



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

**Tesis de Doctorado en Trabajo Social**

# **El Mundo de la Vida en Trabajo Social**

**Tesista:**

Juan Omar Agüero

**Director de Tesis:**

Alfredo Juan Manuel Carballada

La Plata, Argentina, Agosto 2015



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## ÍNDICE

	Pág.
AGRADECIMIENTOS.....	5
RESUMEN.....	7
INTRODUCCIÓN	
1. El mundo de la vida como tema de estudio.....	9
2. El problema estudiado.....	10
3. Objetivos del estudio.....	12
4. Estado de la cuestión.....	12
5. Marco teórico-conceptual.....	20
6. Estrategia metodológica.....	22
7. Contenidos del estudio.....	22
<b>Capítulo 1</b>	
EL MUNDO DE LA VIDA EN LA FILOSOFÍA DE EDMUND HUSSERL	
1. La expresión mundo de la vida.....	26
2. El mundo de la vida en singular.....	28
3. El filósofo del mundo de la vida.....	29
4. El proyecto fenomenológico de Husserl.....	31
5. La preocupación por la existencia humana.....	32
6. La pérdida de sentido de la ciencia.....	33
7. El mundo de la vida como fundamento de la ciencia.....	34
8. Subjetivismo trascendental.....	36
9. El mundo de la vida como categoría filosófica.....	39
10. La fenomenología trascendental.....	43
11. La paradoja de la subjetividad humana.....	48
<b>Capítulo 2</b>	
EL MUNDO DE LA VIDA EN LA TEORÍA SOCIAL DE ALFRED SCHÜTZ	
1. La sociología de Schütz.....	51



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

	Pág.
2. El problema de la significación.....	56
3. Cómo se constituyen los significados subjetivos.....	59
4. El problema del significado intersubjetivo.....	64
5. La constitución del mundo social.....	69
<b>Capítulo 3</b>	
EL MUNDO DE LA VIDA EN LA TEORÍA SOCIAL DE JÜRGEN HABERMAS	
1. La teoría social de Habermas.....	76
2. La concepción del mundo de la vida.....	79
3. Diferencias con la fenomenología del mundo de la vida.....	82
4. El concepto cotidiano de mundo de la vida.....	84
5. La reproducción del mundo de la vida.....	86
6. El mundo de la vida como categoría teórica.....	87
7. El sistema y el mundo de la vida.....	90
8. La acción comunicativa y el mundo de la vida.....	92
<b>Capítulo 4</b>	
EL MUNDO DE LA VIDA Y LA VIDA COTIDIANA	
1. La vida cotidiana.....	97
2. La vida cotidiana en la fenomenología de Alfred Schütz.....	99
3. La vida cotidiana en la fenomenología de Berger y Luckmann.....	104
4. La vida cotidiana en la tradición marxista.....	107
5. La vida cotidiana en la teoría de Jürgen Habermas.....	111
6. El mundo de la vida y la vida cotidiana en el pensamiento latinoamericano..	113
7. Diferencias y relaciones entre el mundo de la vida y la vida cotidiana.....	119
<b>Capítulo 5</b>	
EL MUNDO DE LA VIDA EN TRABAJO SOCIAL	
1. El trabajo social como campo transdisciplinar de prácticas indisciplinadas...	121
2. El mundo de la vida como realidad concreta en trabajo social.....	125
3. Los significados y significaciones en trabajo social.....	131
4. La intersubjetividad del mundo de la vida en trabajo social.....	139



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Pág.

**Capítulo 6**

EL MUNDO DE LA VIDA EN LA INTERVENCIÓN SOCIAL

1. La intervención social en trabajo social.....	145
2. Intervención social transdisciplinar.....	146
3. Intervención social indisciplinada.....	147
4. Ámbitos de intervención social.....	149
5. El sentido teleológico de la intervención social.....	151
6. La emancipación social como sentido teleológico de la intervención social...	152
7. Los significados de la emancipación en la intervención social.....	160
8. La construcción del orden como ámbito y objeto de intervención social.....	165
9. La comprensión del orden social.....	169
10. La interpelación del orden social.....	181
11. Cómo se condensa el macro orden social en el micro orden social.....	184

**Capítulo 7**

LA INTERVENCIÓN SOCIAL EN EL MUNDO DE LA VIDA

1. La comprensión del mundo de la vida como punto de partida.....	187
2. La comprensión de la relación entre el mundo de la vida y la vida cotidiana..	191
3. Los sujetos sociales.....	194
4. La construcción de espacios de libertad y resistencia.....	196
5. Valoración, autoestima y reconocimiento social.....	197
6. Los procesos identitarios.....	198
7. La construcción de proyectos de vida.....	201
8. Los lazos sociales y la ciudadanía.....	202
9. Rasgos que caracterizan la intervención social en el mundo de la vida.....	208
10. La intervención social en el mundo de la vida latinoamericano y caribeño...	212
CONCLUSIONES.....	221
NUEVAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN.....	239
BIBLIOGRAFÍA.....	241



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a los/as trabajadores/as sociales que me enseñaron y de quienes aprendí el oficio de trabajador social a lo largo de muchos años de mi vida. A aquéllos/as con quienes trabajé en numerosos proyectos sociales desde el año 1987 en adelante; a los/as que fueron mis colegas desde el año 1990 hasta 1999, cuando me desempeñé como docente de la Licenciatura en Trabajo Social en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones; a aquéllos/as con quienes realicé investigaciones y compartí experiencias en numerosos eventos científicos, académicos y profesionales; a los/as que fueron mis docentes en la Maestría en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos y el Doctorado en Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata y, en general, a todos/as aquellos/as con quienes interactué en mi vida o son mis amigos/as.

Agradezco especialmente a una trabajadora social: Silvana Martínez, mi compañera de vida y de tantas luchas sociales y políticas en las cuales nos jugamos el pellejo. De ella aprendí que el trabajo social es un compromiso muy serio que se asume con los sujetos sociales; que en el trabajo social nunca se baja los brazos, porque siempre hay esperanza y expectativa de cambio y la creencia profunda de que las cosas pueden ser de otro modo y que vale la pena luchar por un ser humano, un derecho, una causa o un proyecto de vida. Aprendí que en el trabajo social siempre se pone en juego la formación y los propios posicionamientos político-ideológicos, se disputa poder, se dirimen valores, se construyen significados sociales y, en definitiva, siempre se transforma o se convalida una situación, un estado de cosas o un orden determinado. Aprendí el oficio porque tuve grandes maestros, pero fundamentalmente por la valiosa escuela de la militancia cotidiana con mi compañera y el compromiso político con los sujetos sociales, el trabajo social y las problemáticas sociales.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Quiero dedicar esta tesis a la Universidad Pública Argentina y a mis compatriotas argentinos y latinoamericanos/as, por Nuestra América, por la Patria Grande libre y soberana, por las luchas de nuestros pueblos, por la causa de la emancipación latinoamericana, por un orden social justo e igualitario, sin imperialismos ni colonialismos, sin amos ni esclavos, sin opresores ni oprimidos, sin explotadores ni explotados.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## RESUMEN

En esta tesis se indagan los significados y potencialidades epistemológicas, teóricas y metodológicas de la categoría mundo de la vida en el campo del trabajo social. La indagación se centra en tres cuestiones principales que conforman el problema de investigación: a) ¿cuál es la configuración de la categoría mundo de la vida en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl?; b) ¿cuáles son los significados atribuidos a la categoría mundo de la vida en la teoría social? y c) ¿cuáles son los significados y potencialidades de la categoría mundo de la vida en el campo del trabajo social?

El primer argumento central de esta investigación es que el mundo de la vida se constituye en un cierto orden social y en determinadas condiciones históricas en las cuales los sujetos sociales disputan poder y deciden la continuidad o transformación de dicho orden y de las condiciones de realización de la vida cotidiana y de los múltiples procesos de subjetivación que constituyen el mundo de la vida.

El segundo argumento central es que el uso de la categoría mundo de la vida en trabajo social aumenta las posibilidades de comprensión de la vida social y de los procesos de intersubjetividad e interacción entre los sujetos sociales y esto a su vez aumenta las posibilidades de producción de conocimientos y las potencialidades de las prácticas profesionales de intervención social en el campo del trabajo social.

El propósito de esta investigación es producir conocimiento sobre los significados y potencialidades epistemológicas, teóricas y metodológicas de la categoría mundo de la vida en el campo del trabajo social. En particular, busca conocer la configuración de la categoría mundo de la vida en la fenomenología trascendental, los significados construidos sobre la misma por la teoría social y los significados y potencialidades de dicha categoría en el campo del trabajo social.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

La elección del tema y el problema de investigación se justifican en que los significados y potencialidades del mundo de vida para el trabajo social son enormes y se encuentran totalmente inexplorados e inexplorados. Asimismo el interés por este tema se basa en la necesidad de profundizar en el conocimiento de la realidad social, no solo con el objeto de aumentar la comprensión de los procesos intersubjetivos y la interacción entre los sujetos sociales, sino con el fin de aumentar la capacidad de intervención y transformación social desde las situaciones concretas que configuran el mundo de vida de los sujetos sociales.

Además, el concepto mundo de la vida permite mirar la realidad social como condensación de complejas tramas de relaciones sociales que configuran a los sujetos sociales, interpelando así la idea de externalidad del contexto y desarrollando una mirada holística y dialéctica de la realidad social donde los contextos atraviesan y configuran no sólo la vida de los sujetos sociales sino también los procesos de intervención social del trabajo social.

Esta investigación es de carácter teórico y sus métodos son la hermenéutica, la comparación y la inducción analítica. Utiliza un enfoque cualitativo y las técnicas principales son la recopilación de documentos y el análisis de contenidos. Este diseño metodológico se fundamenta en la propia característica del objeto de investigación, orientado al análisis de una categoría teórica y la obtención de elementos teóricos y metodológicos para su uso en el campo del trabajo social.





## INTRODUCCIÓN

### 1. El mundo de la vida como tema de estudio

La expresión mundo de la vida fue acuñada por el filósofo austriaco Edmund Husserl en 1922. Este filósofo, fundador de la fenomenología trascendental, fundamenta este concepto como categoría filosófica en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, publicada en 1936. De manera simultánea, es llevada al campo de la teoría social por Alfred Schütz, discípulo de Husserl, en su obra *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, publicada en 1932.

La categoría mundo de la vida tiene una rica constelación de significados potencialmente muy ricos, ya que se inscribe en el problema más general de la intersubjetividad y la interacción sujeto-sujeto, cuestión que ha estado presente en la filosofía contemporánea desde el planteo inicial realizado por Hegel en el capítulo IV de su obra *Fenomenología del Espíritu* y los desarrollos posteriores de Edmund Husserl, Max Scheller, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Alfred Schütz y Jürgen Habermas.

¿Por qué estudiar el mundo de la vida? En primer lugar, por las razones que sostiene Hans Blumenberg en *Teoría del mundo de la vida*: 1) porque de cualquier modo y en todas partes nos preguntamos por los comienzos y los orígenes y el mundo de la vida nos da algunas respuestas en este sentido; 2) porque en toda construcción de conocimiento necesitamos un supuesto básico, un estado inicial que no pueda ser reducido a una estructura más simple; 3) porque necesitamos un protomundo dado que sirva de sustrato explicativo para construir otros mundos; 4) porque necesitamos comprender nuestros propios orígenes como sujetos sociales y 5) porque la vida, nuestra



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

vida, sólo puede contrastarse con nuestro mundo de la vida para comprender su dimensión y su horizonte (Blumenberg, H., 2013:247).

En segundo lugar, porque la potencialidad del concepto de mundo de vida para el Trabajo Social es enorme y se encuentra totalmente inexplorado y virgen. Ésta es una razón suficientemente convincente como para realizar un aporte y comenzar a recorrer un camino productivo de conocimientos en este sentido. El Trabajo Social, además del interés por conocer los fundamentos del orden social, opera en la realidad social para transformarla. En alguna medida, entonces, podemos decir que construye la sociedad y lo hace desde un lugar muy particular: desde y en la vida cotidiana, desde y en las situaciones históricas concretas de los sujetos sociales. En este sentido, el concepto de mundo de la vida tiene una gran implicancia en las prácticas profesionales de los/as trabajadores/as sociales porque se basa en la cotidianidad de la vida social, es decir, permite ver en una realidad muy concreta toda la complejidad del entramado social, como una condensación.

Por otra parte, el concepto de mundo de la vida interpela la idea de externalidad del contexto, que suele estar muy presente en muchas prácticas de los/as trabajadores/as sociales, y permite trabajar en cambio con una mirada holística y dialéctica de la realidad social, donde los contextos atraviesan y configuran no sólo la vida de los sujetos sociales sino también las prácticas profesionales. Además, es un concepto útil para interpelar las propias prácticas profesionales del Trabajo Social, con el fin de desnaturalizarlas y reflexionar críticamente sobre ellas, indagar sus sentidos y fundamentos e intentar pasar del mero “hacer” al “quehacer” profesional.

## **2. El problema estudiado**

La cuestión de la intersubjetividad y la interacción sujeto-sujeto también está presente en el campo del Trabajo Social, ya que la realidad social en la cual intervienen los/as trabajadores/as sociales se constituye y configura de manera intersubjetiva por la interacción entre sujetos sociales. En efecto, la producción de conocimientos y las prácticas profesionales en este campo tienen que ver con la cotidianidad de la vida



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

social y el mundo de la vida de los sujetos sociales con los cuales interactúan los/as trabajadores/as sociales.

Sin embargo, a pesar de su importancia para el Trabajo Social, la categoría mundo de la vida no ha tenido mayores desarrollos epistemológicos, teóricos ni metodológicos en este campo, ni se conocen experiencias de aplicación en intervenciones sociales concretas. Algunas preguntas que surgen de este problema son las siguientes: ¿cuáles son los significados atribuidos por Edmundo Husserl a la categoría mundo de la vida?, ¿cómo se relaciona esta categoría con la filosofía de la vida, la filosofía del espíritu y la filosofía de la existencia?, ¿qué importancia tiene la categoría mundo de la vida en la filosofía fenomenológica?, ¿de qué manera ha influido esta categoría en otras corrientes filosóficas?, ¿cómo ha influido en la teoría social?, ¿qué significados le ha atribuido la teoría social?, ¿qué usos ha tenido en diversos campos de las ciencias sociales?, ¿cuál es su importancia para el Trabajo Social?, ¿cuáles son sus significados y potencialidades en este campo? y ¿cuáles son sus implicancias epistemológicas, teóricas y metodológicas para el trabajo social?

El problema estudiado se centra en tres cuestiones principales: a) ¿cuáles son los significados atribuidos a la categoría mundo de la vida en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl?; b) ¿qué significados se han atribuido a la categoría mundo de la vida en la teoría social? y c) ¿cuáles son los significados y potencialidades de la categoría mundo de la vida en el campo del Trabajo Social?

El primer argumento central de esta investigación es que el mundo de la vida se constituye en un cierto orden social y en determinadas condiciones históricas en las cuales los sujetos sociales disputan poder y deciden la continuidad o transformación de dicho orden y de las condiciones de realización de la vida cotidiana y de los múltiples procesos de subjetivación que constituyen el mundo de la vida.

El segundo argumento central es que el uso de la categoría mundo de la vida en trabajo social aumenta las posibilidades de comprensión de la vida social y de los procesos de intersubjetividad e interacción entre los sujetos sociales y esto a su vez



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

aumenta las posibilidades de producción de conocimientos y las potencialidades de las prácticas profesionales de intervención social en el campo del trabajo social.

### **3. Objetivos del estudio**

De manera general, este estudio pretende generar conocimientos acerca de los significados y potencialidades de la categoría mundo de la vida en el campo del Trabajo Social.

De manera más específica, busca a) indagar los significados atribuidos a la categoría mundo de la vida en la fenomenología trascendental; b) explorar los significados atribuidos a la categoría mundo de la vida en la teoría social y c) elucidar los significados y potencialidades de la categoría mundo de la vida en el campo del Trabajo Social.

