

90 AÑOS DE TRABAJO SOCIAL EN CHILE: ÉTICA PROFESIONAL Y DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS

*90 YEARS OF SOCIAL WORK IN CHILE :
PROFESSIONAL ETHICS AND CONTEMPORARY CHALLENGES*

Por Patricio Miranda

AÑO: 2015

Lugar: Salón Rojo, Edificio Almagro, Universidad Central, Chile.

Para comenzar, son cinco puntos a los que quiero referir.

Primero, la sensibilidad moral, una suerte de sensiblería que genera prácticas caritativas asistencialistas, como clase de SIDA diríamos. Es la disposición habitual, o sea, un habitus para ser afectado o no por la extrema vulnerabilidad del otro, por el daño, por el agravio realizado a un otro, por el malograr la vida de un otro, por la vulneración de los derechos de un otro.

Es importante detenernos en eso ya que en el Juicio de Nuremberg aparecía como evidente una acción inmoral de quienes torturaron, vejaron, enviaron a cámara de gases a millones de seres humanos, pero llamaba la atención la insensibilidad moral de quienes, en este caso (Adolf) Eichmann, que administraba el campo de concentración y que en su defensa dice que cumplió con su trabajo, o sea, cumplió con las expectativas de rol, dicho en lenguaje sociológico y, por lo tanto, decía que no era responsable, no era imputable. Entonces eso es lo que interpela mucho Hannah Arendt, porque el gran mal: Hitler, la SS y todo eso, era más visible y muy difícil de refutar. El problema con esto no era solamente este personaje, sino una gran red de personajes alemanes y judíos, y eso fue el problema para ella (Arendt), que esta tesis de la banalidad del mal no la aplicó solamente a los alemanes, sino a judíos que entraron en la lógica de un sistema y se auto-desresponsabilizaron. Entonces la banalidad del mal sería justamente la expresión de la insensibilidad ante el daño inminente, el sufrimiento, el agravio de un otro.

Por lo tanto, podemos decir que un aguijón fundamental para que lo ético entre en la intervención en cualquier dominio: de Trabajo Social, de Psicología, de cualquiera, es justamente esta capacidad o no para poder reconocer la presencia del mal en sus múltiples formas, especialmente en la forma más banal. Porque ¿qué puede ocurrir? que después los torturadores en Chile, varios, reclamaron también la banalidad del mal con el mismo argumento "hice lo que me mandaron". Hay grandes mártires de la conciencia moral que no tenían para qué saber un tratado de ética, como la ética a Nicómaco de Aristóteles o la Crítica de la Razón Práctica de Kant para percatarse qué se estaba solicitado por el lenguaje y por el rostro sufriente de otro.

Y frente a esa solicitud había que responder; hay quienes respondieron diciendo no y por supuesto fueron fusilados, como mandan las leyes militares; y otros, una gran mayoría, simplemente argumentaron que cumplieron órdenes.

Eso siempre puede ocurrir de nuevo, dado que el Trabajo Social sigue siendo todavía una proporción asalariada del Estado y entra por tanto en todo el aparataje burocrático del mismo. La banalidad del mal también acecha ahí. Yo cumplo con mis roles, con mis funciones y “cumpló con la ley, así que no me pidan más, soy un mero implementador de lo que otros deciden”, teniendo una visión reducida. De tal suerte que el aguijón fundamental viene de parte del mismo sujeto, del mismo actor y cómo se desarrolla esa sensibilidad moral, depende de alguien que incurra en la banalidad del mal o no. Bueno... depende de muchos procesos, de qué han hecho con él y ella, y qué experiencia tuvo en el proceso de interacción entre los espacios más íntimos, familiares de un tipo u otro, qué experiencia de reconocimiento o de agravio, por poner la lógica de Axel Honneth siguiendo a Hegel.

Esas experiencias se van grabando en el cuerpo, que es la memoria de lo que otro hizo con uno, pero también es la memoria de lo que nosotros hemos hecho con nosotros. Ya los clásicos decían que somos a la vez padres e hijos de nosotros mismos, hijos de los actos que otros han hecho con nosotros y padres de los actos que podemos hacer en el contexto de constricciones en las cuales estamos movidos. Entonces, ¿cómo potenciar esa sensibilidad? Alguien podría pensar ilusamente que basta con esclarecer la cognición ética (que va a ser el punto dos); saber las teorías éticas contemporáneas finamente, pero alguien puede ser un experto en ética y reproducir la banalidad del mal.

