unos valores y moral única. De ser así, no sería posible imaginar una alternativa.

En el campo del Trabajo Social ocurre exactamente lo mismo. A pesar de existir una serie de dispositivos para la normalización de prácticas interventivas que apuntan al disciplinamiento social, se presentan también propuestas que las niegan y apuestan por la construcción de nuevas fórmulas para la intervención. Es la apuesta por el desarrollo de una “reforma intelectual y moral” (Gramsci, 2009, p. 83) en la propia disciplina. Es una disputa epocal, así como a nivel político, en el continente está en juego en la próxima década, en nuestra disciplina ocurre algo similar. Es necesario incidir y militar, formarse y debatir, lo que está en juego ahora mismo es el horizonte del Trabajo Social en los próximos lustros. Los futuros planes de estudio de nuestras universidades y el enfoque que tengan las políticas públicas durante los próximos años serán, en última instancia, las correlaciones de fuerza resultantes de estas tensiones.

2. La hegemonía tiene al sentido común como gran correa de transmisión para llegar a los grupos sociales subalternos. El desafío para el Trabajo Social está en revertir esa correlación.

Hemos partido por exponer y reflexionar en torno a los conceptos de la teoría de Gramsci para nuestro ejercicio. La hegemonía, como gran concepto gramsciano, se sostiene sobre cimientos históricos, filosóficos, políticos, culturales y económicos. Dispone de una infinidad de categorías, a través de las que se dirige a los diferentes grupos sociales que constituyen una comunidad nacional. Entre los grupos subalternos, este discurso ideológico está estrechamente ligado al sentido común, como elemento discursivo que permite naturalizar normas y prácticas sociales.

En el sentido común descansan todas las fórmulas de las luchas fratricidas de las bases de la pirámide social. Las luchas del último contra el penúltimo en sus diferentes tonalidades y formas: racismo, machismo, clasismo, LGTB fobia. Las luchas por mantener una

posición social amenazada por nuevos colectivos subalternizados y empobrecidos.

El Trabajo Social asocia su quehacer profesional con estos colectivos. Este vínculo abre la posibilidad a que nuestra intervención implique un ejercicio político de compromiso con la transformación social. Interpretar las problemáticas, sentires, anhelos de los grupos subalternos y orientarlos en un sentido de problematización y emancipación.

Por supuesto, el código ético-político que en este espacio proponemos se sostiene en una profunda formación ideológica de los y las profesionales, declarándonos herederos de las tradiciones de izquierda marxista, y por lo tanto, apostando por propuestas para la intervención que sean coherentes a los valores antifascistas, antirracistas, antihomofóbicos y antitransfóbicos. La filosofía de la praxis exige, además de un andamiaje ideológico robusto, la capacidad para convertir estos saberes en un accionar profesional coherente. En convertir el discurso en práctica profesional capaz de alterar un sentido común arraigado durante siglos entre los sectores populares. Este ejercicio enraíza con la segunda de las demandas de Gramsci, el entusiasmo. El Trabajo Social es una disciplina inseparable de la lucha por la vida digna, que en el continente es conocido como *Suma qamaña*. Necesitamos conmovernos, sentir como nuestros, los dolores de nuestros pueblos, emocionarnos con los procesos críticos y de reflexividad creciente que van desarrollando las personas con las que trabajamos.

3. La disputa en el Trabajo Social como palanca para la gran ruptura catártica

Ya hemos planteado que el Trabajo Social no es la única disciplina que interviene en los espacios vecinales. Si bien es cierto, somos quienes de manera más decidida participamos de la vida cotidiana de los grupos subalternos. A tal punto, que incluso entre nuestras

técnicas más arraigadas se encuentra la visita domiciliaria, el acceso a las casas de estos colectivos para escudriñar y conocer de primera mano sus condiciones materiales de vida y habitabilidad.