### **4. Estado de la cuestión**

La expresión mundo de la vida (“*lebenswelt*”) fue acuñada en 1922 por el filósofo Edmundo Husserl y fundamentada en su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* publicada en 1936, aunque ya en 1913 Max Scheller había acuñado la expresión mundo de vida, pero en sentido puramente orgánico, como lo sostiene Hans Blumenberg (2013). Husserl, de gran influencia en la primera mitad del siglo XX, se preocupa por la realidad cognitiva incorporada en los procesos subjetivos de la experiencia humana y busca descubrir los fundamentos de los significados que se pueden encontrar en la conciencia.

El mundo de la vida es, para Husserl, el fundamento de toda experiencia humana, de las vivencias, emociones y sentimientos, del sentido de vivir y de la conciencia. La esencia de la vida humana no viene dada por relaciones externas de causa-efecto entre objetos, sino por la intersubjetividad y las significaciones que provienen del mundo de la vida. Es la primera realidad que le viene dada a todo sujeto y con la cual entra en contacto naturalmente. En ella se forma su yo y su conciencia y también entra en contacto con otros yo. Es el mundo propiamente humano, pleno de significados y de



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

sentido, el mundo de la subjetividad e intersubjetividad humana. Por eso para Husserl es el fundamento de la vida humana y donde subyace el sentido de la existencia humana.

El concepto de mundo de la vida se relaciona con el concepto de vida cotidiana desarrollado por la tradición marxista en su versión dialéctico-revolucionaria. En otras versiones, como sostiene Michel Löwy (1987), tales como el economicismo, el materialismo abstracto, el semipositivismo “científico”, el estructuralismo y el stalinismo, este concepto no constituye un objeto de estudio. En su obra *El alma y las formas*, publicada en 1911, György Lukács critica la vida empírica o vida habitual de los hombres, definiéndola como una anarquía del claroscuro donde todo se escurre, se entremezcla, nada se realiza totalmente, sólo hay instantes, casualidad, milagro. En *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923, sostiene este autor que la vida cotidiana reifica las relaciones sociales y por tanto es necesaria la ruptura dialéctica mediante la praxis revolucionaria, la acción emancipadora de la clase oprimida. Esta cuestión también está presente en *Introducción a la estética marxista* y *Ontología del ser social*, dos de sus últimas obras.

El pensamiento de Lukács continúa en Europa con las obras de Henri Lefebvre, Lucien Goldman, Karel Kosik y Agnes Heller. En Brasil es retomado por José Paulo Netto y Maria do Carmo Falcao, entre otros. Estos autores hablan de la necesidad de suspender la heterogeneidad de la vida cotidiana, mediante un proceso de objetivación que permita pasar de lo singular a lo genérico de lo humano. Para Netto la objetivación se da por el trabajo creador, el arte y la ciencia (Netto, J. P., 1987), mientras que para Heller la objetivación consiste en un proceso de homogeneización de la heterogeneidad de lo cotidiano a través del trabajo, la moral, la religión, la política, el derecho, el Estado, la ciencia, el arte y la filosofía (Heller, A., 2002). A pesar de la cercanía entre el mundo de la vida y la vida cotidiana, son conceptos diferentes entre sí y por tanto no equivalentes ni intercambiables, tal como lo demuestra Marco Estrada Saavedra en un interesante trabajo (Estrada Saavedra, M., 2000).

Hablar de cotidianidad o de vida cotidiana significa hablar de una multiplicidad de espacios sociales donde diariamente los sujetos configuran sus mundos de vida y a otros



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

sujetos, y a su vez son configurados por éstos, en una relación dialéctica de mutua imbricación. En estos espacios de cotidianidad, los sujetos sociales construyen, modifican o convalidan proyectos, reglas de juego, instituciones; y producen o reproducen imaginarios sociales, creencias, ideologías, discursos y prácticas sociales. En estos espacios se construyen los propios sujetos, las identidades, los sentidos y las significaciones de la vida social. Son espacios de familiaridad y cercanía, pero también de contradicción y de conflicto, de odios y amores, de lealtades y traiciones, de heroísmos y miserias, de grandezas y mezquindades. En la vida cotidiana se condensa la vida social.

György Lukács sostiene que *“La sociedad sólo puede ser comprendida en su totalidad, en su dinámica evolutiva, cuando se está en condiciones de entender la vida cotidiana en su heterogeneidad universal”* (Heller, A., 2002:20). En la vida cotidiana los seres humanos expresan sus particularidades y singularidades más genuinas, expresan la riqueza de la diversidad. Ningún ser humano es igual a otro y, por lo tanto, cada ser humano es “un mundo” para sí mismo y para los demás. Este mundo sólo puede ser conocido en la cotidianidad, donde los seres humanos pueden ser conocidos y reconocidos como sujetos por otros. Más allá de la vida cotidiana, los mismos sujetos construyen formas que pueden “objetivarse”, estructuras, dispositivos o ideologías, como la “ciencia”, la “filosofía”, los “estados”, las “religiones”, la “política”, la “economía” o, como los denomina Niklas Luhmann, los “sistemas funcionales” de la sociedad (Luhmann, N., 1997).

Ágnes Heller sostenía en 1970 que para reproducir la sociedad era necesario que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares. Fundaba esta premisa en que la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social. Para la misma autora, en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual fuere su lugar en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana (Heller, A., 2002:37).



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Encontramos en Heller un fuerte acento en la expresión hombres particulares. Esta expresión tiene un rico significado para la autora. Tiene que ver con la situación concreta de cada hombre y, por lo tanto, con la manera singular de ser, de estar y de apropiarse de un mundo que se le presenta como ya constituido, pero que al mismo tiempo él lo va constituyendo en condiciones históricas particulares y concretas. Al apropiarse del mundo, cada hombre lo hace de una manera diferente a cualquier otro hombre. Por eso la vida cotidiana necesariamente es diversa y heterogénea, porque tiene el toque de singularidad que le pone cada hombre.

El tema de la cotidianidad es tan fuerte que Peter Berger y Thomas Luckmann, discípulos de Alfred Schütz, comienzan su libro *La construcción social de la realidad*, publicado en 1967, hablando de la vida cotidiana y cómo se dan en ella el conocimiento, la interacción social y el lenguaje. Luego se refieren a la sociedad como realidad “objetiva” y finalmente como realidad “subjetiva”. Para ellos, la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones y que está sustentado como real por éstos. La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del “aquí” de mi cuerpo y el “ahora” de mi presente (Berger, P. y Luckmann, T., 2006:34).

El “aquí” del cuerpo y el “ahora” del presente, de Berger y Luckmann, son el “hombre particular” de Heller. La vida cotidiana es el mundo de la experiencia, de lo que hacemos o nos pasa todos los días. Pero es, además, el mundo que comparto diariamente con otros y, por lo tanto, es un mundo intersubjetivo. En la vida cotidiana interactuamos y nos comunicamos con otros. Es el mundo del lenguaje, de los símbolos y significados que atribuimos a todo lo que nos rodea.

En este mundo cotidiano, no hay separación entre animales, plantas y seres humanos, entre “naturaleza” y “cultura”, entre “sociedad” e “individuo”, entre “sociedad” y “cultura”. No hay dicotomías, porque la vida cotidiana es, en sí misma, una unidad de sentido. El mundo de vida de los sujetos es una unidad de sentido para ellos. Tiene un espacio y un tiempo muy particulares, que tienen que ver con los acontecimientos que



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

transcurren en la vida de los sujetos. La interacción es cara a cara y está mediada por los significados de un “saber mutuo” entre los sujetos, como lo sostiene Anthony Giddens de manera más reciente (Giddens, A., 1995:42).

Por otra parte, el concepto de mundo de la vida ha tenido una enorme influencia en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Cecilia Monteagudo analiza este tema en varios trabajos publicados entre 1998 y 2009. En 1998, en su tesis de maestría, hace una aproximación a la categoría en el marco de las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. En el 2001 analiza la categoría en el marco de la filosofía de Gadamer, basándose en un ensayo de García Gómez (2000), para quien es necesario volver a Husserl a partir de la lectura de Gadamer, con el fin de entender las nociones de horizonte y mundo de la vida, utilizadas por éste. En el 2005, en otro trabajo analiza la categoría en relación a la intencionalidad y el círculo hermenéutico de Gadamer y finalmente en una conferencia del año 2009 vincula el mundo de la vida con el lenguaje y las ciencias humanas en esta misma hermenéutica (Monteagudo, C., 1998, 2001, 2005 y 2009).

Ahora bien, el concepto de mundo de la vida, desarrollado en la filosofía por Edmund Husserl en su fenomenología trascendental, es introducido en las ciencias sociales como fenomenología social por uno de sus discípulos más cercanos: Alfred Schütz. En su obra *La construcción significativa del mundo social*, publicada en Viena en 1932, Schütz sostiene que su objeto de estudio es el ser humano que mira el mundo desde una actitud natural. Este ser humano nace en un mundo social, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos sin cuestionarla, así como da por sentada la existencia de los objetos naturales que encuentra.

Sin embargo, como lo sostiene Carlos Belvedere, la fenomenología de Schütz fue silenciada en las ciencias sociales por la vigencia hegemónica del pensamiento de Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y Jürgen Habermas, al que Belvedere denomina “disenso ortodoxo” y que fue construido como oposición a otro pensamiento hegemónico, el estructural-funcionalismo de Talcott Parsons, Robert Merton y Paul Félix Lazarsfeld, que Giddens denomina “consenso ortodoxo”. La fenomenología sociológica de Schutz





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

no sólo presencié el derrumbe del “consenso ortodoxo” sino también el del “disenso ortodoxo”, sobreviviendo en “la intemperie sin fin” y recobrando una merecida vigencia (Belvedere, C., 2011).

Schütz nace en 1899, estudia ciencias sociales en la Universidad de Viena y mantiene contactos con Husserl hasta 1939, año en que se radica en los Estados Unidos, huyendo del nazismo, donde fallece en 1959. En los escritos de Schütz, publicados en tres volúmenes entre 1962 y 1966 con el título *Collected Papers* y, fundamentalmente, en la obra que estaba escribiendo al momento de su muerte y que fue completada por su discípulo Thomas Luckmann y publicada en alemán con el título de *La estructura del mundo de vida*, Schütz retoma de Husserl la expresión mundo de la vida y se obsesiona por comprender las relaciones intersubjetivas que configuran el mismo.

En la primera parte de *Collected Papers* publicada en español en 1974 con el título *El problema de la realidad social*, se reúnen trabajos de Schütz que tratan sobre la metodología de las ciencias sociales, la fenomenología y las ciencias sociales y la construcción simbólica de la realidad social. En estos escritos, Schütz analiza la importancia para las ciencias sociales del concepto de intersubjetividad desarrollado por Max Scheller, del concepto de alterego desarrollado por Jean-Paul Sartre y de la fenomenología y el concepto de mundo de la vida desarrollado por Edmund Husserl.

En la segunda parte de *Collected Papers* publicada en español en 1974 con el título *Estudios sobre teoría social*, se reúnen trabajos de Schütz que tratan sobre la constitución del mundo social y sus dimensiones, la teoría de la acción social y el problema de la racionalidad en el mundo social. Además, se reúnen un conjunto de trabajos donde Schütz analiza de manera práctica diversos problemas y situaciones de la vida real, donde interpreta distintas experiencias de vida desde la teoría social, incluyendo opiniones y posicionamientos políticos sobre la realidad social.

Justamente Carlos Belvedere destaca este posicionamiento político de Schütz en su obra *Semejanza y Comunidad. Hacia una politización de la fenomenología* (Belvedere, C., 2006) y más recientemente en su artículo *La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schütz* (Belvedere, C., 2011), donde fundamenta



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

la idea de que para Schütz lo político no es una esfera plenamente autónoma sino subordinada a la distribución social del conocimiento y a los procesos de estructuración social. Para Belvedere, esto es visto por algunos autores como una renegación de la política, pero él propone pensarlo en cambio como una resignificación de la política, considerando que el fin de esta actividad humana es la transformación del mundo social.

El pensamiento de Alfred Schütz es retomado por uno de los representantes más destacados de la Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas, en su obra cumbre publicada en 1981 con el título *Teoría de la Acción Comunicativa* (Habermas, J., 1998). En su artículo *El itinerario del concepto de mundo de la vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa*, Tania Rodríguez Salazar analiza este devenir de la categoría mundo de la vida y los distintos significados que adquiere en el pensamiento de Husserl, Schütz y Habermas. La autora destaca la importancia que tiene la categoría mundo de la vida para la comprensión de la subjetividad humana y critica el mal uso que se hace de esta categoría al no considerar los nexos que existen entre el mundo de la vida y la estructuración social (Rodríguez Salazar, T., 1996).

Habermas integra el mundo de la vida como componente de su propia teoría de la sociedad, basada en el lenguaje y la acción comunicativa. En ésta última, se da una relación sujeto-mundo y sujeto-sujeto en situaciones que van cambiando según el tema comunicacional y los fragmentos de mundo de la vida que se van entretejiendo de distintas maneras. Habermas critica el concepto de mundo de la vida de Schütz, por considerar que éste lo reduce a un transfondo cultural heredado, sustraído de la dinámica del cambio social, mientras que para él está integrado por cultura, sociedad y personalidad, de manera que en la acción comunicativa siempre entran en juego un mundo social, un mundo objetivo y un mundo subjetivo (Estrada Saavedra, M., 2000:138).

Marta Rodríguez Fouz señala los límites de la teoría social habermasiana, al reflexionar sobre el problema de la emancipación humana. Para esta autora, el logro de la emancipación es uno de los sustratos de la llamada teoría crítica, pero en Habermas hay una redefinición del sujeto de la emancipación y ya no es el trabajo la relación



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

fundante del orden social sino la interacción comunicacional, donde juega un papel clave el mundo de la vida. En la teoría habermasiana, las disputas por el lenguaje, la tecnología y las formas de comunicación constituyen el nuevo campo de lucha por la emancipación humana y ya no son las fuerzas basadas en relaciones sociales de producción (Rodríguez Fouz, M., 1997).

El concepto de mundo de la vida también tiene desarrollo en campos específicos de las ciencias sociales como la antropología y la pedagogía. Andrés Klaus Runge Peña y Diego Alejandro Muñoz Gaviria analizan el mundo de la vida como espacio social en un trabajo titulado *Mundo de la vida, espacios pedagógicos, espacios escolares y excentricidad humana: reflexiones antropológico-pedagógicas y socio-fenomenológicas*. Para estos autores, el mundo de la vida cotidiano es la región de la realidad donde el ser humano puede intervenir y transformar, al actuar allí por medio de su cuerpo. Es un espacio donde se dan las posibilidades y también los límites de la acción cultural y educativa. Es el espacio de lo vivido y experimentado como propio, un espacio perceptivo y simbólico, plagado de sentido y significaciones (Runge Peña, A. K. y Muñoz Gaviria, D. A., 2005).

En un artículo publicado con el título *El mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Schütz. Apuntes para una filosofía de la experiencia*, el filósofo chileno Ricardo Salas Astrain analiza el mundo de la vida como una categoría fuerte de la teoría social, por el vínculo significativo que tiene con la experiencia humana tal como se considera en las teorías comprensivas y comunicativas de la acción social. El autor analiza la noción del *Lebenswelt* con los rasgos que aparece en el pensamiento de Husserl y Schütz y la vigencia como categoría teórica útil para la comprensión de la vida social (Salas Astrain, R., 2006).

A pesar de estos antecedentes y del desarrollo que ha tenido en el campo de la filosofía y la teoría social, el mundo de la vida prácticamente no ha tenido abordaje alguno en el campo del trabajo social. Las distintas elaboraciones teóricas y conceptuales que han desarrollado los autores en este campo no incluyen el mundo de la vida como categoría de análisis ni como dimensión de la vida social. Los análisis de



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

autores marxistas, mencionados anteriormente, se han limitado exclusivamente al concepto de cotidianidad o vida cotidiana, pero no hacen referencia alguna ni establecen alguna vinculación con la categoría fenomenológica de mundo de la vida.