La competencia cognitiva, entonces, en teorías éticas no garantiza la sensibilidad moral: esa se nutre de fuentes sociales, introyectadas y de las fuentes dinámicas que cada persona desarrolla o no y que siempre puede reapropiarse incluso de las experiencias más traumáticas. No es por casualidad que se ha puesto de moda la categoría resiliencia, lo que los otros han hecho por mí o por nosotros, sí podemos actuar sobre eso, no es una fatalidad. Y para eso es muy importante la fuente de la sensibilidad moral, saber de qué se nutre, ya sea por la experiencia, la geografía, las vivencias de agravio o reconocimiento, pero también hay otras fuentes que son muy importantes que son fuentes colectivas, la sensibilidad ideológica, perspectivas ideológicas, convicciones ético-políticas que alguien tiene que justificarlas y de alguna manera incorporarlas, es decir, corporizadas. Su propia corporalidad le dispone a reconocer cuando hay una situación que es contraria. Por ejemplo, desde una sensibilidad de derechos uno puede saber el enfoque de derecho y tener muy baja sensibilidad para los derechos y su vulneración; como también tener harta sensibilidad para mirar la lógica del funcionario, la banalidad del mal.

Entonces esa fuente de motivación ideológica es muy importante y cuando se habla del eclipse de la ideología, de la muerte de la ideología, ahí hay una trampa. Ben Franklin dice que el triunfo del neoliberalismo en América ha sido lo que él llama una utopía nihilista, la cual no es una paradoja, la utopía supone siempre una

expectativa de realización en un topus que se orienta hacia un utopus. El utopus viene siendo el horizonte hacia el cual se tiende pero sabiendo que se procura anticipar. Así, realizar todo lo que es utopos, se pueda realizar en un topus. Por lo tanto, la utopía es un surtidero de sensibilidad moral. Si uno no tiene eso, hay una matriz que se pierde.

La utopía nihilista justamente impuesta por el neoliberalismo, implica que, en la utopía clásica que nos movilizó en la época del '60-'70 especialmente en Chile, había que hacer algo. No pedía autorización, pero había que hacer algo: "las cosas no pueden seguir así", pero la utopía nihilista dice que los mecanismos autorregulados son suficientes para definir el interés general, impone el mandato de que no hay que hacer nada, que hay que plegarse a la funcionalidad del sistema y dejar que los procesos autorregulados funcionen. Por ello, lo que hace la utopía nihilista es desactivar los mecanismos de implicación, siendo un primer acto, por lo que la sensibilidad moral es todo menos una trivialidad, es el primer motor que nos mueve a decir "las cosas no pueden seguir así, debemos hacer algo".

Ahora, cambiamos de moral a ética. Uno de los usos de moral se refiere justamente a los mundos de vida que construyen intergeneracionalmente distintos códigos morales, por lo tanto la moral no existe sino que existen las morales. Las morales empíricas decía Durkheim, una diversidad de morales empíricas y que tienen que ver con tradiciones culturales, sustratos religiosos, ideológicos muy importantes, en las cuales uno socializa. Por eso, Nietzsche miraba con sospecha la familia, porque aparece como uno de los entes moralizadores, lo que implica una suerte de domesticación, de amenaza a la libertad y, por lo tanto, la familia es justamente una amenaza. De alguna manera por eso él decía que la mayor tragedia del ser humano es haber sido niño, el ideal del ser humano es no haberlo sido y dejar la niñez. El superhombre justamente se deshace de todo aquello que han hecho conmigo.