Esto nos sitúa en una posición de enorme responsabilidad, pues podemos reconocer en nuestro quehacer laboral un espacio no solo en que las comunidades problematizan sus situaciones particulares, sino que proyecten esa reflexión crítica hacia las diferentes estructuras y formas de dominación que los explota y precariza la vida. Correr el cerco de las demandas egoístas-pasionales a las ético-políticas, que decíamos previamente, es el gran desafío al que debemos apuntar. Que el vecino o vecina deje de pensarse exclusivamente y transite a pensarse como poblador/a, clase, mestizo/a, migrante y mujer. En un proceso interseccional que conecta y unifica en un solo cuerpo sus diferentes formas de subalternidad.

4. *El 18 de octubre como empate catastrófico* (García Linera, 2008)
y el Trabajo Social como punta de lanza para alcanzar el punto de bifurcación (García Linera, 2011)

En este ítem emerge con total evidencia el último de los conceptos de la frase de Gramsci: “organícense porque necesitamos de toda nuestra fuerza”.

El proceso de movilización que abre el 18 de octubre en Chile supone la aparición de un momento populista⁹ (Mouffe, 2018). Esto se traduce en la emergencia del *Blitzkrieg*,¹⁰ o guerra relámpago. Los

⁹ Este fenómeno es definido por Mouffe como: “Bajo la presión de transformaciones políticas o socioeconómicas, la multiplicación de demandas insatisfechas desestabiliza la hegemonía dominante. En este tipo de situaciones, las instituciones no logran garantizar la lealtad de la gente cuando intentan defender el orden vigente. Como consecuencia, el bloque histórico que constituye el basamento social de una formación hegemónica comienza a desarticularse, y surge la posibilidad de construcción de un nuevo sujeto de acción colectiva –el pueblo– capaz de reconfigurar un orden social experimentado como injusto” (2018, p. 25).

¹⁰ El *Blitzkrieg*, o guerra relámpago, es una táctica militar que consiste en lanzar una ofensiva rápida contra el adversario con el objetivo de concluir en poco tiempo con el

acontecimientos que acompañaron el 18 implicaron durante los primeros días una crisis orgánica en toda su crudeza. La crisis orgánica en términos de Gramsci (2015, p. 281) es la pérdida por parte de las clases dirigentes de su función para generar consensos y sostener los proyectos societales en torno al consentimiento. Por lo tanto, “la clase dirigente ya no es más dirigente sino solo dominante, detentadora de la mera fuerza coactiva”. El régimen político en Chile se sostuvo única y exclusivamente por la presencia del ejército en las calles, y ni eso lograba garantizar su supervivencia. El uso de la violencia legítima, o al menos legitimada por parte de la población, ya no recaía exclusivamente en los aparatos represivos del Estado.

Tras el fin de las hostilidades –el momento populista quedó cerrado con la elección de Gabriel Boric como presidente–, parece entreverse, como señalamos previamente, que nos encontramos en un escenario de empate catastrófico (García Linera, 2008), con el bloque dominante en decadencia y el social ascendente:

El empate catastrófico es una etapa de la crisis de Estado, si ustedes quieren, un segundo momento estructural que se caracteriza por tres cosas: confrontación de dos proyectos políticos nacionales de país, dos horizontes de país con capacidad de movilización, de atracción y de seducción de fuerzas sociales; confrontación en el ámbito institucional –puede ser en el ámbito parlamentario y también en el social– de dos bloques sociales conformados con voluntad y ambición de poder, el bloque dominante y el social ascendente; y, en tercer lugar, una parálisis del mando estatal y la irresolución de la parálisis.

conflicto. En ciencia política, Gramsci (2015) utilizó el término ‘guerra de movimientos’. El italiano se refería a momentos en los que los dispositivos ideológicos de los grupos dominantes –las organizaciones de la sociedad civil– habían perdido su capacidad hegemónica y ya no lograban permear política, moral y valóricamente en los grupos subalternos. Esto era fruto del fracaso del accionar de las propias clases dirigentes o de procesos de movilización popular. El vacío en la conducción dejaba la puerta abierta a la emergencia de nuevas ideas que rápidamente sustituyeran a las anteriores. Este es el escenario que a ojos del autor del artículo ocurrió el 18 de octubre.

Este empate puede durar semanas, meses, años; pero llega un momento en que tiene que producirse un desempate, una salida. (García Linera, 2008, p. 26)

La resolución, continúa Linera (2008), puede resultar en un sentido conservador-restaurador o progresista-revolucionario. Ese es el punto de bifurcación, y se trata del escenario que actualmente está abierto en Chile.