En un artículo publicado recientemente con el título *Un acercamiento al estudio del mundo de la vida en trabajo social*, Aurora Zavala Caudillo menciona algunos elementos cuya discusión es importante para el trabajo social, aunque sólo se explaya sobre aspectos biográficos de Schütz, algunos fundamentos del mundo de la vida, su estructuración y estratificación y algunas reflexiones finales sobre la importancia del estudio de la cotidianidad para el trabajo social (Zavala Caudillo, A., 2013).

### **5. Marco teórico-conceptual**

El marco teórico-conceptual utilizado en este estudio proviene de la filosofía de la conciencia (Georg Hegel y Henri Bergson), la filosofía de la intersubjetividad (Max Scheller), la filosofía de la vida (Georg Simmel y Wilhelm Dilthey), la filosofía de la existencia (Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas y Michel Henry), la fenomenología trascendental (Edmund Husserl), la fenomenología social (Alfred Schütz, Peter L. Luckmann, Thomas Berger), la teoría crítica (Jürgen Habermas), la hermenéutica (Paul Ricoeur y Hans-Georg Gadamer) y el deconstruccionismo (Jaques Derrida).

Además, proviene de los estudios culturales post-estructurales (Stuart Hall, Paul Du Gay, Susan Wright, Norman K. Denzin y Clifford Geertz), el feminismo (Nancy Fraser, Sandra Harding y Donna Haraway), la emancipación humana (Karl Marx, Stella Villarrea), la vida cotidiana (Ágnes Heller), los estudios post-coloniales (Boaventura de Souza Santos, Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Alejandro Auat), el campo de lo simbólico (Michel Foucault, Cornelius Castoriadis y Bronislaw Baczko) y el trabajo social (Saül Karsz, José Paulo Netto, Marilda Iamamoto, Olga Lucía Vélez Restrepo y Alfredo Carballeda, entre otros).

De este marco teórico-conceptual, interesan particularmente los conceptos de mundo, corporeidad, situación, existencia, vida, fluidez de la vida, contingencia, espacio vital,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

mundo de la vida, horizonte de vida, experiencia de vida, vida cotidiana, percepción, vivencia, intencionalidad, conciencia, sujeto social, subjetividad, subjetivación, intersubjetividad, significatividad, significaciones sociales e imaginarios sociales, entre otros. El estudio indaga acerca de cómo se relacionan los sujetos con sus mundos de vida, cómo se constituyen los sujetos sociales en la relación con sus mundos de vida, cómo transcurre en estos espacios micro sociales la vida cotidiana, cómo se condensa en ellos lo macro social, cómo deviene la subjetividad en intersubjetividad y cómo son atravesadas y configuradas por el contexto.

Además, indaga sobre cómo los sujetos sociales construyen sus mundos de vida, cómo atribuyen sentido a los mismos, cómo se configura el entramado de significaciones que los sujetos sociales atribuyen a sus mundos de vida, cómo los sujetos sociales se reconocen a sí mismos en un mundo que tiene sentido para ellos, cómo el mundo de vida constituye a los sujetos sociales y éstos a su vez lo configuran, cómo los sujetos sociales se constituyen como tales construyendo sus mundos de vida y cómo se imbrican mutuamente los sujetos sociales y sus mundos de vida en un tiempo y un espacio concretos.

Para Saül Karsz, los sujetos individuales son siempre singulares. Este autor distingue lo singular de lo individual y no los concibe como términos sinónimos. Lo singular es la versión particular de lo universal, es decir, un individuo que habla del contexto. Es por este motivo que para este autor no existe el trabajo social individual. Cuando se presenta un individuo, es un individuo que habla colectivamente en primera persona, habla del colectivo en versión singular. En consecuencia, un individuo es siempre una versión relativamente única de un problema general (Karsz, S., 2007).

Stuart Hall y Paul du Gay sostienen que las identidades son siempre constitutivas de los sujetos sociales y que no tenemos una sola identidad sino que estamos atravesados por múltiples identidades. Éstas constituyen puntos de sutura que amalgaman y condensan la diversidad, la multiplicidad y la multidimensionalidad de nuestra subjetividad. Cada identidad asume un contenido específico de género, raza, etnia, clase o estrato social. Tiene que ver con la historia, el lenguaje y la cultura; con el proceso de



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

devenir más que con el ser; con la forma como somos representados y con nuestra propia representación. Son puntos de encuentro, de sutura entre, por un lado, las prácticas y los discursos que nos interpelan y nos ubican como sujetos de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades y que nos construyen como sujetos (Hall, S. y Du Gay, P., 1996).

Para Ernesto Laclau las identidades particulares nunca están completas y sólo se constituyen como tales según el lugar que ocupan en un sistema abierto de relaciones diferenciales. Son tales en la medida que se diferencian de un conjunto ilimitado de otras identidades, en un juego que este autor denomina relación de exclusión y/o antagonismo. Las identidades de los sujetos se constituyen por la diferencia y tienen como rasgo común una incompletud constitutiva (Laclau, E., 1996).

## **6. Estrategia metodológica**

La formulación y fundamentación de la tesis sostenida en este estudio se basó en una investigación teórico-documental, que se llevó a cabo a partir de la lectura y el análisis de textos de autores de libros, capítulos de libros, artículos y documentos publicados o disponibles, que tratan sobre el problema estudiado. Para la producción de conocimientos, se utilizaron como métodos principales la hermenéutica, el método comparativo y la inducción analítica. Como técnicas de relevamiento y análisis de datos se utilizaron la recopilación de documentos y el análisis de contenidos. Este diseño metodológico responde a las propias características del problema estudiado, ya que éste se orientó básicamente al análisis de una categoría teórica y la obtención de elementos teóricos y metodológicos para su uso en el campo del Trabajo Social.

## **7. Contenidos del estudio**

Este estudio se compone de siete capítulos. En el primero se analiza la categoría mundo de la vida en el pensamiento filosófico de Edmund Husserl, su creador. Se ubica el surgimiento de esta categoría en el contexto de la filosofía alemana de principios del siglo XX y en el marco de la fenomenología trascendental, la corriente filosófica creada por Husserl cuya influencia tuvo su apogeo en la primera mitad del siglo XX. El análisis



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

de la categoría mundo de la vida se realiza en el marco de la obra cumbre de Husserl publicada en 1936 con el título *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en la cual el filósofo expone los fundamentos de la misma y da cuenta de la importancia que tiene en su filosofía.

En el segundo capítulo se analiza la categoría mundo de la vida en el pensamiento de Alfred Schütz, discípulo de Husserl. La importancia de este autor radica en que publica su obra principal *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* en 1932, antes que la publicación de la obra principal de Husserl, interpretando el pensamiento de este filósofo y el concepto de mundo de la vida desde la sociología, como un aporte a la fundamentación de la sociología comprensiva de Weber. Schütz centra su análisis en la vida en actitud natural y en los procesos intersubjetivos de constitución del mundo social.

En el tercer capítulo se analiza el pensamiento de Jürgen Habermas y el lugar que ocupa el mundo de la vida en su teoría de la acción comunicativa. Se expone brevemente la participación de Habermas en la Escuela de Frankfurt y el papel que juega como principal exponente de la tercera generación de filósofos de la teoría crítica. Habermas recupera de Husserl y Schütz el concepto de mundo de la vida y lo incorpora a su teoría con un nuevo significado, como complemento de la acción comunicativa, criticando el concepto fenomenológico de mundo de la vida por centrarse exclusivamente en la filosofía de la conciencia.

En el cuarto capítulo se analiza la vinculación entre el mundo de la vida y la vida cotidiana, dos categorías con fuertes relaciones entre sí, pero también con fuertes diferencias. El análisis se centra en la vida cotidiana y los enfoques que tienen sobre ella el propio Schütz, al igual que sus discípulos Luckmann y Berger, como también algunos autores provenientes de la tradición marxista como György Lukács y Ágnes Heller. Asimismo se focaliza en la relación entre la vida cotidiana y el mundo de la vida desde la perspectiva de autores latinoamericanos y caribeños, en particular desde el conocimiento y la concepción del mundo de los pueblos originarios.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

En el quinto capítulo se indaga sobre la relación del mundo de la vida con el trabajo social, reinterpretando desde este campo los conceptos sobre el mundo de la vida, desarrollados por Husserl, Schütz y Habermas, al igual que los aportes al trabajo social desde la perspectiva de la vida cotidiana. Se expone en este capítulo una definición de trabajo social como campo transdisciplinar de prácticas indisciplinadas de ciencias sociales y humanas que tiene por objeto la actuación en tres ámbitos de la vida social: la construcción del orden social, la producción de conocimientos e información y la intervención en la vida cotidiana y el mundo de la vida de los sujetos sociales.

En el sexto capítulo se analiza la relación entre el mundo de la vida y la intervención social que realiza el trabajo social. Desde esta perspectiva se exponen las características de la intervención social como práctica transdisciplinar, indisciplinada, teleológica, que se realiza en tres ámbitos principales: la construcción del orden social, la producción de conocimientos e información y la intervención en la vida cotidiana y el mundo de la vida de los sujetos sociales. Se analiza la emancipación social como el sentido teleológico más profundo que tiene la intervención social que realiza el trabajo social, exponiendo asimismo las exigencias que esto implica en cuanto al tipo de formación y de actitud que esto requiere.

En el último capítulo se analiza más detalladamente la intervención social en el mundo de la vida de los sujetos sociales. Se plantea la necesidad de la comprensión del mundo de la vida como punto de partida de la intervención social. Tras una crítica del individualismo metodológico sostenido por Weber y Schütz, se propone el holismo metodológico como enfoque epistemológico, teórico y metodológico más adecuado para la producción de conocimientos e intervención social del trabajo social.

Por otra parte, se plantea una necesaria comprensión de la relación entre el mundo de la vida y la vida cotidiana como otro punto de partida de la intervención social, analizándose asimismo algunos contenidos de la intervención social en el mundo de la vida de los sujetos sociales, incluyéndose el concepto mismo de sujetos sociales; la construcción de espacios de libertad y resistencia; la valoración, la autoestima y el reconocimiento social; los procesos identitarios; los proyectos de vida; los lazos sociales





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

y la ciudadanía; las características que requiere la intervención social en el mundo de la vida y la intervención social en el mundo de la vida latinoamericano y caribeño.

Finalmente, se exponen las conclusiones que surgen de los siete capítulos que integran esta tesis y se sugieren algunas líneas de investigación que permitirían continuar, ampliar y profundizar el trabajo de investigación realizado y expuesto en este trabajo.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## Capítulo 1

# EL MUNDO DE LA VIDA EN LA FILOSOFÍA DE EDMUND HUSSERL

*“Por muchos caminos que andes,  
nunca encontrarás los límites del alma,  
tan profundo es su fondo”*

Heráclito

### 1. La expresión mundo de la vida

La expresión mundo de la vida a la que nos referimos en esta tesis, proviene de la fenomenología trascendental, corriente de pensamiento filosófico que se inicia con Edmund Husserl a comienzos del siglo XX. Es evidente que no podemos hablar de mundo de la vida si antes no nos referimos al contexto filosófico en el cual surge esta expresión como categoría de pensamiento.

El mundo de la vida se entronca en la filosofía de la vida. La pregunta por la vida y por el sentido de la vida siempre fue una cuestión central en la filosofía. ¿Qué es la vida? ¿Cuál es el sentido de la vida? En sentido biológico tal vez resulte convincente decir que la vida es lo que se vive entre el nacimiento y la muerte, pero en sentido filosófico se abre todo un mundo infinito de posibilidades de respuestas que siempre seguirán siendo más preguntas que respuestas. Y este mundo se abre aún más cuando vinculamos la vida con otras palabras y decimos por ejemplo “experiencia de vida”, “arte de la vida”, “expectativa de vida”, “mundo de vida” o “mundo de la vida”.

La vida como tema de la filosofía a comienzos del siglo XX tiene que ver con la arremetida del romanticismo contra la Ilustración. Sin embargo, es un tema plagado de ambigüedad. Por un lado la vida es lo que fractura y destruye lo rígido. Es el poder de la



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

liquidez contra las carcasas de todo tipo. Por otro lado la vida es lo que vuelve a expresarse en formas, diseños o proyectos que sobreviven como nuevas carcasas a la propia vida. La vida contiene en si misma este doble movimiento dialéctico “contra” y “hacia” la forma que, visto desde una posición superior o a la distancia, se vincula con el tiempo, el espíritu de la época, la historia o la memoria.

Wilhelm Dilthey es uno de los fundadores de la filosofía alemana de la vida. En 1905 publica *La vivencia y la poesía*, traducida luego al español y publicada en México por el Fondo de Cultura Económica con el título *Vida y poesía*. La filosofía alemana de la vida tuvo su apogeo en la última década de vida de Georg Simmel, entre 1908 y 1918. Sin embargo, en 1921 Eduard Spranger publica *Formas de vida* y en 1924 Karl Haushofer acuña el concepto de *espacio vital*. En 1925 Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld publica *La economía como vida* (Blumenberg, H., 2013:24).

En este contexto de publicaciones sobre la vida, Husserl acuña en 1922 la expresión mundo de la vida, aunque algunos autores mencionan como precursor a Max Scheller, que en 1913 había acuñado la expresión mundo de vida, aunque refiriéndose sólo al mundo orgánico biológico. Sin embargo, Husserl no acuña esta expresión influenciado directamente por la filosofía alemana de la vida sino por el positivismo procedente de Praga, de Richard Avenarius y Ernst Mach, que proponían una visión natural del mundo como punto de partida de la fundamentación de toda teoría.

La visión que proponían estos autores era un empirismo crítico y no se basaba sólo en la teoría de la experiencia, sino en la propia experiencia, la intuición y el concepto humano del mundo, como ya había escrito Richard Avenarius en una obra publicada en 1891, con segunda y tercera edición en 1905 y 1918, aunque luego desaparece por la influencia del neokantismo y la fenomenología (Blumenberg, H., 2013:25).

En la filosofía alemana de comienzos de la década de 1920 coexistían cuatro corrientes de pensamiento: el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de la vida y el positivismo proveniente de Praga. La aparición del mundo de la vida en 1922 se da en este contexto de conjunción de ideas filosóficas, que culmina en 1927 cuando Martin Heidegger publica *El ser y el tiempo*.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

El mundo de la vida de Edmund Husserl tiene una aproximación a lo que Ernst Mach llamaba vida vulgar. Había en común una rebelión contra la ciencia como hecho primigenio. La filosofía se sentía desplazada por la ciencia, que se justificaba a sí misma como creadora del mundo. El mundo de la vida, por su naturaleza de hecho anterior a la ciencia y no accesible a ninguna forma científica, se constituye así en la génesis de cualquier forma de conciencia posible y se convierte en un tema de la fenomenología y la lógica genética que sostenía y enseñaba Husserl en la década de 1920 (Blumenberg, H., 2013:26).

## **2. El mundo de la vida en singular**

Si cada ser humano tiene su vida, y por lo tanto su mundo de vida, ¿cuál es la razón para hablar del mundo de la vida en singular, como si sólo existiera un mundo de la vida? Ésta es la misma pregunta que se hace y trata de responder Hans Blumenberg al teorizar sobre el mundo de la vida. Cuando Husserl crea esta expresión en singular no se refiere a un intento de reducción a la esencia, de la multiplicidad de mundos de vida fácticos que existen en la realidad. Está planteando una unidad en sentido filosófico, como horizonte externo de todos los objetos y todos los sujetos, como articulación del mundo en todo sentido, incluyendo el mundo como unidad última de objetos teóricos (Blumenberg, H., 2013:11).