Por eso moral refiere al *modus vivendi*, a la idea de lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, a las normas que sin preguntarnos nada se nos introyectan coactivamente como veía Durkheim. Las instituciones no surgen de los actos individuales, sino que las instituciones preceden en sus actos de la conciencia individual y se imponen forzosamente. Una de las grandes instituciones que se imponen coactivamente son los códigos morales, donde no le preguntan a nadie. Entonces el paso a lo ético supone la reflexivización de lo moral, la reflexividad crítica sobre lo moral, volver críticamente sobre las morales budistas, mahometanas, cristianas, marxistas, capitalistas nihilistas, ponga las que quiera, mapuches, ponga las que quiera. Volver reflexivamente sobre esas morales que están introyectadas y que están en mí -ese es el problema, no están fuera- críticamente. Si no hay juicio ético, no hay reflexividad crítica sobre los códigos morales, y ¿en qué deriva eso? En un facticismo moral, en una moral conservadora, cualquiera sea su horizonte. En el caso de Chile esa moral conservadora ha tenido mucho que ver con cierta expresión de capitalismo y tiene que ver políticamente con un *modus vivendi* de las derechas que dominan

política y económicamente. Definen qué es familia, qué es lo bueno y lo malo y ordenan la vida. Ahí surge un tipo de Trabajo Social que sí se compra ese cuento sin darse cuenta. Es asistencialista y reproductor de un orden existente y se vuelve un mecanismo reproductor de una ideología odiante que garantiza mecanismos de dominación, pero a partir de una intuición moral de que las cosas no pueden seguir así, falla en la cognición ética, en la comprensión de lo que está en juego y ahí es muy importante la reflexión ética para esclarecer como surge lo ético en la vida cotidiana y desde qué lugar toma posición.

Se debe interrogar justamente a las morales dominantes. Ahí uno se encuentra con el caso de Occidente, donde tenemos un sesgo tremendo en el contexto de multiculturalidad, y no solamente eso. Ya lo veía Martí de las formas colonizadoras, el cual decía “una vez liberados de la colonización del imperio español nos quedará una gran tarea de emanciparnos de la colonización en nuestras costumbres”, es decir, podemos vencer al colonizador pero el colonizador ya está introyectado. Si uno toma esa tesis dice cuestiones sustantivas, por eso hay tomas de posiciones ético-políticas y como señala Umberto Eco, entra toda vez que entra un otro, no es la ética mía o tuya. Si ocurre, estamos buscando las expectativas recíprocas de comportamiento generalizadas que son las normas de convivencia y, por tanto, corresponde a la factura de lo político.

La ética en Trabajo Social es siempre ética-política, el tema es que a veces no se percata en la cognición ética qué falla y reduce la ética profesional a dilemas éticos. Hay mucha literatura anglosajona sobre ética en Trabajo Social, dilemas éticos, porque está invisibilizado un *modus vivendi* anglosajón que aparece como idealizado. Si bien está resuelta la pregunta sobre convivir, resta ver cuáles son las disfuncionales, cuáles son los puntos de quiebre. El problema son los dilemas, el debate ético-político ya está resuelto. El triunfo de la ideología del modo de vida americano es que no se presenta como tal, está invisibilizada, y aparece como naturalizada y acá nos llega ahora como un gran aporte, especialmente en la Católica, del enfoque y las políticas basados en evidencia, pero no en un modelo político, sino una forma de articular las relaciones nacionales e internacionales que aparecen invisibilizadas. La evidencia se va al espacio de los dilemas, de las micro-relaciones sociales, al espacio de las de las interacciones cara a cara. Cuando el Trabajo Social no se percata por una falla a la cognición, se convierte en un reproductor de un modelo social existente, y por lo tanto también reproduce un proyecto ético-político.

Entonces la cognición ética implica reflexionar críticamente sobre el lugar vital y teórico, para responder la pregunta ¿cómo debemos convivir y qué debemos hacer? Simplemente para ilustrar la hondura traigo dos grandes paradigmas que hasta hoy día en Occidente mantienen el debate en la ética contemporánea.

El cómo debemos convivir la vida en la polis, con Aristóteles, quien habló toda una ética política inevitablemente porque la noción relacional de Aristóteles lleva a definir al ser humano como animal político, en cuanto a cómo debemos

convivir y cómo configuramos la vida en la polis. Ahí surge entonces un paradigma que aunque alguien no sea aristotélico, hace entrar una idea. La ética aristotélica supone saber lo que es una vida lograda (felicidad) de una vida malograda (infelicidad). La primera contiene virtudes y la segunda, vicios. Por lo tanto, se basa en una antropología que presume saber qué es una vida lograda, dejando instalada una cognición ética fundamental. Lo que está en juego en la vida moral cotidiana es una idea de auto-realización, de co-realización, de vida lograda a vida malograda. Y por eso, no hay Trabajo Social sin la categoría de problemas sociales. Si usted saca la categoría "problemas sociales" se acabó el trabajo social, pareciera. Yo creo que no.