Nuevamente, la disciplina que nos convoca debe cumplir un rol destacado. El minuto en el que nos encontramos requiere de un Trabajo Social militante que recupere la esencia y la propuesta del movimiento de la reconceptualización. Por ello apuntamos a la organización como elemento central para este estadio. Implica una comprensión superior del momento político actual. Ya no es suficiente con problematizar, ya no basta con reflexionar críticamente, sino que además debemos trasladar toda esa efervescencia y capacidad creativa desarrollada por las comunidades, al campo de la lucha orgánica, al espacio del quehacer político. Lo que está en juego, es, precisamente, que ese punto de bifurcación tome una trayectoria favorable a los intereses de los grupos subalternos.

Aquí es donde vuelve a resonar el concepto de intelectual orgánico. El Trabajo Social al que aspiramos, con el que se soñamos, no puede eludir ninguna de estas responsabilidades, todo lo contrario. Debe asumir el instruir-se, el conmovier-se y el organizar-se, como vértice sobre el que pivoten nuestros discursos y prácticas profesionales.

Bibliografía

Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado en Freud y Lacan*. Medellín: La oveja negra.

Alzueta-Galar, I. (12 de enero de 2018). Con el muerto del 89 a las espaldas. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/voces/muerto-del-89-las-es-paldas/>

Alzueta-Galar, I. (2019). Hegemonía y movimiento sociales: el Trabajo Social como intelectual orgánico y la intervención transformadora. *Revista Intervención*, 9(2), 61,76. <https://intervencion.uahurtado.cl/index.php/intervencion/article/view/82>

Alzueta-Galar, I. (2021). Hegemonía y crisis de autoridad en Chile: retazos políticos del modelo ante el estallido de octubre de 2019. [Documento inédito].

Alzueta-Galar, I. y Rodríguez Díaz, C. (2021). Pandemia, políticas públicas y la disputa en torno al Estado. El caso comparado de Chile y España. En G. M. Barraza et al., (Re) *Planteamientos psicosociales en tiempos de crisis global. Aportes y miradas con-movedoras sobre conflictividad social y pandemia*. Santiago: Ed. USACH.

Anderson, P. (1981). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. Barcelona: Fontamara.

Balsa, J. (2007). Hegemonías, sujetos y revolución pasiva. *Revista Tareas*, (125), 29-51. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Panama/cela/20120718101926/hegemonia2.pdf>

Filippini, M. (2016). *Using Gramsci. A new approach*. Londres: Pluto Press.

Freire, P. (1968). *El rol del trabajador social en los procesos de cambio*. Santiago: Ícara.

García Linera, A. (2008). Empate catastrófico y punto de bifurcación. *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1(1), 23-33.

García Linera, A. (2011). *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.