Esta idea de mundo de la vida se presenta entonces con un rasgo de unidad y totalidad, pero no como algo general de orden superior, sino como algo precedente que nos es dado como fundamento. Husserl no define el mundo de la vida y aunque esto parezca una falencia, en realidad es la puerta de entrada al pensamiento genuinamente libre y creador que con la definición quedaría clausurado. La falta de definición de los conceptos también es una característica de Kierkegaard y una práctica recomendada por Kant en *Crítica de la razón pura* cuando sostiene que la definición concluye una obra en vez de iniciarla y por eso la filosofía no tiene que apelar a definiciones como lo hace la matemática, sino al continuo desarrollo de nuevas ideas (Kant, E., 2007:759).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

### 3. El filósofo del mundo de la vida

Antes de dedicarnos al análisis de la fenomenología, en cuyo ámbito se desarrolla el mundo de la vida como categoría central, es conveniente trazar un breve perfil biográfico de su creador. Edmund Gustav Albrecht Husserl nació el 8 de Abril de 1859 en la ciudad de Prossnitz, región de Moravia, por entonces perteneciente al Imperio Austríaco y actualmente ubicada en República Checa y falleció el 27 de Abril de 1938 en la ciudad alemana de Friburgo, ubicada al sur del país. De familia judía, su primera formación fue en matemática, disciplina en la cual obtiene un doctorado en Viena en 1883.

Sin embargo, su interés por la psicología y la filosofía surge cuando asiste a las clases de Franz Brentano en Viena en 1884 y luego completa su formación con un discípulo de éste: Carl Stumpf, con cuya supervisión publica *Sobre el concepto de número* en 1887, que fue la base para su primera obra importante: *Filosofía de la aritmética*, publicada en 1891, donde analiza los conceptos aritméticos desde la psicología, a través de la intuición y la experiencia y desde la fundamentación lógica.

Sin embargo, la gran invención de Husserl es la fenomenología, que aparece por primera vez en *Investigaciones lógicas*, publicada en dos tomos en 1900 y 1901, donde critica duramente el psicologismo, analiza conceptos aprendidos de Brentano como el de vivencia intencional, plantea otros conceptos como el de objetos intencionales y desarrolla los pasos del método fenomenológico.

Husserl va perfeccionando y complejizando su método filosófico con otras reflexiones y trabajos que va publicando. En 1907 publica *La idea de la fenomenología*, donde explica acabadamente cada uno de los elementos y pasos de su método. En 1913 publica *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, también conocida como *Ideas I*, y la segunda edición de *Investigaciones lógicas*. En *Ideas I* analiza por primera vez la *epojé* o reducción trascendental, que permite acceder



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

a la subjetividad trascendental o conciencia pura mediante una serie de pasos, entre los cuales está la reducción eidética que ya había sido analizada anteriormente.

Husserl distingue entre lo que él denomina actitud natural y actitud trascendental. La primera es la actitud en la que vivimos cotidianamente, mientras que la segunda se deriva del proceso de *epoché* o reducción trascendental. La denominación fenomenología trascendental, con que se conoce la filosofía de Husserl, aparece por primera vez en 1913 en *Ideas I* y es a partir de este año cuando se desarrolla como tal. Para él la tarea de la filosofía es explicar el origen y el sentido del mundo mediante la reflexión sobre la experiencia intencional. El mundo es siempre el objeto al que se refiere nuestra experiencia intencional pero es también el contexto en el cual vivimos cotidianamente.

Al introducir en 1922 la idea de mundo de la vida, Husserl intenta explicar el fundamento último de su filosofía. En 1929 publica *Lógica formal y lógica trascendental* y en 1931 *Meditaciones cartesianas*, completando finalmente su obra en 1936, dos años antes de su muerte, con su publicación más importante: *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*. Husserl se negó a publicar en vida el tomo II de *Ideas* que, no obstante, ejerció una gran influencia en dos de sus discípulos que tuvieron acceso a la obra: Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty.

Por su condición de judío, Husserl sufrió las consecuencias del régimen nazi en los años finales de su vida. En 1928 se jubila como profesor de la Universidad de Friburgo, pero no obstante es designado profesor emérito, aunque es despojado de este título el 14 de Abril de 1933 por el nazismo que había asumido el poder y se le prohíbe el ingreso a la biblioteca. Martín Heidegger le había dedicado a Husserl su libro *El ser y el tiempo* publicado en 1927, pero en la reedición de 1941 elimina la dedicatoria que le había hecho a su maestro. Las obras de Husserl fueron trasladadas para evitar su destrucción por el nazismo y se encuentran archivadas en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

#### 4. El proyecto fenomenológico de Husserl

Como lo sostiene Ricardo Acebes Jiménez en su tesis doctoral, Husserl mantiene a lo largo de toda la trayectoria de su pensamiento un mismo ideal de filosofía como saber riguroso, primero y universal, capaz de resolver las cuestiones teóricas más complejas del mundo y de la vida de los hombres y posibilitar, desde el punto de vida práctico, una vida regida por normas racionales. Quería reorientar el quehacer filosófico occidental hacia una filosofía entendida como ciencia primera, en el sentido de saber fundamentado pero no alejado del mundo de la vida en el que los hombres viven empeñados en sus proyectos. Su interés por la filosofía nace justamente cuando ésta pierde influencia en la sociedad europea de fines del siglo XIX ante los avances del positivismo científico basado en la observación de hechos (Acebes Jiménez, R., 2001:23).

De acuerdo a lo que expusimos anteriormente, al referirnos al perfil biográfico de Husserl, podemos identificar dos fases o momentos bien diferenciados en la trayectoria de vida de este autor. El primero es el matemático, que entra en contacto con la filosofía y psicología de Franz Brentano y se transforma en un gran pensador de la aritmética, las relaciones numéricas y la lógica formal, como lo habían sido los filósofos griegos de la antigüedad. Este momento va hasta 1900 y 1901, años en que Husserl publica los dos tomos de *Investigaciones lógicas* como una gran síntesis de su pensamiento. Tenía por entonces 40 años de edad y se encontraba en la mitad de su vida.

Como suele pasar con muchos pensadores, pasado este momento Husserl inicia una nueva fase en su vida de pensador, que se extiende por el resto de su vida humana, esto es casi cuatro décadas, ya que fallece en 1938. Esta nueva fase o momento de su vida no se desvincula de la anterior sino que, por el contrario, implica nuevos procesos de reflexión que profundizan y complejizan su pensamiento y sus descubrimientos filosóficos. Preocupado por su ideal de transformar a la filosofía en una ciencia de las ciencias o ciencia primera, advierte la necesidad de contar con un método que tienda a este ideal, pero que parta de la experiencia de vida de los hombres. Descubre así el



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

método fenomenológico, en cuya elaboración y fundamentación transcurre el resto de su vida.

A su vez, en esta segunda fase o momento de la vida de Husserl, tenemos que distinguir tres momentos bien diferenciados. El primero se extiende hasta 1907, año en que publica *La idea de la fenomenología*, donde por primera vez explica los pasos y componentes fundamentales del método fenomenológico, entre los cuales incluye la reducción eidética. El segundo va hasta el año 1913, en que publica *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, también conocida como *Ideas I*, donde por primera vez explica la *epojé* o reducción trascendental con la cual se accede a la subjetividad trascendental o conciencia pura. Este año también publica la segunda edición de *Investigaciones lógicas* y, dos años antes, *La filosofía como ciencia estricta*.

En el último momento de esta segunda fase de su vida, que va desde 1913 hasta su muerte en 1938, Husserl se dedica a desarrollar, fundamentar y explicar la fenomenología trascendental. En 1922 incorpora a su método filosófico el concepto de mundo de la vida, como fundamento último del sentido del mundo y la vida de los hombres. En 1929 publica *Lógica formal y lógica trascendental* y en 1931 *Meditaciones cartesianas*, donde amplía los argumentos que fundamentan su pensamiento filosófico. Finalmente, resume todas sus ideas en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, publicada en 1936, obra que reúne el material preparado por Husserl en 1934 para las conferencias dictadas en 1935 en Viena y Praga.

### **5. La preocupación por la existencia humana**

En el párrafo 2 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl formula las preguntas que constituyen el punto de partida de su reflexión filosófica. Para él estas preguntas son fundamentales y deben ser respondidas por la filosofía, ante la crisis estructural de la ciencia positivista, dedicada sólo a los hechos y olvidada totalmente de la existencia humana y la experiencia de vida concreta de los hombres.





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Husserl escribe estas ideas en un contexto histórico caracterizado por el desarrollo de la Primera Guerra Mundial entre 1914 y 1918, con su secuela de muerte, destrucción de vidas humanas e incertidumbre; llegada al poder de Benito Mussolini y el fascismo italiano en 1922 y una década más tarde Adolf Hitler y el nazismo alemán; en 1929 explosión de la gran crisis económica, con su secuela de quiebres de empresas, despido masivo de trabajadores, pérdida de fuentes de trabajo y millones de seres humanos en situación de hambre y miseria.

Husserl critica al positivismo como mera ciencia de hechos, que transforma a los seres humanos en meros hechos. Esta ciencia no sólo no tiene nada que decir a quienes viven en estos desdichados tiempos, abandonados a perturbaciones fatales, sino que es necesaria la pregunta por el sentido o el sinsentido de la existencia humana. La supuesta objetividad de la ciencia positivista y su abstracción de toda subjetividad exige que el investigador excluya cuidadosamente toda toma de posición valorativa, toda pregunta por la razón y la sin-razón de la humanidad, ya que la supuesta verdad científica objetiva es exclusivamente la comprobación de aquello que el mundo de hecho es (Husserl, E., 2008:50).

## **6. La pérdida de sentido de la ciencia**

Antes de centrarse en el problema de la subjetividad humana y el mundo de la vida como fundamentos de la fenomenología trascendental, Husserl desarrolla una aguda crítica al objetivismo naturalista de la ciencia moderna, en la segunda parte de su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Esta crítica tiene por objeto mostrar las limitaciones de las formas abstractas de la matemática y la física de Galileo, y especialmente de la universalización de estas formas ideales como supuesto método científico objetivo de explicación del mundo. Esta crítica es importante porque Husserl va contraponiendo conceptos y categorías -como el mundo de la vida- que luego constituirán el fundamento de su pensamiento filosófico.

Para Husserl, la matemática se ocupa de cuerpos y del mundo corporal como mera abstracción, es decir como formas abstractas en la espacio-temporalidad y como formas-límite puramente ideales. Sin embargo, en la realidad concreta, las formas reales,



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

efectivas y empíricas posibles que primero intuimos, son “formas” de una “materia” de contenido sensible. Es decir, experimentamos cualidades específicas concretas como color, aroma, entre otras. Además, los cuerpos sensibles que intuimos son mutables, se relacionan entre sí y no transcurren ni fluyen arbitrariamente sino como un conjunto, una unidad, una totalidad, en el marco de un mundo intuitivo “a priori”, un mundo constituido por una infinitud de causalidades. Observamos ya en esta reflexión cómo el autor comienza a construir la idea de mundo de la vida, en este caso como totalidad producida por una infinitud de causalidades, como un mundo intuitivo “a priori”.

El problema que advierte muy claramente Husserl es que el objetivismo naturalista de la ciencia moderna no puede maniobrar directamente los contenidos sensibles del mundo corporal, intuitivos por la experiencia, como lo hace con las formas abstractas. Además, el conocimiento de estos contenidos sensibles debería formar parte del mundo “objetivo” que plantea el positivismo científico o al menos deberían ser válidas también para estos “contenidos” las reglas o modelos utilizados para operar con las “formas” abstractas o ideales. Como esto no sucede, la limitación o dificultad para “matematizar los contenidos” se torna evidente y, además, el filósofo lo demuestra, tanto para la “matematización” directa como indirecta.

Para Husserl, la matematización de la ciencia implica un “vaciamiento de sentido” de ésta, ya que se reduce meramente a lo que él denomina “sentido de fórmula”, o sea, opera con formas abstractas siguiendo un orden o procedimiento dado, *“más allá de de la esfera de intuiciones experienciables inmediatamente y de los conocimientos posibles de experiencia del mundo de la vida pre-científico”* (Husserl, E., 2008:86). Aquí el filósofo nuevamente introduce la idea de mundo de la vida, como lo había hecho anteriormente, pero en este caso como realidad pre-existente a la ciencia, que se puede conocer directamente por la experiencia. Es la idea de mundo de la vida como fundamento de sentido de la ciencia.

## **7. El mundo de la vida como fundamento de la ciencia**

La pérdida de sentido de la ciencia se debe a la sustitución del mundo real, efectivo, dado, experimentado y experimentable, el mundo de la vida cotidiana, por un mundo de



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

idealidades y de formas abstractas. Para fundamentar esta tesis, Husserl desarrolla el concepto de mundo de la vida y lo contrapone al mundo de la ciencia moderna basado en la matemática, cuyo iniciador es Galileo Galilei hacia fines del siglo XVI y principios del siglo XVII.

Husserl critica a Galileo el hecho de haber desarrollado un mundo de formas abstractas sin preguntarse por el contenido empírico real que otorga sentido a estas formas. Es decir, no preguntarse sobre el mundo inmediatamente intuitivo, el mundo corporal empíricamente intuitivo, y sustituir la naturaleza intuitiva, pre-científica, por la naturaleza idealizada. Para el filósofo, el ser humano común que vive en el mundo empírico real, donde también vive el investigador científico, se hace preguntas prácticas y teóricas que conciernen a este mundo en su horizonte de lo desconocido abierto infinito. De esta inducción cotidiana surge luego la inducción científica, pero esto no cambia el sentido del mundo pre-dado como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido.

Estas inducciones están presentes en todas las realidades conocidas y desconocidas. A este mundo de la intuición corresponden también la forma espacio-temporal y las formas corporales. Vivimos en este mundo cotidiano como realidad corporal-vivida y no como idealidades o formas abstractas. Es una realidad dada inmediatamente, una realidad-efectiva presupuesta, donde se juega toda nuestra vida. Es el mundo de la vida, que intuimos y experimentamos efectivamente y que permanece como tal en su composición más estructural, más allá de que la física o la matemática lo represente con formas abstractas o ideales inventadas por la misma ciencia.

Husserl pone el acento en el concepto de inducción, señalando que la vida se basa en ella y que, en su modo más primitivo, ella misma induce la certeza del ser de toda simple experiencia. Las cosas que vemos son siempre más de lo que nosotros efectivamente vemos de ellas, por eso el mundo de la vida se presenta ante nosotros como una infinitud abierta de experiencias posibles, aunque con nuestra capacidad de inducción podemos construir una previsión de acontecimientos todavía no dados. Sin embargo, la ciencia matematizada construye un revestimiento de ideas, de símbolos que



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

recubren este mundo y lo reemplazan por el método científico como si fuera el mundo verdadero.

La inducción es para Husserl la vía de lo que él denomina la sabiduría total, refiriéndose al conocimiento universal, fundamentado, racional, que debería alcanzar la filosofía. Es un camino que va de lo próximo a lo lejano, de lo más o menos conocido a lo desconocido. Es un método de ampliación de conocimiento *“en el que el todo de lo existente debiera ser conocido real-efectivamente en su pleno “ser-en-sí”, en progreso infinito”* (Husserl, E., 2008:109).

### **8. Subjetivismo trascendental**

En el marco de su crítica al objetivismo matemático-naturalista de la ciencia moderna, Husserl centra su mirada reflexiva en lo que él denomina psicología naturalista y en la idea de subjetividad desarrollada por ésta, argumentando a su vez como respuesta la idea de la subjetividad trascendental. Se trata de dos ideas filosóficas, cuya contraposición atraviesa la discusión moderna acerca del sentido del mundo y de la historia. Por un lado el objetivismo, basado en la obviedad del mundo pre-dado constatado por la experiencia y que considera verdad objetiva lo que el mundo es en sí. Por otro lado el trascendentalismo, para el cual el sentido del mundo pre-dado es una configuración subjetiva que resulta de la experiencia y, por lo tanto, lo en sí primero no es el ser del mundo en su incuestionable obviedad, sino la subjetividad desde la cual se configura y objetiva el mundo.