Pues bien, ¿cómo alguien sabe que un problema social es un problema? ¿Es auto-evidente que los problemas sociales son problemas? ¿Hay alguna auto-referencia de esa entidad llamada problema que permite leerle a usted que dice que hay un problema? No, lo que aparece justamente es una construcción colectiva. Qué seleccionamos como problema, implica justamente una cognición, decía Adorno, para nadie la sociedad viene a ser un problema. La sociedad como problema es mucho más que problemas sociales, puros problemas sociales sin sociedad como problema es una lógica reproductora de un orden social y que busca corregir las disfuncionalidades. Los problemas sociales serían desajustes pero la sociedad no sería problema.

La pregunta es cuándo el orden social deviene en un problema, Adorno decía "para nadie la sociedad llega a ser un problema sino a partir de algo distinto a lo existente", o sea, no había posibilidad de una teoría crítica de la sociedad sin una anticipación de aquello que debiera estar ocurriendo y no está ocurriendo aquello que debiera ser. Por eso se dice, y el mismo Horkheimer lo plantea, que la teoría crítica parte del momento cognitivo, un juicio existencial. Hay seres humanos dominados, eso es un problema, la raíz del problema es la dominación que adquiere múltiples formas, cada forma define problemas particulares, pero en la misma sociedad hay dinámicas de dominación. Entonces la cognición ética supone tomar posición de qué es una vida lograda-malograda. En ese caso, en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt una vida malograda es una vida dominada, sujeta a dominación, y en este caso dominación de unos por otros, dominación de clase. El punto de partida entonces de la vida malograda, sería vida dominada.

En la perspectiva de los grandes pensadores latinoamericanos, Martí por nombrar uno, y teóricos como Dussel y todos los teóricos de pensamiento decolonial de hoy día, la vida malograda es una vida colonizada, pero una colonización que está instalada no problematizadamente. La Universidad es una creación occidentada y define qué conocimiento vale y cuándo vale y estar acá implica un plus de saber, implica auto-pensarse que nuestro conocimiento es superior al de pueblos originarios, al de los mundos populares, todo eso tiene una lógica colonial. Entonces, esto presume saber que una vida malograda está sujeta al proceso de colonización, que es decir, proceso de dominación. La vida lograda sería justamente una vida emancipada y la vida malograda, desde la perspectiva de Dussel, se traduce en la

experiencia sufriente de lo que él llama las víctimas, la comunidad de los sufrientes de los procesos de dominación y desde ahí va hacer una crítica a la cognición ética de Habermas sobre la ética comunicativa dialógica que tiene un presupuesto que la mayoría de la humanidad lo cumple, ¿cuál es el presupuesto? Condiciones materiales para establecer un diálogo. La primera condición es la reproducción material de la vida, sin ella no hay interlocutores válidos; los muertos no interlocutan, quien está en condición de miseria de hambre, de dominación extrema, no piensa ponerlo en una intervención dialógica a conversar bajo el supuesto que son entes abstractos en condiciones de igualdad y por eso él corrige la ética comunicativa de Habermas por una ética a la liberación. Hay un acto primero que es el acto de liberación, que significa: las condiciones de reproducción material de la vida, y sobre esa base dialoguemos, sobre esa base de la teoría comunicativa de Habermas. Entonces ¿cuál va a ser la cognición ética? No existe la cognición, eso va a depender de las posiciones teóricas, políticas, religiosas, culturales.

Pongo otro caso, la tradición kantiana en contexto de modernidad. El problema para Kant es que no podemos responder la pregunta qué es una vida lograda. Él sabe que está contestada empíricamente en las normas, en lo imperativo de lo hipotético: "si quieres ser feliz, haz tal cosa". Los papás lo decían "si quieres ser feliz, estudia", "vaya a clases". Estamos aprendiendo una vida lograda y la tradición nos dice qué es una vida lograda: el éxito, la buena ropa, mujeres hermosas, hombres estupendos y la comunicación de vida lograda nos bombardea permanentemente, excita la emocionalidad al máximo para poder inducir actos de consumo y nos coloca en posición de consumidores.