- García Linera, A. (2020). *¿Qué es una revolución? Y otros ensayos reunidos*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.
- Gramsci, A. (1 de mayo de 1919). *L'Ordine Nuovo*.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 3*. México: ERA.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4*. México: ERA.
- Gramsci, A. (1999a). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 1*. México: ERA.
- Gramsci, A. (1999b). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 2*. México: ERA.
- Gramsci, A. (1999c). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 5*. México: ERA.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 6*. México: ERA.
- Gramsci, A. (2009). *La política y el Estado moderno*. Madrid: Diario Público.
- Gramsci, A. (2015). *Antología Gramsci*. Madrid: Akal. [Selección, traducción y notas de M. Sacristán].
- Gramsci, A. (2016). *Odio a los indiferentes*. S.d.: Epublibre.
- Green, G. (2011). Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's *Prison Notebooks*. *Postcolonial Studies*, 14(4), 387-404.
- Guha, R. (2019). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, S. (1988). *The hard road to renewal*. Londres: Verso.
- Hall, S. (2010). La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad, pp. 257-286. En E. V. Restrepo y S. Hall. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Ed. Universidad del Cauca/Envión.
- Joseph, J. (2002). *Hegemony. A realist analysis*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach, pp. 499-502. En K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2009). *El manifiesto comunista*. Madrid: Diario Público.
- Mayol, A. (2020). *Big Bang. Estallido social 2019. Modelo derrumbado, sociedad rota, política inútil*. Santiago: Catalonia.
- Mouffe, C. (1991). Hegemonía e ideología en Gramsci, pp. 167-227. En H. Suárez (Ed.), *Gramsci y la realidad colombiana*. Bogotá: Ed. Foro Nacional por Colombia.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Moulián, T. (2017). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago: Arcis/LOM.
- Oliver, L. (julio-diciembre de 2016). Gramsci y la noción de catarsis histórica. Su actualidad para América Latina. *Las Torres de Lucca*, (11), 25-42.
- Poulantzas, N. (1978). *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
- Schmitt, C. (2019). El concepto de lo político de 1927. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*.
- Thomas, P. (2013). Hegemony, passive revolution and the modern Prince. *Thesis Eleven*, 117(1), 20-39.
- Vivero, L. (2010). Las políticas públicas como prácticas de contra-insurgencia social. *Revista de Ciencias Sociales* (Maracaibo: LUZ), 16(3).
- Vivero, L. (2013). El trabajador social y su función de intelectual orgánico. *Revista Regional de Trabajo Social*, 27(59). [ISSN 1688-7891].
- Vivero L. (2016). El Trabajo Social en la era neoliberal: Desafíos para una neo-reconceptualización, pp. 175-196. En P. Vidal (Coord.), *Trabajo Social en Chile: Un siglo de Trayectoria*. Santiago: RIL Editores.
- Vivero, L. (2017a). El imaginario crítico del Trabajo Social chileno post-dictadura: Avances, tensiones y desafíos, pp. 131-158. En B. Castro

Serrano y M. Flotts (Eds.), *Imaginarios de transformación. El Trabajo Social revisitado*. Santiago: RIL Editores.

Vivero L. (2017b). Trabajo Social entre el sentido común, hegemonía y praxis: Un análisis basado en Gramsci. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15(1), 547-563.

Vivero, L. (2020). Condiciones para una neo-reconceptualización del Trabajo Social en Chile, Latinoamérica y el Caribe. Prospectiva. *Revista de Trabajo Social e intervención social*, (29), 193-212. [DOI 10.25100/prts.v0i29.8241].

Williams, A. (2020). *Political hegemony and social complexity*. Cham: Springer Nature.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Sobre los autores y autoras

Igor Alzueta Galar

Es trabajador social, máster en Trabajo Social y candidato a doctor en Derecho y Ciencia Política por la Universidad de Barcelona. Además, es docente en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile) y estudiante patrocinado en COES Chile (Proyecto ANID/FONDAP/15130009). Contacto: igor.alzueta@gmail.com

Ivete Simionatto

Es doctora en Trabajo Social y profesora del Programa de Posgrado en Servicio Social de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil.

Luis Alberto Vivero Arriagada

Es trabajador social, doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, y académico del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Católica de Temuco, Chile. También integra la Línea Estado y política en la sociedad contemporánea del Observatorio de Dinámicas Sociales del Sur (ODISUR) y es miembro de la Red Iberoamericana de Investigación en Trabajo Social. Es miembro del Grupo de Trabajo de CLACSO “Educación popular y pedagogías críticas”.

GRAMSCI Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

APORTES PARA UN PROYECTO ÉTICO POLÍTICO DEL TRABAJO SOCIAL

Es incuestionable el aporte de Antonio Gramsci, no solo al campo del marxismo del siglo XX, sino al pensamiento político en el amplio campo de las ciencias sociales y humanidades. El Trabajo Social latinoamericano ha incorporado, tanto para el análisis de sus propios fundamentos y trayectoria histórica, así como en sus procesos de formación e intervención profesional, diferentes conceptos del pensamiento gramsciano que han servido para interpretar las complejas dinámicas de las relaciones sociales y de producción en el contexto del capitalismo contemporáneo. Este libro aborda tales aportes y espera que logren materializarse en un proceso de reorientación del Trabajo Social, que permita generar un nuevo proyecto ético y político de la disciplina y recupere su ethos de compromiso con los sectores populares.