Esta contraposición entre objetivismo y trascendentalismo se inicia con René Descartes, considerado por Husserl *“el genio fundacional de toda la filosofía moderna”* (Husserl, E., 2008:116). Para aquél, el conocimiento filosófico es absolutamente fundado y debe basarse en un conocimiento inmediato y apodíctico que en su evidencia excluya toda posibilidad de duda. Esto lo lleva a *“una suerte de epojé escéptica radical”* (Husserl, E., 2008:118) que duda de la validez de todo conocimiento, evidencias, convicciones y experiencias del mundo. Sin embargo, el yo de la *epojé*, el yo que piensa y duda, queda excluido de ésta y se transforma en una evidencia absoluta.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Dudo de todo, pero no puedo dudar del yo que está dudando. El *cogito, ergo sum* (pienso, por tanto soy) cartesiano expresa esta idea.

El problema es a qué yo se refiere el yo de la *epojé* cartesiana. Descartes lo desconecta del cuerpo vivido, vinculado al mundo sensible intuible por la experiencia, y lo refiere a la mente, el alma, el intelecto, como puro pensamiento. La *epojé* cartesiana es abstención radical de todo lo pre-dado, de toda validez previa de lo mundano. El yo cartesiano no es un residuo del mundo sino algo absolutamente apodíctico, que sólo se hace posible poniendo entre paréntesis (*epojé*) todo lo válido del mundo. Sin embargo, al ser el alma el residuo de una abstracción previa del cuerpo que no surge de la *epojé*, pierde sentido en ésta porque también queda entre paréntesis como mero fenómeno, al igual que el cuerpo vivido. Esta contradicción convierte al yo de la *epojé* cartesiana en una paradoja, en el más grande de todos los enigmas, como lo señala Husserl.

Con Descartes la filosofía se centra en la subjetividad. El mundo se constituye en fenómeno del yo y la intencionalidad y la conciencia en componentes esenciales del sujeto. Siempre se tiene conciencia de algo y el pensamiento (*cogitatio*) siempre tiene un objeto pensado (*cogitatum*). Por tanto, yo (*ego*) pienso (*cogito*) sólo en todo aquello que puede ser pensado (*cogitata qua cogitata*). En la filosofía cartesiana, el problema de la intencionalidad comprende el problema del entendimiento y el problema de la razón. El yo en la intencionalidad de la razón produce conocimiento objetivo, porque el conocimiento trasciende al sujeto.

Del yo de la *epojé* cartesiana, entendido como mente, alma, razón o intelecto, se derivan el racionalismo y el empirismo. El primero se basa en el *ego* cartesiano entendido como razón o intelecto y busca un conocimiento universal fundado del mundo, pensado como *ser-en-sí* trascendente. El segundo se basa en el *ego* cartesiano entendido como mente o alma y en la experiencia de sí mismo como única fuente del conocimiento y del auténtico trascendentalismo.

Concibe el alma como algo real cerrado en sí mismo y separado de la corporeidad. Todo lo sensible es externo y, metafóricamente, el alma es como un pizarrón en blanco donde los datos sensibles se escriben y borran. Al considerar como única base del



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

conocimiento la experiencia de sí mismo y su ámbito de ideas y datos inmanentes, termina en un idealismo escéptico que transforma en meras ficciones o representaciones el supuesto conocimiento universal, el supuesto objetivismo de la ciencia e incluso la misma vida cotidiana extra-científica y extra-filosófica.

Este subjetivismo filosófico que se inicia con Descartes y transita por el racionalismo de Malbranche, Spinoza y Leibniz, el empirismo de Hobbes y Locke y el idealismo escéptico de Berkeley y Hume, termina en un solipsismo (*solus ipse*) (sólo uno mismo) donde no se puede conocer más allá de uno mismo, del propio yo (*ego*), considerado la única realidad evidente y absoluta. En este contexto de colapso del conocimiento objetivo, se desarrolla el subjetivismo trascendental de Kant y el idealismo alemán.

Kant desarrolla la idea de la capacidad de pensar puramente apriórica, la razón pura, que opera exclusivamente con conceptos innatos del alma cognoscente. Con esta capacidad innata se pueden leer y son inteligibles los datos proporcionados por la experiencia sensible. Esta capacidad opera mediante la intuición pura del mundo sensible y la razón operante que racionaliza los datos sensibles. El mundo corporal intuido es siempre una configuración subjetiva de nuestro intelecto; por lo tanto, el conocimiento resulta siempre del juego entre la capacidad subjetiva de intuición y la capacidad de entendimiento o razón.

El uso de la expresión subjetivismo trascendental o filosofía trascendental se inicia con Kant. En un sentido amplio, lo trascendental se vincula con la pregunta retrospectiva por la fuente última de conocimiento y por la toma de conciencia del cognoscente sobre sí mismo y sobre su vida cognoscente. Para Husserl, *“Toda la problemática trascendental circunscribe la relación de “éste” mi yo, con lo que primero, obviamente, se pone para él: con mi alma, y después, de nuevo, circunscribe la relación de “ese” yo y de mi vida de conciencia con el mundo, del que yo tengo conciencia y cuyo verdadero ser reconozco en mis propias configuraciones de conocimiento”* (Husserl, E., 2008:140).

A pesar de que Kant es el iniciador de la filosofía trascendental y que lo trascendental trata de responder a *“la pregunta retrospectiva por la fuente última de*



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

*conocimiento*”, él no fundamentó radicalmente su filosofía ni tampoco profundizó en la epojé cartesiana. Sin embargo, cuanto más radical es una filosofía trascendental, tanto más auténtica es y tanto más cumple con la misión de toda filosofía. Aunque Kant no lo hizo, Husserl le reconoce que -de todas maneras- intentó comprender el mundo como configuración de sentido y de validez y, frente al objetivismo pre-científico y científico, puso el acento en la subjetividad cognoscente como lugar originario de toda configuración de sentido y validez objetiva.

Contrariamente a lo que no hizo Kant, en la parte III de su obra cumbre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl sí fundamenta radicalmente su filosofía desarrollando el concepto de mundo de la vida. Por otra parte, profundiza en la epojé cartesiana desarrollando la fenomenología trascendental. En las páginas siguientes abordamos estos dos temas que, por supuesto, están relacionados entre sí y son las dos cuestiones más importantes de la filosofía de Husserl. Estas dos cuestiones están total y absolutamente relacionadas entre sí porque ambas se asientan en un sustrato común: la subjetividad humana. El mundo de la vida, la fenomenología trascendental y la subjetividad humana son, por tanto, los grandes temas que abordamos en las siguientes páginas. Luego analizaremos la influencia de Husserl en otras tradiciones filosóficas.

### **9. El mundo de la vida como categoría filosófica**

Para el análisis del sentido y la validez del mundo de la vida, Husserl retoma dos de las objeciones que Kant le hace al racionalismo: a) que nunca ahondó en la estructura subjetiva de nuestra conciencia del mundo y b) que nunca se preguntó cómo llega a ser cognoscible a priori el mundo que sin más se nos aparece. En estas objeciones de antemano se presupone el mundo de la vida como existente. Es el mundo en el que todos nosotros, incluyendo los científicos y filósofos, conscientemente tenemos existencia, y también la ciencia y la filosofía como hechos de la cultura.

En este mundo, somos objetos entre objetos de este mundo, siendo aquí y allá con la simple certeza que nos da la experiencia. Sin embargo, también somos sujetos para este mundo, somos yo que lo experimentamos, lo tomamos en consideración, lo valoramos,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

los únicos para los cuales este mundo tiene el sentido que le otorgan nuestras experiencias, pensamientos y valoraciones, y el modo de validez que le damos como sujetos validadores que actualizamos las adquisiciones habituales que poseemos desde antes y lo llevamos con nosotros como contenidos de la experiencia que podemos actualizarlos según nuestra voluntad.

Lo que cambia son los contenidos del mundo que percibimos y también los modos de aparición del mismo. Lo que percibimos del mundo atraviesa los modos de aparición e intuye el objeto presente en sí mismo, pero -reflexivamente- no tenemos una sola cosa sino lo múltiple. Sostiene Husserl que la percepción es el modo originario de la intuición que pone en proto-originariedad lo que está ahí en el modo de lo presente en sí mismo, pero hay otros modos de intuición que, en sí mismos, conscientemente, tienen presente las transformaciones de este mismo estar ahí presente en sí mismo. Son presentificaciones, procesos que hacen presente, transformaciones de la presentación, que “repiten” las múltiples apariciones del objeto de la percepción, los vuelve a poner en perspectiva, de manera consciente, pero en modificaciones rememorativas.

Ante todo, el mundo de la vida es el mundo de la intuición sensible. La intuición “sensiblemente” experienciante juega un papel preponderante porque toda cosa que se exhibe como concreta en el mundo de la vida, tiene corporeidad. Percibimos esta corporeidad en aspectos visuales, táctiles, acústicos o similares. También participa en el campo de percepción de esta corporeidad nuestro cuerpo vivido, con sus órganos de percepción y su capacidad de movimiento y acción. Este yo activo forma parte de la experiencia corporal y ésta transcurre conscientemente. Nuestro cuerpo vivido está permanentemente, de un modo único, en nuestro campo de percepción. Ya sea como yo de la afección o como yo de la acción, percibimos nuestro yo de manera inmediata, sin mediación y en un sentido de ser totalmente único.

Ahora bien, cuerpos y cuerpos vividos son dos cosas percibidas y en sí mismas diferentes. El cuerpo vivido, sostiene Husserl, es el único que es percibido efectivamente como cuerpo vivido, mi cuerpo vivido. Con el propósito de fundamentar esta afirmación, el filósofo se plantea dos preguntas: a) ¿cómo existe la conciencia en la





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

que al mismo tiempo mi cuerpo vivido alcanza validez de ser un cuerpo entre otros? y  
b) ¿cómo ciertos cuerpos de mi campo de percepción logran validez como cuerpos  
vividos, cuerpos vividos de otros yo-sujetos?

Para Husserl, única y solamente mi cuerpo vivido puede ser percibido, pero nunca un cuerpo vivido extraño como corporeidad vivida sino única y solamente como cuerpo. En mi campo de percepción yo me encuentro gobernando mis órganos de percepción y todo lo que concierne al modo de mi ser yo en acto y capacidades. Nosotros estamos siempre como cuerpos vividos junto a todos los objetos que existen para nosotros. Estamos también en la modificación del campo intuido y no-intuido, ya que podemos hacer representable lo que oscile ante nosotros.

Por otra parte, la conciencia que tenemos del mundo es como horizonte universal, como universo unitario de todos los objetos existentes. Mi yo corporal vivido lo percibo no solamente como yo-sujeto sino como yo-el-ser-humano y cada uno es un yo-el-ser-humano en el campo de percepción que puede abarcar el campo de nuestra conciencia. Cada yo de los seres humanos formamos parte del mundo como vivientes uno-con-otro y en este vivir uno-con-otro el mundo es para nosotros conscientemente existente-viviente.

Como vivientes uno-con-otro con conciencia del mundo, no sólo tenemos pasivamente un mundo sino que somos permanentemente activos en él, somos afectados en el campo de la conciencia por objetos pre-dados y estamos ocupados como yo-sujetos en nuestros propios intereses, que son nuestros proyectos, nuestro quehacer, nuestros actos y nuestros objetos temáticos. La conciencia del mundo está en permanente movimiento. El mundo se hace consciente siempre en algún contenido objetivo, no sólo en el cambio de los diversos modos, sino también en el cambio de la afección y de la acción.

El mundo de la vida es un mundo pre-dado que tenemos en nuestro vivir uno-con-otro. Es el mundo que existe y tiene validez para nosotros y al que pertenecemos uno-con-otro; un mundo para todos nosotros, que nos es pre-dado con este sentido de ser; un mundo donde tomamos en consideración uno-con-otro los objetos pre-dados en común,



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

pensamos, valoramos, tenemos propósitos y actuamos uno-con-otro. Es también el mundo presupuesto como obvio por la ciencia y la filosofía, cuya validez de ser no es interrogada ni interpelada por éstas, ya que presuponen como obvio que el mundo sea y sea siempre de antemano.

Husserl se pregunta por el sentido y validez del mundo de la vida como fenómeno obviamente existente, que en sí mismo es portador de implicaciones de sentido y de validez de sentido y que a su vez conduce en sí mismo a nuevos fenómenos, que pertenecen al reino de los fenómenos subjetivos y ejercen la función de constituir formaciones de sentido. Es un reino encerrado, anónimo, existente a su modo, que está presente de manera radicalmente inseparable en todo experimentar, pensar y vivir. Este reino subjetivo se objetiva a sí mismo y se contrapone al “afuera” y a la “externalidad” que supone la consideración “objetiva” del mundo.

El mundo de la vida es un mundo circundante, intuido, pre-dado en común como existente. El conocimiento que existe en él es pre-científico, pero suficiente para hacer posible la vida práctica, como subsuelo permanente de validez. Mundo de la vida hubo siempre para la humanidad, antes de la filosofía y la ciencia y, como tal, continua su modo de ser también con la filosofía y la ciencia y después de éstas. Es un mundo familiar y conocido para nosotros por la experiencia, donde lo ocasionalmente desconocido se vuelve conocido por la inducción y ésta es suficiente para la práctica cotidiana.

¿Cómo funciona permanentemente el mundo de la vida como subsuelo? y ¿cómo sus múltiples valideces pre-lógicas son fundantes respecto de las lógicas y las verdades teoréticas? Para Husserl, la fuente de verificación última y profunda del mundo de la vida es la experiencia pura, con todos sus modos de percepción, recuerdo, etc. No se trata de meros “datos de la sensación”, sino de “intuición meramente subjetivo-relativa”. Aunque esto parezca una *doxa*, es en realidad “*un ámbito de buena verificación, de conocimientos predicativos bien verificados, verdades aseguradas tan exactamente como lo exigen los propósitos prácticos de la vida, determinantes de su sentido*” (Husserl, E., 2008:167).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

El mundo de la vida es el reino de las evidencias originarias. Lo evidente está en la percepción como sí misma experimentada en presencia inmediata o en el recuerdo como él mismo recordado. Es una intuición directa, primaria, inmediata. Todo otro modo de intuición es presentificación, es conocimiento mediatizable, es inducción de lo intuible, definido como algo perceptible en sí mismo o recordable como habiendo sido percibido. En contraste con este mundo de la vida intuido de manera inmediata o efectivamente experimentado, el mundo objetivo es una sustracción lógica-teorética de algo no perceptible o no experimentable en su propio ser sí mismo.

El conocimiento objetivo se construye a partir de lo obvio del mundo de la vida y de lo meramente subjetivo-relativo. Éste es el fundamento -en última instancia- de la validez lógica-teorética de toda verificación objetiva. Lo efectivamente existente en el mundo de la vida es el punto de partida de toda validez objetiva, porque es el reino de las evidencias originarias fundadas en lo intersubjetivamente experimentable y verificable, en la vida operante en última instancia como pre-dada y pre-científica. La experiencia como evidencia originaria deviene exclusivamente del mundo de la vida, mientras que lo objetivo nunca es experimentable por sí mismo.

### **10. La fenomenología trascendental**

Como lo sostuvimos anteriormente, Husserl se propone la construcción de una filosofía como saber riguroso, primero y universal, capaz de resolver las cuestiones teóricas más complejas del mundo y de la vida de los hombres y posibilitar, desde el punto de vida práctico, una vida regida por normas racionales, una filosofía entendida como ciencia primera, en el sentido de saber fundamentado pero no alejado del mundo de la vida. Con este propósito desarrolla un método que él denomina fenomenología trascendental y que se compone de una multiplicidad de pasos articulados, cada uno de los cuales -de un modo nuevo- tiene carácter de *epojé*.

El primer paso es la *epojé* de las ciencias objetivas, la desconexión de todo interés científico, la *epojé* de toda toma de posición crítica interesada en la verdad o falsedad de los conocimientos científicos vigentes o de los intereses objetivos teoréticos que perseguimos como científicos o como simples seres humanos ansiosos de saber. Es una



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

toma de conciencia previa y no una mera abstracción desde dentro o un fantasear ficticio sobre la existencia humana presente, como si en eso no ocurriera nada científico. Es una actitud de rechazo de todo prejuicio, de todo presupuesto, de la creencia universal en el mundo y de la certeza incuestionada y primordial de su ser.