El problema de Kant es que la vida lograda por razones de la crítica epistemológica, no puede ser contestada, la razón no es capaz de saber lo que las cosas son. La razón no es capaz de responder esa pregunta. Para Kant es cómo colocar una respuesta a la pregunta por la vida común, por la vida en la polis en el horizonte de la paz que perpetúa a partir ahora, ya no de un conocimiento de una vida lograda, porque la razón no es capaz de responder eso, las culturas sí, las culturas pueden entregar respuestas, pero el problema para la lógica kantiana es que esas respuestas corresponden a imperativos hipotéticos. Si eres mapuche la vida lograda es esto, si eres aymara la vida lograda implica esto. La búsqueda kantiana es de una respuesta universalizante, es decir, imperativos categóricos y dado que no podemos saber qué es una vida lograda porque la razón es incapaz de conocer lo que las cosas son y responder la pregunta de qué es ser un ser humano, solamente podemos definir las normas de convivencia.

Los imperativos son normas, expectativas de comportamiento generalizadas. Entonces las expectativas de comportamiento para Kant son puramente normas morales, pero no satisfacen la moralidad, hay diferencia entre moral y moralidad. Estamos llenos de normas morales pero hay un déficit de moralidad, entonces la pregunta es si una determinada norma de vida en el mundo mapuche, musulmán, católico, ateo, lo que quiera, puede ser válida para todos los seres razonables. Ahí

viene la crítica de Kant de que hay una idea del humano centrado fundamentalmente en la razón, solamente el ser humano es persona porque es racional y en tanto es racional tiene razón de fin y de ahí la máxima norma kantiana para la cognición ética, es “trata la humanidad que hay en ti y en todo otro siempre con un fin y nunca solo como un medio”, es un proyecto tipo político. En la vida cotidiana prima tratarnos como medios no como fines, avanzar a tratarnos como fines es una de las bases del enfoque de derechos siempre y cuando enfoque de derecho implica que el otro sea sujeto de derechos, o sea, ser capaz de acción y palabra.

Las políticas públicas del Gobierno de (Michelle) Bachelet estuvieron puestas bajo una semántica de derechos. Algunos hicieron investigaciones, yo también en Fondecyt, para ver qué tanto esta semántica de derechos se expresaba en el proceso de política pública y la evidencia demuestra que la semántica de derecho sigue presente pero no en el proceso de política. Las señoras Juanitas o los públicos no fueron nunca tratados como sujetos de derechos porque ser sujeto de derecho es ser capaz de acción y palabra, y ni su acción ni palabra contó en lo que iban a hacer para ella, pero sin ella. De ahí surge la paradoja de un estudioso de las políticas públicas, Aguilar, “las políticas son políticas públicas pero sin públicos”. Entonces podemos hablar de un Trabajo Social bajo el enfoque de derechos pero que no trata ni se reconoce al otro como sujeto de derecho porque lo mínimo es reconocerlo como ser capaz de acción y palabra. Salazar nos dice que en Chile la sociedad civil ha estado domesticada para llegar a concebirse solo como peticionarios y beneficiarios. Entonces una intervención que reproduce esta lógica y levanta el Trabajo Social como mediador, levanta las peticiones al aparato público, deriva a ver si califica para el subsidio, a ver los puntajes y toda esa cosa. Es un mediador del carácter peticionario y beneficiario, porque invisibilizan muchos sujetos que calificarían para un beneficio pero por la métrica impuesta no lo hacen. Ahí hay una cuestión potente meramente de tipo política. No puedo hablar de sujeto de derecho porque una disonancia radical entre la semántica, ética, de cognición ética y la estructuración del proceso. Lo que estamos diciendo con esto, entonces, que para que la ética ingrese en Trabajo Social e intervención no basta con la claridad en la cognición, que es lo que estoy diciendo ahora.

Asimismo, las escuelas lucrables. Nunca nadie le preguntó a los directores, ni a los profesores ni a los estudiantes ni a los apoderados la oferta del Estado peticionario y beneficiario. Si uno es beneficiario, no me hable entonces de enfoque de derecho, ya que es un insulto y hay que desenmascarar ese insulto porque el riesgo que hacen es una cognición fallida.

Esclarecemos el logos, enfoque de derechos y creemos que la vida social y la intervención y el trabajo se estructuran en base a ese logos. No es tal cosa, la evidencia lo cuestiona. Qué pasa si yo ahora hago entrar otros mundos de vida, pueblos originarios en el caso de América Latina. Si alguien vio el programa de Villegas (refiere al ex Programa de Chilevisión, Tolerancia Cero) cuando estaba (Gabriel) Boric (actual diputado independiente), el debate fue justamente elitista,

conservador desde luego. Él sabe lo que es bueno para el país y las masas pueden pedir y beneficiarse. Entonces volvemos a ese punto, si en la cognición hacemos entrar otras perspectivas, salvo que devalúen la capacidad de sensibilidad moral y la capacidad de decir “si son sujetos de derechos, son capaces de decir la ética”. Ser capaz de decir la ética no es capaz de hacer teoría ética, es ser capaz de tomar una posición y los mundos populares han sido capaces de tomar posición. Por ejemplo, los que estaban marchando por los estudiantes tenían una posición y yo no invoco mi posición por ser académico, yo estaba marchando como ciudadano con una indignación moral, sensibilidad moral...

Entonces hay que reconocer la capacidad de distintas comunidades de vida que tienen para decir la ética y eso implica un desafío que la cognición ha de ser al menos intercultural, al menos, pero no lo es porque solemos responder nosotros y el problema del Trabajo Social ahí sería que sabe mucho, tiene muchas respuestas instaladas y pierde la capacidad de escucha, de reconocer diferencias. Cuando opera la intervención bajo la ficción del otro generalizado, “los pobres son pobres”, es una cosa secundaria. Entonces ahí tenemos el desafío de la cognición ética, pero, ¿la cognición de quién?, “los universitarios, la academia” eso es dominación, violencia simbólica, decía notablemente Bourdieu. Todo el campo, la academia, la escolástica, presume de saber y devalúa los saberes, legos y ocurre que Trabajo Social trabaja con los legos, entonces ahí también hay un desafío muy potente para el Trabajo Social.

Cognición, paso siguiente: juicio ético. Tenemos la cognición, supongamos que hemos tomado posición, yo estoy planteando problemas y algunas indicaciones. Lo que viene ahora es el juicio ético, que responde la pregunta “qué debemos hacer aquí y ahora”. Supone una comunidad de vida específica y supone una pretensión de mayor generalidad.

Entonces la pregunta es ¿qué debemos y quién las responde? Si las responden los expertos en políticas, los “policy makers”, sabemos que eso es una orden jerárquica devaluante. Preguntemos a la Señora Juanita cuáles son sus peticiones y después beneficiarios y después vamos deselitizando esto. Entonces el “qué debemos” implica quiénes participan en la pregunta por el qué debemos. La pregunta por el ¿qué se debe hacer aquí y ahora? supone preguntarse, más allá de los diversos proyectos de vida en particular, cuáles son las normas que debieran ser validadas para todos. No para los católicos conservadores que ya tienen una respuesta a esa pregunta o los progresistas que tienen otra respuesta a esa pregunta, y ahí se produce una suerte de guerra moral de todos contra todos.

Si la pregunta es ¿qué se debe?, estamos colocando una lógica que al menos procura una ética generalizable, nuevamente aspira a una interculturalidad. Entonces el juicio ético implica responder la pregunta. Supongamos que ya tenemos la respuesta, gran problema de la intervención de nuevo “¿lo haremos?” Tengo claro lo que se debe hacer aquí y ahora, ¿lo haremos? Entonces ahí se distingue otro nivel de lo ético en la intervención ¿cuál es la motivación moral? ¿De qué

depende que alguien esclarecido tenga claro lo que debemos si estamos pensando para todos? Si nosotros tenemos claro esto, vamos con esta posición a debatir. En el debate tenemos que ver la pregunta de qué se debe, cada uno va con su posición de qué debemos pero hay que responder la pregunta de qué se debe, la pregunta es ¿lo haremos? Eso requiere otro momento que es la motivación moral. Nuevamente partimos por el mundo vital, de la cocinería de la vida, sensibilidad moral, y ahora pasamos por la cognición esclarecida, por el juicio ético esclarecido. Sé lo que debo hacer, sé lo que se debe hacer, ¿lo haré? ¿De qué depende eso? Hay una expresión española que ahorra comentarios: "tener o no cojones".