Esta *epojé* es una desconexión de todo enjuiciamiento, toma de posición, intereses y, en definitiva, de toda validez. Ahora bien, como las ciencias objetivas tienen como sustrato el mundo de la vida, esta *epojé* o desconexión de todo interés científico produce, como una especie de “residuo fenomenológico”: el mundo de la vida en sí mismo, que sigue conservando las ciencias como prácticas culturales pero sin considerar como verdadero o falso el conocimiento que producen las mismas.

Los intereses son actividades que tienen un tiempo específico en la temporalidad de la vida concreta. Forman parte del horizonte temporal de la vida y ésta a su vez integra el horizonte de la historia y la cultura. Por tanto, la *epojé* de los intereses científicos, al poner entre paréntesis o dejar en reserva estos intereses como prácticas vitales o regiones de la vida, libera en su totalidad los intereses vitales vinculados al mundo de la vida en todas sus facetas y dimensiones.

A su vez, esto hace necesario la *epojé* de estos intereses vitales, aunque esto plantea un serio problema, ya que estos intereses son constitutivos del mundo de la vida. En efecto, el mundo de la vida es en sí mismo un mundo de intereses vitales. Es un mundo subjetivo-relativo. Por tanto, la única razón para continuar con la *epojé* es avanzar hacia una reducción trascendental orientada a descubrir la estructura general del mundo de la vida. Es decir, encontrar los fundamentos estructurales comunes de los mundos de vida específicos o relativos, como *a priori* del mundo de la vida o bien, como lo señala Ricardo Aceves Jiménez, “como marco previo de sentido y validez, capaz de integrar en su estructura de horizonte los diferentes mundos históricos y culturales” (Aceves Jiménez, R., 2001:168).

Con el fin de avanzar en esta búsqueda de la estructura general del mundo de la vida, como fundamento de una filosofía como ciencia primera o ciencia universal, Husserl distingue -por un lado- la cosa y el mundo y -por otro lado- la conciencia de la cosa y el



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

mundo como las estructuras universales formales más radicales del mundo de la vida. Por un lado, *“el mundo es el todo de las cosas, de las cosas que participan de la espacio-temporalidad”* (Husserl, E., 2008:183), en el doble sentido de lugar espacial y lugar temporal. Por otro lado, somos seres humanos vivientes “despiertos” (conscientes) en el mundo de la vida y éste, en la vida “despierta” (consciente), está siempre ahí como “suelo” para todos, *“pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible”* (Husserl, E., 2008:184).

El filósofo aclara expresamente los significados de esta vida “despierta” o “consciente” en el mundo de la vida, cuando sostiene que *“Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. Vivir despierto es estar despierto respecto del mundo, ser “consciente” del mundo permanentemente y actualmente, y de sí mismo como viviente en el mundo, vivenciar efectivamente la certeza de ser del mundo, ejecutarla efectivamente”* (Husserl, E., 2008:184).

Esta frase condensa de alguna manera el pensamiento más profundo y original de Husserl. La certeza ya no es el *cogito* cartesiano, que ha quedado muy lejos, sino el vivir-en-la-certeza-de-mundo y ser consciente de ello y de sí mismo por la vivencia efectiva como viviente-en-el-mundo. Éste es un fundamento suficientemente sólido sobre el cual Husserl construye el andamiaje de su proyecto filosófico.

Por otra parte, en la vida “despierta” se dan dos modos de conciencia diferentes: la conciencia del mundo y la conciencia de la cosa u objeto. Estos dos modos forman una unidad inseparable porque se tiene conciencia de los objetos o cosas en tanto forman parte del horizonte del mundo y, a su vez, se tiene conciencia del horizonte del mundo en tanto formado por objetos existentes singulares. El mundo no existe como un ente sino que es una singularidad. Por tanto, la diferencia entre ser “un objeto en el mundo” y “el mundo mismo” implica dos modos correlativos diferentes de conciencia.

Esto también implica dos modos diferentes de vida “despierta” respecto del mundo y de los objetos del mundo. El primer modo es la vida natural orientada directamente a los objetos dados en el vivir integrados en el horizonte de mundo. Todos nuestros intereses



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

tienen su fin en objetos y en este caso el mundo pre-dado se constituye en el horizonte que abarca todos nuestros fines, nuestras metas y nuestra temática teórica y práctica. En este modo de vida natural el mundo es permanentemente nuestra realidad efectiva y todo ocurre dentro de su horizonte.

Sin embargo, en vez de permanecer viviendo en este mundo, podemos optar por cambiar la temática de nuestro mundo y, en este caso, hay un giro total del interés hacia otras temáticas desconocidas o hacia el fluir de lo más universal. Hay un interés por el “ser” del mundo, que deviene de un cambio subjetivo de los modos de darse, modos de aparecer y formas de validez del mundo. Hay un giro hacia el universo de lo subjetivo, desde donde el mundo es percibido en su simple existencia.

Esta percepción subjetiva del mundo también existe en el modo de estar “despierto” en la vida natural, pero aquí permanece oculto necesariamente. Sin embargo, Husserl plantea la necesidad de develar esto, de construir una ciencia de los últimos fundamentos, que estudie los fundamentos del mundo intuitivo pre-científico, con el fin de elucidar cómo el mundo deviene en pre-dado y cómo el mundo pre-dado deviene en el último fundamento de todo lo objetivo. Esto implica una nueva *epojé*, una *epojé* trascendental, que profundice las anteriores.

Para indagar sobre el ser pre-dado del mundo de la vida, es necesaria una *epojé* o reducción trascendental como cambio total de la vida despierta natural. El nuevo tema es elucidar de qué manera el mundo pre-dado alcanza sentido y validez de ser en nuestra conciencia y produce nuevas formas o modos de darse o aparecer. Como camino para esto, Husserl propone que la *epojé* o reducción trascendental se lleve a cabo de una sola vez, dejando de lado, desconectando o poniendo entre paréntesis “de un golpe” toda la vida natural, con su entramado de sentido y validez, quedando como residuo el “simple” vivir en una actitud “por encima” de la historicidad de la vida natural, del vivir ingenuamente en el mundo que “está ahí” sin ser cuestionado.

Esta *epojé* o reducción trascendental nos permite producir intelección, liberados de la continuidad de la vida natural y sus propios intereses. En palabras de Husserl: “*Con y en esta liberación es dado el descubrimiento de la correlación universal, en sí*”



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

*absolutamente cerrada y absolutamente independiente entre mundo y conciencia de mundo*” (Husserl, E., 2008:193). Lo que nos dice el filósofo es que el “mundo pre-dado” en-el-cual-vivimos no ha desaparecido, continúa allí, en la vida natural, con todo el sentido y validez que le otorga nuestra subjetividad, pero la *epojé* o reducción trascendental lo pone entre paréntesis y nos coloca “por encima” del mismo, como espectadores “desinteresados”, transformándolo en el fenómeno trascendental “mundo” cuyo correlato es la subjetividad trascendental y en cuya vida de conciencia el mundo es y vale para nosotros.

Sin embargo, el propio Husserl reconoce tres problemas o dificultades vinculadas a esta idea de correlato mundo-conciencia de mundo: a) el conflicto entre la crítica a las ciencias objetivas y la cientificidad exigida a la fenomenología; b) la posibilidad de pensar que la *epojé* implica el abandono definitivo y completo de los intereses de la vida natural y c) la posibilidad de descripción de la vida intencional y trascendental.

La primera dificultad la resuelve el filósofo con la toma de conciencia de que la vida natural es sólo un modo particular de la vida trascendental constituyente del mundo y la verdad objetiva radica en la vida natural, mientras que con el cambio de actitud de la *epojé* o reducción trascendental no se pierde nada de aquella sino que sólo se muestra su correlato subjetivo.

Sobre la segunda dificultad argumenta que en la *epojé* se sigue viviendo en la vida natural, pero cambia el modo de la experiencia y la finalidad del conocimiento. En la vida natural, todas las metas terminan en el mundo pre-dado y todo conocimiento se verifica en éste porque es el “suelo” de todo lo existente, mientras que en la *epojé* retrocedemos a la subjetividad como correlato del mundo y el interés no es actuar en éste sino conocer la vida intencional productora de fines y metas y alcanzar la intelección de los componentes de la subjetividad trascendental.

Sobre la tercera dificultad reconoce que no puede haber una ciencia empírica de hechos o una ciencia “descriptiva” del ser y la vida trascendental como ciencia inductiva a partir de la mera experiencia. Sin embargo, la facticidad de la subjetividad trascendental puede ser captable por medio del método eidético de investigar la forma



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

esencial de las operaciones trascendentales en todo conjunto de operaciones individuales e intersubjetivas y por tanto la forma esencial conjunta de la subjetividad operante trascendental en todas sus formas sociales.

### **11. La paradoja de la subjetividad humana**

Sin embargo, por debajo de cada una de estas tres dificultades reconocidas por Husserl, subyace un problema más general, que no se resuelve de manera parcial. Es el problema de la relación entre la vida natural y la vida trascendental. Husserl lo denomina paradoja de la subjetividad humana y lo plantea como “*el ser sujeto para el mundo y al mismo tiempo ser también objeto en el mundo*” (Husserl, E., 2008:219) o bien “*el sujeto consciente para el mundo y al mismo tiempo la subjetividad en el mundo como objeto*” (Husserl, E., 2008:221).

Lo que en realidad está en juego en este problema es la posibilidad misma de una fenomenología trascendental, basada en la *epojé* o reducción trascendental, en relación con el simple análisis fenomenológico del mundo de la vida y de la subjetividad que se corresponde con éste. La *epojé* transforma en subjetivo todo lo objetivo; al poner fuera de juego todo interés por el mundo natural, correlativamente transforma en subjetivo el mundo y lo objetivo.

De esta manera, el fenómeno trascendental “mundo” se asume de antemano sólo como correlato de la subjetividad que le da sentido y existencia. Sin embargo, la subjetividad sólo es lo que ella es en la intersubjetividad, mientras que la intersubjetividad universal -en la que se resuelve toda objetividad y todo lo que existe- manifiestamente no puede ser otra que la humanidad, que innegablemente es una parte componente del mundo.

Husserl plantea dos tesis como resolución de esta paradoja. La primera es “*Nosotros, como seres humanos y nosotros como sujetos funcionantes y operantes*” (Husserl, E., 2008:223). Se refiere a la humanidad como constituyente del mundo y la subjetividad misma como parte del mundo. Se plantea aquí el problema de la intersubjetividad, de la constitución de este “*todos nosotros*” a partir de los “*yo*”.





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Hay un cambio de significado del “yo” en “otro yo”, en “todos nosotros”. Este “todos nosotros” se refiere nosotros seres humanos, seres humanos en sentido objetivo-natural y por tanto realidades del mundo, a nosotros como sujetos productores de sentido y validez de la constitución universal, a nosotros los que constituimos en comunidad el mundo como configuración intencional de la vida comunitaria.

La segunda es “*Yo como proto-yo constituyo mi horizonte de los otros trascendentales, como de los co-sujetos de la intersubjetividad trascendental constitutiva del mundo*” (Husserl, E., 2008:224). Cuando yo efectúo la *epojé*, todos los otros seres humanos están para mí como otros yo, pero es exclusivamente mi *epojé*, porque ésta crea una soledad filosófica como requisito metodológico para la fundamentación radical. No es que estemos solos, sino que en la *epojé* los otros seres humanos se transforman en fenómenos para mi yo. Este yo es el que reconocemos cuando decimos “yo soy ese yo de la *epojé*, que interrogo como fenómeno al mundo, con todos los seres humanos, de quienes tengo absoluta certeza”.

Por lo tanto, sostiene Husserl, “*yo, que estoy por encima de todo existente natural que para mí tiene sentido y soy el polo-yo de la vida en cada caso trascendental, en el que en primer lugar el mundo tiene sentido para mí, puramente como mundo: yo, el yo tomado en plena concreción, abarco todo eso*” (Husserl, E., 2008:225). Este yo husserliano -por cierto- está lejos del *cogito* cartesiano, pero no obstante el filósofo habla de una intersubjetividad trascendental constitutiva del “mundo para todos”, donde yo soy “un” yo trascendental entre otros y en el “todos nosotros” funcionando trascendentalmente.

Sin embargo, no se puede dar un salto y llegar directamente a la intersubjetividad trascendental sin pasar por el proto-yo, el yo de mi *epojé*, que nunca puede perder su protagonismo y exclusividad. A partir de sí mismo y en sí mismo, el yo puede constituir una subjetividad trascendental y una comunitarización trascendental en la que él mismo se incluya como parte, como un yo de los otros yo trascendentales y en la cual se constituya el mundo para todos y para cada sujeto como mundo para todos.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

La conclusión fundamental es que todo yo trascendental, como co-constituyente del mundo y de la intersubjetividad trascendental, necesariamente es un ser humano en el mundo y, por tanto, cada ser humano es en sí mismo portador de un yo trascendental, pero no como una parte real o un estrato de su alma, sino en la medida en que -mediante la *epojé* y la toma de conciencia fenomenológica de sí mismo- puede objetivarse a sí mismo, descubriendo su yo trascendental o su yo último en todo su quehacer humano.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## Capítulo 2

# EL MUNDO DE LA VIDA EN LA TEORÍA SOCIAL DE ALFRED SCHÜTZ

### 1. La sociología de Schütz

La categoría mundo de la vida, desarrollada por Edmund Husserl como fundamento de la fenomenología trascendental, es introducida en la sociología como fenomenología social por uno de sus discípulos más cercanos: Alfred Schütz. Precisamente, este autor se refiere expresamente a esta categoría en su obra *La construcción significativa del mundo social*, publicada en Viena en 1932, cuando sostiene que su objeto de estudio es el ser humano que mira el mundo desde una actitud natural. Este ser humano nace en un mundo social, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos sin cuestionarla, así como da por sentada la existencia de los objetos naturales que encuentra.

Sin embargo, como lo sostiene Carlos Belvedere en su tesis de doctorado, la fenomenología social desarrollada por Schütz fue silenciada en las ciencias sociales por la vigencia hegemónica del pensamiento de Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y Jürgen Habermas, al que Belvedere denomina “disenso ortodoxo” y que fue construido como oposición a otro pensamiento hegemónico, el estructural-funcionalismo de Talcott Parsons, Robert Merton y Paul Félix Lazarsfeld, que Giddens denomina “consenso ortodoxo”. La fenomenología sociológica de Schütz no sólo presencié el derrumbe del “consenso ortodoxo” sino también el del “disenso ortodoxo”, sobreviviendo en “la intemperie sin fin” y recobrando una merecida vigencia (Belvedere, C., 2011).

Alfred Schütz nació en Viena, Austria, el 13 de Abril de 1899 y falleció en Nueva York, Estados Unidos, el 20 de Mayo de 1959, a la edad de 60 años. En la Universidad



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

de Viena estudia derecho, economía y sociología. El primero con Hans Kelsen, el filósofo del derecho; la segunda con Friedrich von Hayek y Ludwig von Mises, fundadores del neoliberalismo junto con Milton Friedman (Gómez, R., 1995:169) y la tercera con prominentes sociólogos de entonces. Desde muy joven siente interés por las ideas de Max Weber, Edmund Husserl y Henri Bergson. Cuando termina su libro *La construcción significativa del mundo social* le dedica un ejemplar a Husserl y éste le contesta en una carta fechada el 3 de mayo de 1932:

Estoy ansioso por conocer a un fenomenólogo tan serio y completo, uno de los pocos que han penetrado el núcleo de la significación de la obra de toda mi vida, cuyo acceso es infortunadamente tan difícil, y que promete continuarla como representativa de la auténtica *philosophia perennis*, único futuro posible para la filosofía (Walsh, G., 1967).

Desde entonces Schütz visita frecuentemente a Husserl en Friburgo, participa en las discusiones del Círculo Fenomenológico de esta ciudad e intercambia correspondencias con el filósofo hasta su muerte ocurrida en 1938. Huyendo del nazismo, abandona Austria antes de la ocupación nazi y permanece más de un año en París, trasladándose luego a Estados Unidos en 1939, donde en los últimos 20 años de su vida entra en contacto con figuras destacadas del pensamiento filosófico y sociológico norteamericano, como William James, George Mead, John Dewey, Talcott Parsons y Harold Garfinkel.