Lo que debemos hacer o lo que se debe hacer siempre implica consecuencias, tiene consecuencias. En dictadura haber decidido qué debemos hacer, luchar tenía consecuencias y no fueron los académicos los mayores luchadores, como lo dice Bourdieu el sistema escolástico es el más conservador. Los grandes pensadores emancipadores de América Latina no han venido de la academia, así que no esperen demasiado de la academia en ese sentido, esperen esclarecimiento de la cognición, pero sensibilidad y motivación eso viene de otra parte. Si tenemos un tipo que reacciona, pero no tiene la cognición no se dará cuenta que procurando salir bien está haciendo cualquier disparate.

La motivación es muy importante. ¿Cuáles son fuentes de motivación? La motivación son los motores para la acción, es el acto previo a la acción. Toda decisión implica auto-imputación, la decisión es mía, soy responsable. Ese análisis notable que hace Paul Ricoeur sobre la libertad, tiene inmediatamente la contracara de la responsabilidad. Soy libre porque puedo decir que este acto es mío y yo respondo por él, no hay libertad sin responsabilidad, pero responder tiene consecuencias y las consecuencias muchas veces amenazan nuestros modos de vida, incluso la propia vida. América Latina esta regada de mártires que no van a estar en ninguna Iglesia y yo tengo en duda los que están en la iglesia, no hay intelectuales que hayan tenido una sensibilidad, una cognición ética, un juicio ético y una motivación para hacer aquello que consideraron que habían hacer, independientemente de las consecuencias.

Otra fuente de motivación son las opciones ideológicas pero incorporadas, enraizadas en el cuerpo, la cosa vital, que son pre-reflexivas. Motivación política, la espiritualidad. Hoy día se están haciendo investigaciones sobre intervención de la espiritualidad como un recurso de los sujetos de intervención, pero me gustaría ver qué intervención los trata como sujetos, es decir, seres capaz de acción y palabra, y no los coloca, como dice Salazar, como peticionarios y beneficiarios y además agradecidos.

Richard Rorty, alguien que sabe de una ética pragmática irónica de la contingencia dice que los tratados de ética no sirven para nada, lo que más sirve es la literatura. Si usted quiere aportar algo a ese nivel de motivación y sensibilidad, léase los grandes clásicos donde aparece el drama humano, va aprender más de ahí que de un tratado de ética kantiana aristotélica, en su respectiva. Porque en la

literatura aparecen más las formas de vida, las tensiones cotidianas, de ahí usted puede hacer una selección y ahí ve sujetos actuando que tomaron posición y puedo observar cómo tomaron la decisión que tomaron, entonces reivindica la literatura como una fuente más valiosa para formar en el sentido de una conciencia moral, para él lo moral tiene que ver con las lealtades y el desafío es que somos leales a la familia, a los amigos, a los del partido político, a los de la comunidad de pueblo originario, lo que fuera. Y también el desafío es ampliar las libertades a los otros, las lealtades a los extraños. “Dime cuál es el radio de tu lealtad y te diré cuál es el radio de tu moralidad”. Si la moral llega a las lealtades con los tuyos solamente y no con los otros, especialmente los extraños, tenemos ahí una moralidad muy recortada. Por lo tanto este nivel de la motivación se forma de otra manera.

Y, finalmente, la acción ético-política. Si uno revisa los tratados de la ética en Trabajo Social, especialmente la corriente opinante anglosajona y que la ética esta reducida al ámbito dilemático y cuestiones éticas en la intervención, hay que tomar decisiones ahí, pero no aparece un proyecto ético-político, el Trabajo Social siempre está actualizando o reproduciendo un proyecto de tipo político, una forma en que queremos convivir. La acción aquí es cómo queremos configurar el espacio público, hay que darle cuerpo a eso y eso implica movilizarse. En la acción se actualiza un proyecto de tipo político, hay fuerzas en oposición y, por tanto, la ética en Trabajo Social no puede estar esperando ser “aplaudida”, porque cuando es demasiado aplaudida es que es meramente funcional a la reproducción de lo existente y cumple con las funciones esperadas por el Estado y se vuelve a la idea que son nada más que correctores de las disfuncionalidades del capitalismo y hoy día sería del neoliberalismo.

La acción implica acción pública, acción colectiva. Hoy día en Chile estas movilizaciones han permitido levantar en la agenda, temas que no estaban en las prioridades. El qué hacer no viene dictado solamente por la ética, lo que hay que procurar se denomina occidentalmente la racionalidad de la acción y la forma de racionalidad al menos observada por Weber sería la racionalidad conforme a valores y la acción principal en su argumentación, lo que él llama la racionalidad formal instrumental, o sea, la racionalidad del cálculo.

El qué hacer para dar fines prácticos, en la acción con arreglo a valores sería una racionalidad -en el lenguaje que estamos diciendo acá- ética, una acción éticamente informada. Entonces el punto no es elegir lo uno o lo otro, porque el mismo Weber que instaló la categoría de neutralidad valorativa, no habla de ninguna manera de neutralidad política. Su matriz liberal y la preferencia por el individuo, el individualismo metodológico, no son fundamentos de un cuerpo teórico. Entonces aquí se pone en relación tensa la pragmática de la acción, ya que no cualquier acción para cualquier situación. Qué política es más adecuada para el problema del financiamiento de la educación, eso no se responde solo éticamente, pero debe cuidar la consistencia con el referente ético que se invoca y ya dije que en el caso de Chile el referente fundamental es el enfoque de derecho, pero la evidencia muestra que la

estructuración de la acción del Estado no está hecha según esa gramática, porque quiénes predominan hoy día en la hechura de las políticas -así se llama un texto clásico de política pública- los policy makers, los ingenieros, ingenieros comerciales especialmente son los más seleccionados.

Las políticas son para los pobres y caramba que hacen falta políticas para los políticos y para los ricos. ¿Por qué los problemas sociales los tienen los pobres y por qué la riqueza no es un problema social? Afortunadamente hoy en día la corrupción es un problema social, la riqueza no, la extrema riqueza no es un problema social, o sea, ustedes ya debieran tener definido qué es un problema social. Es una visión naturalizante de los problemas sociales.

Los problemas sociales son una construcción ético-política. El problema es cuando se naturaliza, entonces frente a problemas sociales, definidos como formas de acción de una política, los policy makers hoy día están dominados por la racionalidad ingenieril que es la expresión de la razón instrumental. No es raro que quienes están definiendo esto y quienes resuelven la CASEN, que no haya Trabajadores Sociales, salvo excepcionalmente. Hay algunos que podemos nombrar, notable, en la Ficha de Protección Social (actual Registro Social de Hogares). Porque hay que aplicar métodos econométricos, multivariados, ecuaciones estructurales ¿Quiénes saben? Ingenieros Civiles, Ingenieros Industriales, Economistas, entonces hablan entre ellos. Esa gramática está bajo una presunción de una acción no éticamente informada, sino bajo una acción científicamente informada. Lo que supone un tipo de política pública en que lo público es racionalmente administrado, se llama la política pública racionalista y otra expresión es la racional choice que es una variante de lo mismo.

Hay expertos, policy makers, que administran lo público. Administración Pública es un nombre fatal que designa la lógica dominante en política pública, administrar lo público es administrar los públicos. Se parece mucho a la biopolítica foucaultiana, lo que hay que hacer es usar dispositivos de poder para disciplinar a los públicos. Entonces ahí tenemos un problema. Un desafío hoy día para el Trabajo Social muy importante en Chile es visibilizar primero ese proyecto ético-político que hay detrás, con la matriz neoliberal que hay en el caso de Chile, como el gran experimento, y visibilizar qué es una acción ético-política, o sea, contestar la pretensión de neutralidad valorativa y de hegemonía de las políticas públicas de la racionalidad supuestamente experta, tecnocrática. Tenemos políticas públicas que apenas tienen semántica de derecho, pero que en su factura operan tecnocráticamente. Hay un trabajo crítico interpelador ético-político de Trabajo Social para interrogar esas disonancias que en verdad lo que ocultan son mecanismos de dominación y de administración de los públicos de las políticas públicas. Que la acción del Trabajo Social no se convierta en un reproductor del disciplinamiento de los públicos de las políticas públicas y de los públicos de la intervención pública del Trabajo Social.