Schütz retoma de Husserl la categoría mundo de la vida y se obsesiona por comprender las relaciones intersubjetivas que configuran el mismo. Luego de su fallecimiento, sus escritos se publican en inglés en La Haya, Holanda, con el título *Collected Papers*, en tres volúmenes editados en 1962, 1964 y 1966, respectivamente. Al momento de su muerte, estaba escribiendo una obra que reuniría en un solo cuerpo todos sus escritos y sistematizaría su pensamiento, pero no la concluyó y fue completada luego de su muerte por su discípulo Thomas Luckmann y publicada en alemán con el título *Las estructuras del mundo de vida*.

*Collected Papers* fue publicada en español en 1974 en dos volúmenes. El primero se editó con el título *El problema de la realidad social* y reúne trabajos de Schütz que tratan sobre la metodología de las ciencias sociales, la fenomenología y las ciencias



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

sociales y la construcción simbólica de la realidad social. En estos escritos, el autor analiza la importancia para las ciencias sociales del concepto de intersubjetividad desarrollado por Max Scheller, del concepto de alterego desarrollado por Jean-Paul Sartre y de la fenomenología y el concepto de mundo de la vida desarrollado por Edmund Husserl.

El segundo se editó con el título *Estudios sobre teoría social* y reúne trabajos de Schütz que tratan sobre la constitución del mundo social y sus dimensiones, la teoría de la acción social y el problema de la racionalidad en el mundo social. Además, un conjunto de trabajos donde Schütz analiza de manera práctica diversos problemas y situaciones de la vida real, donde interpreta distintas experiencias de vida desde la teoría social, incluyendo opiniones y posicionamientos políticos sobre la realidad social.

Al respecto, justamente Carlos Belvedere destaca este posicionamiento político de Schütz en su obra *Semejanza y Comunidad. Hacia una politización de la fenomenología* (Belvedere, C., 2006) y más recientemente en *La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schütz* (Belvedere, C., 2011), donde fundamenta la idea de que para Schütz lo político no es una esfera plenamente autónoma sino subordinada a la distribución social del conocimiento y a los procesos de estructuración social. Esto es visto por algunos autores como una renegación de la política, pero Belvedere propone pensarlo en cambio como una resignificación de la política, considerando que el fin de esta actividad humana es la transformación del mundo social.

En el prefacio de la primera edición de *La construcción significativa del mundo social*, Schütz reconoce que durante muchos años tuvo un acentuado interés por las ideas de Max Weber. Sin embargo, a pesar de compartir muchas de estas ideas, critica a Weber no haber profundizado en los fundamentos que hubieran permitido resolver muchos de los problemas de las ciencias sociales. Por lo tanto, en esta obra se propone desarrollar una detallada y laboriosa investigación con el fin de profundizar en estos fundamentos, basándose para ello en las propias ideas de Weber, pero también en los aportes de Henri Bergson y Edmund Husserl, hacia quienes Schütz manifiesta su más profunda admiración.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Schütz adopta de Georg Simmel y Max Weber el individualismo metodológico y de este último la postura a-valorativa de la ciencia. Para Simmel, todos los fenómenos sociales concretos se originan en modos de conducta individual y la forma social particular de estos modos puede comprenderse solamente mediante la descripción detallada de los mismos. Esta misma idea es la base de la sociología comprensiva de Weber, pero éste, a diferencia de Simmel, sostiene además que la ciencia social no puede formular juicios de valor porque no es ideología sino ciencia y su tarea es la descripción simple y cuidadosa de la vida social.

Siguiendo esta línea de pensamiento, sostiene Schütz que

(...) el principio básico de la investigación científica nos requiere simplemente comprender y describir los hechos que tenemos ante nosotros. El propósito por el cual debe guiarse toda investigación social digna del nombre de ciencia, es el de ver el mundo de los hechos sociales con una mirada no prejuiciada, clasificar esos hechos bajo conceptos de una manera honesta y lógica y someter a análisis exacto el material así obtenido (Schütz, A., 1993:34).

En la sociología comprensiva de Weber, y también en la fenomenología social de Schütz, es central la idea de significado. La sociología weberiana estudia la conducta social interpretando su significado subjetivo, tal como se encuentra en la intención de los individuos, es decir, interpreta las acciones de los individuos en el mundo social y la manera como éstos asignan significado a los fenómenos sociales.

Sin embargo, Schütz plantea una serie de problemas no resueltos por Weber: la diferencia entre los significados de la acción en sí misma y del producto de la acción; la diferencia entre los significados de mis propias acciones y las de los otros y las formas como se relacionan; los modos como se establecen y modifican los significados; la diferencia entre los significados atribuidos por mis contemporáneos o congéneres, mis predecesores y mis sucesores; la diferencia entre las distintas experiencias y vivencias de los individuos; y los modos como se relacionan las conductas individuales, el contexto y el mundo social en su conjunto, entre otras cuestiones.

En *La construcción significativa del mundo social*, su obra más importante, Schütz intenta resolver estos problemas de una manera rigurosa y sistemática, indagando en los orígenes y fundamentos más profundos de la sociología comprensiva de Max Weber. En



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

la primera parte aborda el problema del significado, analizando la comprensión directa y motivacional, el significado subjetivo y objetivo y la acción significativa y conducta significativa.

En la segunda parte, profundiza sobre la manera como se constituye el significado de la vivencia individual del yo solitario en la conciencia temporal íntima, en la duración del yo que vive la vivencia. Se apoya en Husserl para analizar la constitución de la vivencia subjetiva y luego se centra en el fenómeno de modificación atencional y en el contexto significativo, mostrando cómo el yo construye un mundo complejo de vivencias, a partir de la conciencia ya vivenciada, organizando a su vez estas vivencias en el proceso de autointerpretación.

En la tercera parte de esta obra, Schütz pasa de la autocomprensión a la comprensión del otro, mostrando la diferencia entre comprender nuestras propias vivencias de otros sujetos y comprender las vivencias de éstos. Construye luego su propio concepto de significado subjetivo y objetivo, analiza cómo se establecen e interpretan los significados y destaca el papel que juegan en este doble proceso las ciencias culturales.

En la cuarta parte presenta una teoría general de la estructura del mundo social que, para él, constituye el objeto propio de las ciencias sociales. Vuelve a criticar los conceptos de acción social y relación social de Weber, con el fin de mostrar la complejidad de los hechos que denotan estos dos conceptos.

Finalmente, en la quinta parte, vuelve al problema metodológico de las ciencias sociales y, en particular, de la sociología comprensiva. Analiza los conceptos básicos de esta sociología y, a modo de epílogo, cierra su obra expresando su posición sobre el objeto y la metodología que serían propios de la sociología comprensiva.

Si bien Schütz expone claramente su pensamiento en esta obra (Schütz, A., 1993), que luego lo hará más explícito aún en *Collected Papers*, nos interesa desarrollar en este capítulo las principales líneas de su pensamiento, las ideas principales, los aportes más genuinos de su fenomenología social y, especialmente, aquellos aspectos que tienen que ver con el mundo de la vida, ya que éste es nuestro objeto de estudio y, particularmente,



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

todo lo referido a los significados y potencialidades que tiene para el trabajo social. Para no apartarnos del pensamiento de Schütz, nuestro desarrollo seguirá la misma secuencia que el propio autor eligió para su libro.

## **2. El problema del significado**

En el pensamiento weberiano, toda acción es significativa para el que actúa y esto distingue a la acción de la mera conducta. Sin embargo, para que una acción sea social tiene que basarse en la conducta de otros. Por lo tanto, como sostiene Schütz interpretando a Weber, tenemos aquí dos niveles distintos de significado: el primer nivel corresponde al significado de la acción individual llevada a cabo por un sujeto y el segundo nivel al significado de la acción social. La acción social presupone la existencia de otros sujetos, pero esto de por sí no implica acción social ya que una acción puede implicar mero contacto con otros sujetos. Para que sea acción social, el que actúa tiene que ser consciente del significado de la conducta del otro e interpretarlo.

El otro, a su vez, puede ser alguien conocido por nosotros o alguien desconocido, pero cuya conducta es significativa para nosotros. Éste es el tercer nivel de significado, según la interpretación de Weber que realiza Schütz, ya que concentramos nuestra atención en el significado de la conducta del otro sin conocerlo, como miembro de una pluralidad que permanece en el anonimato para nosotros, no concentramos nuestra atención en él sino sólo en el significado de su conducta.

El cuarto nivel es el que corresponde a la acción social cuando su significado surge de su orientación hacia la conducta del otro. En este caso, el que lleva a cabo la acción social orienta su acción en base a la comprensión que tiene de la conducta del otro y la interpretación que realiza de ésta. El quinto nivel de significado es el que corresponde a la tarea interpretativa que realiza la sociología.

Todas estas estructuras de significados son constitutivas del mundo social, de manera que -para comprenderlo e interpretarlo- deben conocerse los procesos de constitución y modificación de dichas estructuras. Sin embargo, Weber no avanzó en la indagación de los orígenes y fundamentos de estos procesos y este hecho es el que mueve a Schütz a





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

emprender la tarea de encontrar una explicación convincente en este sentido. Los significados son construcciones históricas con límites fluctuantes y así los consideraba Weber, quien distinguía entre conductas significativas y conductas afectuales, estas últimas cercanas a los límites exteriores de lo significativo y vinculadas -por ejemplo- a reacciones incontroladas, descargas emocionales o impulsos directos. Otras son conductas tradicionales y se basan en uniformidades empíricas que se repiten en forma de usos, costumbres, rituales o tradiciones.

El concepto de significado de Weber se identifica con la idea de racionalidad de la acción o la conducta, definida a su vez por su orientación teleológica. Es decir, una acción o una conducta son significativas para la sociología comprensiva cuando son racionales, pero -a su vez- el tipo de orientación de esta racionalidad define diferentes tipos de conductas: orientadas racionalmente por fines, orientadas racionalmente por valores, conductas emocionales y conductas tradicionales.

Esta clasificación presupone que el significado de una acción o una conducta es idéntico al motivo que impulsa las mismas. Sin embargo, una cosa es el significado de una acción o una conducta y otra cosa muy distinta la forma como captamos e interpretamos este significado. Esto nos lleva al problema de la comprensión del significado.

El significado que una acción o una conducta tiene para un sujeto no tiene por qué ser idéntico al significado que tiene para otro sujeto que observa las mismas. El significado subjetivo que tiene la acción o la conducta para un sujeto sería evidente para otro sujeto si éste pudiera acceder a la vivencia de aquél, tal como accede a su propia vivencia. Sin embargo, ¿cómo acceder a los significados de la acción o conducta de otros para comprenderlos e interpretarlos? Esto a su vez presupone la existencia del otro como un yo pre-dado, una mente, una conciencia productora de significados, ya que las objetivaciones de significados del mundo externo son meras indicaciones, tal como las define Husserl en *Investigaciones lógicas*: cualquier objeto o situación cuya existencia indica, señala o refiere la existencia de otros objetos o situaciones (Husserl, E., 2006).



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Sin embargo, existen varios problemas con las indicaciones cuando se trata de sujetos sociales. Las modificaciones en los cuerpos de los sujetos expresan vivencias y no son meros objetos físicos o cosas. Además, no se trata de una expresión sino de un campo de expresión de las vivencias. Por otra parte, no siempre una indicación expresa una vivencia, sino que puede expresar algo que el sujeto desea, o bien no expresar algo que el sujeto desea mantenerlo en secreto.

La intención de expresar algo es un mensaje que, como en toda comunicación, presupone un receptor o destinatario. Es el caso de la actitud de un sujeto que comunica un significado subjetivo que podemos conocer. El problema es cuando el significado subjetivo es el por qué o motivo de una actitud. En este caso no podemos conocer este significado, a menos que sea revelado por el propio sujeto.

De esta manera, se configuran dos tipos de comprensión de significados, que Weber denomina comprensión observacional directa y comprensión motivacional. Así por ejemplo comprendemos el enojo de un sujeto observando el tono de voz y las palabras o gestos utilizados para expresarla, pero no comprendemos directamente la razón o motivo que lleva a este sujeto al enojo. En este caso necesitamos saber otras cosas para comprender la situación, necesitamos ubicar el acto en un contexto de significado. Sin embargo, para Schütz *“el motivo de una acción no puede comprenderse a menos que se conozca primero el significado de esa acción”* (Schütz, A., 1993:59).

Sin embargo, este conocimiento sólo lo tiene el actor, no el observador, de manera que éste únicamente puede intentar interpretar el significado objetivo de una conducta o acción apelando a un contexto de significado, pero con el riesgo de que este significado finalmente no sea el que tiene para el actor. Por eso Schütz concluye que la distinción de Weber entre comprensión observacional directa y comprensión motivacional es arbitraria y no tiene lógica, ya que ninguna de las dos se basa en el significado subjetivo que le asigna el propio actor. No obstante, tiene un valor epistemológico, ya que la comprensión observacional directa es propia de la vida cotidiana de los sujetos y se relaciona directamente con una conducta o acción en curso, mientras que la comprensión motivacional se refiere más bien a una conducta o acción concluida no



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

necesariamente referida a una realidad presente, sino que puede estar motivada por un fin futuro o una experiencia del pasado.

Aunque Weber distingue entre significado objetivo y subjetivo, esta distinción en sí misma no tiene mucho sentido, porque el significado es siempre subjetivo, aunque sea atribuido por un observador externo de la conducta o acción de un actor, ya que en este caso también el significado proviene de una asignación subjetiva que realiza el observador. Sin embargo, sostiene Schütz, los fenómenos del mundo externo tienen significado para cualquiera que viva en él, ya que la construcción de significados es un fenómeno intersubjetivo. Por lo tanto, hay significado objetivo desde la perspectiva de este contexto más amplio de significados y también desde el punto de vista de los signos y expresiones ideales que son inteligibles y significativos por sí mismos.

Este contexto amplio de significados, signos y expresiones inteligibles y significativas por sí mismas son la clave para interpretar las conductas y acciones de los sujetos sociales en una época y lugar determinados, porque proveen un marco o esquema interpretativo. Sin embargo, estos significados objetivos son independientes de la conciencia que los constituye como tales y por tanto son anónimos. Los significados subjetivos en cambio provienen de procesos constituyentes que se dan en la conciencia de los sujetos sociales y por tanto son siempre intencionales.

El estudio de estos procesos es la clave para entender cómo los sujetos sociales construyen significados. Schütz aborda este tema en profundidad en la segunda parte de su obra *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Apela a argumentos que provienen de las ideas de Bergson y Husserl. Luego, en la tercera parte de esta obra, desarrolla su propia versión de lo que él entiende por significado o significativo.

### **3. Cómo se constituyen los significados subjetivos**

Henri-Louis Bergson fue un filósofo francés preocupado como Edmund Husserl por el auge del positivismo en Europa en la segunda mitad del siglo XIX y su pretensión de explicar el mundo y el fenómeno humano con la misma lógica explicativa utilizada para



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

los fenómenos naturales, prescindiendo totalmente de cualquier fundamento histórico y filosófico. En oposición a esta idea, Bergson centra su interés en el estudio de la conciencia y el espíritu, desarrollando la idea de la *durée* o duración como tiempo interior continuo y heterogéneo que corresponde a la corriente interna de la conciencia, en contraposición al tiempo exterior homogéneo, discontinuo, espacializado y cuantificado. Para este filósofo, uno puede vivir en la corriente de la vivencia, en la pura *durée*, donde la conciencia es un flujo continuo, o puede vivir en el mundo espacio-temporal, que siempre es fragmentado.

Para Schütz son dos niveles diferenciados de conciencia. La conciencia espacio-temporal está presente en la vida cotidiana. A partir de ella tenemos la noción del aquí y ahora, diferente del pasado y del futuro. Tenemos vivencias discretas. Con esta conciencia podemos reflexionar, volver sobre nuestros actos, retener vivencias concluidas para recordarlas. En cambio la conciencia del flujo de duración es una vivencia continuada, unidireccional, irreversible, donde toda diferenciación es artificial.

Para que una vivencia sea significativa, tiene que ser una vivencia discreta, que se hace presente por la mirada retrospectiva libre de devenir. En este sentido, *“sólo lo ya vivenciado es significativo, no lo que está siendo vivenciado (porque) el significado es meramente una operación de intencionalidad que sólo se vuelve visible a la mirada reflexiva”* (Schütz, A., 1993:82).

Schütz distingue dos tipos de vivencias: las que se “soportan” o “sufren” de manera pasiva y las “actitudes” que se adoptan respecto a estas vivencias. Éstas últimas se denominan conductas, según la definición de Husserl: *“vivencia de asignación de significado de la conciencia”* (Schütz, A., 1993:84). Las conductas son actos del yo, que siempre implican intencionalidad y reflexión, mientras que las meras vivencias vividas como experiencias pasivas o como afecciones, no lo son. Las conductas están conformadas por vivencias que se distinguen de otras vivencias por su intencionalidad y su significación. Es decir, son vivencias observadas que se interpretan por sus significados.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por otra parte, una acción se diferencia de una conducta por el hecho de que es una anticipación del futuro. Toda acción siempre está orientada al futuro, tiene una mirada hacia adelante y siempre se la realiza en el marco de una idea o plan. Para Martin Heidegger “*siempre tiene la naturaleza de un proyecto*” (Schütz, A., 1993:89). En realidad, para Schütz lo que se proyecta es el acto, no la acción. El acto es la acción concluida. Mientras que la acción es un proceso, el acto es un producto. El proyecto siempre es el resultado de la reflexión, mientras que no lo es la mera experiencia inmediata o la actividad espontánea. Por lo tanto, concluye Schütz: “*la acción es la ejecución de un acto proyectado (...) el significado de cualquier acción es su correspondiente acto proyectado*” (Schütz, A., 1993:90).

La racionalidad y finalidad de una acción también lo define Schütz desde esta lógica de proyecto. Todo proyecto tiene un fin, para cuyo logro se requieren medios. Estos medios constituyen metas intermedias y, por lo tanto, “*la acción racional puede entonces definirse como una acción con metas intermedias conocidas*” (Schütz, A., 1993:91). Por otra parte, la finalidad de una acción es el acto proyectado como si ya hubiera ocurrido, como si ya se hubiera cumplido en el futuro. Por lo tanto, todo proyecto es una unidad de acción. Tiende hacia un acto como si éste ya existiera en el futuro y hacia el cual se orienta todo el proceso.

El acto proyectado es el que otorga unidad objetiva a la acción. Además, el acto proyectado es la finalidad de la acción y por tanto su significado. De esto se concluye que toda acción para ser significativa tiene que constituir un proyecto, en tanto que toda acción sin proyecto carece de significatividad. Desde esta misma lógica de proyecto, la acción consciente se diferencia de la conducta inconsciente. Una acción es consciente cuando proyectamos en nuestra mente la imagen del acto proyectado. Cuando no existe esta proyección, hay mera experiencia o actividad espontánea.

Volviendo al problema de la constitución del significado subjetivo, para Schütz hay una tensión entre pensamiento y vida. Mientras el primero hace referencia al mundo espacio-temporal, la segunda corresponde al ámbito de la *durée* o duración. En esta tensión se ubica el sentido más originario de la significatividad. Las vivencias en sí



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

mismas no tienen significado. Tampoco los significados residen en las vivencias. En realidad, el significado radica en cómo el *yo* interpreta las vivencias mediante la reflexión sobre las mismas.

El *yo* es el que hace significativa una vivencia, pero sólo puede hacerlo reflexionando sobre una vivencia concluida, transcurrida, no sobre una corriente continua de vivencia que está transcurriendo en la *durée* o duración de la conciencia. Es decir, necesita ubicar la vivencia en el mundo de la conciencia espacio-temporal, para reflexionar sobre ella e interpretar su sentido y significado. La tensión está entre la vivencia vivida como flujo continuo de la conciencia y la reflexión de la conciencia espacio-temporal sobre la vivencia ya vivida, transcurrida o experimentada. Para Schütz, el acto de atención del *yo* que se dirige hacia una corriente continua de vivencia es como un cono de luz que ilumina la fase de la corriente ya transcurrida. La hace brillante y bien definida, es decir significativa.

Ahora bien, este acto de atención del *yo* se va modificando, va adquiriendo diferentes modos. Cada uno de estos modos constituye el significado específico de una vivencia, que permite -por ejemplo- distinguir el significado específico de una acción como diferente de otra acción. El significado de una vivencia sufre modificaciones según la clase particular de atención que el *yo* tenga de esa vivencia y según el momento desde el cual la observa, ya que el significado puede variar según la distancia temporal con que se mira la vivencia. En la vida diaria muchos significados suelen ser tomados más superficialmente que con la mirada más profunda y reflexiva que se puede tener al cabo de un tiempo. De hecho, muchas cosas que se dan por sentadas en la cotidianidad, con el tiempo pueden transformarse en problemáticas.

Existen configuraciones dentro de nuestra vida consciente. La corriente continua de vivencias sólo se transforma en intervalos con la mirada reflexiva del *yo*. Las vivencias son diversas, pero las vivo como más en un primer nivel pre-fenómico de conciencia. La mirada reflexiva del *yo* es un acto que transforma las vivencias en significativas, elevándolas a un segundo nivel fenoménico de conciencia. En un tercer nivel, todos estos actos de conciencia reflexiva se transforman en una síntesis de orden



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

superior que constituye un objeto dentro de la consciencia. Este objeto constituye una configuración o contexto de significado.

Esto mismo vale para la experiencia. Nuestra experiencia del mundo como tal está constituida por actos que conforman una síntesis que identificamos como lo experimentado y que constituye el objeto de la experiencia. Este objeto es una configuración o contexto de experiencia, que Schütz define como un contexto de significado de orden superior o como el contenido de la totalidad de las configuraciones de significado reunidas en un momento.

Todas las percepciones que tenemos del mundo conforman el contenido total de nuestra experiencia, que es reunido y coordinado en el contexto total de la experiencia, que se amplía con cada nueva vivencia como núcleo creciente de experiencia acumulada. Son actos y síntesis de consciencia que una vez acumulados se dan por sentados y comúnmente no se presta atención en ellos, permaneciendo como contenidos pasivos de la consciencia, aunque pueden ser reactivados en cualquier momento, incluso con nuevos significados o síntesis de reconocimiento como lo llama Husserl.

El ordenamiento de nuestra experiencia acumulada se da a través de esquemas o contextos de significado. Estos esquemas son configuraciones de nuestras experiencias pasadas que abarcan diversos tipos de objetos de experiencia. Sin embargo, los esquemas no incluyen los procesos por los cuales se constituyeron estos objetos de experiencia, es decir los actos del *yo* que pusieron la mirada reflexiva en la corriente continua de vivencias e interpretaron sus significados.

En estos esquemas, las experiencias vividas-una-vez se conectan unas con otras, condicionándose mutuamente y formando estructuras de orden superior con configuraciones de significado. Hay una configuración total de nuestra experiencia, que constituye una síntesis de todas nuestras experiencias vividas. Esta síntesis conforma una unidad, lo que no quiere decir que todos los objetos de experiencia y esquemas que la integran estén en igual plano de consciencia, ya que esto depende del grado de atención del *yo* sobre cada uno de ellos.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Los esquemas de la experiencia son esquemas interpretativos de las vivencias. Permiten dotar de significado específico a una vivencia, como auto-explicación en el ordenamiento que provee la configuración total de la experiencia. El yo refiere la vivencia a los esquemas objetivados que están disponibles en el repositorio de la experiencia, mediante actos intencionales donde la percepción y la significación parecen ocurrir en un solo paso. La interpretación de la vivencia se realiza haciendo referencia de lo desconocido a lo conocido, de lo aprehendido en la percepción a los esquemas de la experiencia.

Estos esquemas son configuraciones de significado que están presentes y disponibles como algo conocido o sabido. No obstante, existen vivencias que no pueden ser interpretadas con este mecanismo porque son vividas por primera vez y no tienen antecedentes en nuestra experiencia. En este caso tanto la mirada reflexiva del yo hacia la vivencia como el repositorio de esquemas de experiencia sufrirán modificaciones.

#### **4. El problema del significado intersubjetivo**

En la tercera parte de *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Schütz deja de lado el problema fenomenológico de constitución del mundo social y se concentra en el ser humano que mira este mundo desde una actitud natural, aceptando simplemente su existencia como dada. Este ser humano nace en un mundo social, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos y de los objetos naturales con los cuales se encuentra, sin cuestionarlos. El problema es cómo comprender desde un yo las vivencias del tú y los significados que éste construye en su propia corriente de consciencia. La cuestión radica en cómo interpretar la experiencia del tú cuando el significado que el yo otorga a las vivencias de aquél no puede ser exactamente el mismo que el significado que les da el tú cuando las interpreta.

Podemos percibir las vivencias del otro, pero no de manera directa o interna porque no lo podríamos hacer, sino de manera externa y en la medida que el otro exprese sus propias vivencias y sus propias interpretaciones de ellas. Como lo sostiene Husserl, tomamos nota de las vivencias de otro, pero nosotros no las vivimos sino sólo él. No





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

percibimos estas vivencias como cualquier objeto del mundo sino de manera significativa. El yo aprehende las vivencias del tú por la representación significativa de las mismas como campo de expresión, ya que aprehendemos las vivencias desde nuestro propio repositorio de experiencia del otro, desde nuestras propias vivencias de su cuerpo, su conducta, sus acciones y los artefactos culturales que ha producido. El cuerpo del otro, la conducta, las acciones, los movimientos corporales que realiza y los artefactos culturales que produce los percibo como signos de las vivencias del otro, como campo de expresión de estas vivencias.

Tal como lo vimos anteriormente, la corriente de vivencias puede ser mirada reflexivamente por la conciencia del yo sólo cuanto transcurre efectivamente. El acto de reflexión no se hace sobre una vivencia que está transcurriendo, sino sobre una vivencia ya vivida. Esto vale tanto para mi yo como para el yo del otro. Sin embargo, podemos observar, percibir y reflexionar sobre las vivencias del otro en el mismo momento en que están transcurriendo. El otro no lo puede hacer, pero nosotros sí lo podemos hacer porque son vivencias del otro, no nuestras propias vivencias.

Hay una simultaneidad o sincronismo entre dos corrientes de conciencia: lo que está vivenciando el otro y lo que estoy percibiendo yo. Esta simultaneidad no es en sentido físico, sino de *durée* o duración de la conciencia. Esto permite una comprensión del otro, pero no en términos de presencia física, sino de vivencias. Esta comprensión puede darse incluso a través de escritos del otro, de la música, del arte o puede referirse al pasado. Sin embargo, simultaneidad de corrientes de conciencia no significa igual experiencia. Mi vivencia del otro tiene la marca de mi subjetividad, no la del otro.

El contexto que asigno al otro es mi punto de vista subjetivo. Presupongo que el otro y yo nos estamos refiriendo a los mismos objetos y que éstos trascienden la experiencia subjetiva de cada uno de nosotros. Esto ocurre, advierte Schütz, *“en el mundo de la actitud natural, el mundo de la vida cotidiana en el cual uno tiene experiencia directa de sus congéneres, el mundo en el cual supongo que el otro ve la misma mesa que veo yo”* (Schütz, A., 1993:134).



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Nuestra comprensión del otro, sin embargo, es siempre parcial, porque no tenemos acceso a toda la corriente de vivencias del otro, sino sólo a fragmentos que lo interpretamos según nuestros propios esquemas de experiencia o contextos de significado. Aunque el otro nos comunicara algunos de sus contextos de significado y quisiéramos ordenar en ellos la percepción que tenemos de las vivencias del otro, no sabríamos en cuál de ellos hacerlo, porque en realidad todo el repositorio de conocimientos que podamos tener acerca de la vida consciente del otro se basa sólo en nuestras propias vivencias. Por esta parcialidad de comprensión, nuestro conocimiento acerca de la conciencia del otro está siempre expuesto a la duda, mientras que el conocimiento que tenemos de nuestra propia conciencia, al basarse en actos que son inmanentes a nosotros, resulta indubitable.

La expresión comprensión del otro tiene varios significados. Puede referirse a las vivencias del otro, a los significados de estas vivencias o a los signos que expresan estas vivencias. En sí mismo comprender es correlativo de significar, porque toda comprensión apunta a significados y solamente lo que se comprende es significativo. En sentido general, los actos reflexivos del yo por los cuales éste interpreta las vivencias son actos de comprensión. De hecho, los seres humanos en actitud natural comprenden el mundo interpretando sus propias vivencias de él. Por lo tanto, cuando decimos comprensión del otro, decimos interpretación de nuestras vivencias de los otros seres humanos como tales.

Aunque la comprensión del otro se base en nuestras propias vivencias, es posible trascender esta esfera y percibir vivencias que pertenecen a la conciencia del otro. En este caso no sólo percibimos nuestras propias vivencias, sino que simultáneamente percibimos las vivencias del otro, aunque no las podamos interpretar acabadamente porque no conocemos los contextos de significado del otro. Las vivencias del otro podemos conocerlas únicamente por signos o indicaciones, interpretados a su vez dentro de un contexto de significados. Estos signos o indicaciones pueden ser movimientos o expresiones corporales, gestos, palabras, frases, sonidos, silencios, entre otros, que



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

señalan, delatan, muestran o expresan lo que está ocurriendo u ocurrió en la subjetividad del otro.

En realidad, lo que intentamos comprender e interpretar son los contenidos de los significados propios del otro. Esto sólo es posible cuando las vivencias del otro fluyen simultáneamente con nuestras vivencias del otro, pero esto es posible a su vez sólo cuando hemos tenido previamente experiencias similares a las del otro. Esto nos proporciona un contexto de significado específico que permite la comprensión de la subjetividad del otro.

Este contexto específico de significado sólo tiene sentido para nosotros, no para el otro. En este sentido, es útil la distinción entre conductas o acciones que quieren comunicar algo, de aquellos que no tienen esta intencionalidad o bien la distinción entre movimientos expresivos y actos expresivos. Sólo en este último caso hay intencionalidad, uso de signos y el acto que realiza el otro tiene un significado específico para él que nosotros desconocemos.

Los signos o símbolos se diferencian de las indicaciones o síntomas. En este último caso, se trata de un objeto o estado de cosas cuya existencia o presencia indica la existencia o presencia de otro objeto o estado de cosas. Entre el objeto que sirve de indicación y el objeto indicado no hay una relación causal o lógica, sino una relación puramente formal. Por ejemplo, la presencia de niños con guardapolvos en un lugar es una indicación de la existencia de una escuela.

En el caso de los signos o símbolos, se trata de un objeto que no es visto como objeto sino como representación de algo. Es un objeto al que se atribuye un significado o representación. Los signos o símbolos son siempre significantes de algo asignado socialmente que se interpreta dentro de un sistema de signos como significado o función del signo. Por eso en el mundo de la naturaleza no hay signos o símbolos, sólo indicaciones o síntomas.

Un signo o símbolo tiene siempre una función expresiva e interpretativa. Como expresión, siempre designa algo, muestra algo, tiene un significado. Como



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

interpretación, siempre representa algo, es significante de algo. Estas funciones se asignan dentro de un sistema de signos, que constituye el contexto de significado. Un signo tiene un significado objetivo dentro de un sistema de signos, independientemente de quien lo utilice. Por ejemplo, una palabra dentro de un idioma determinado. Sin embargo, también tiene un significado subjetivo como expresión de la vivencia, intencionalidad o experiencia de quien dice la palabra.

También tiene un significado ocasional que está dado por el contexto en el cual se dice la palabra. Al significado objetivo de un signo Schütz denomina función significativa del signo. Esta función corresponde al sistema de signos al cual pertenece el signo. En cambio, al significado subjetivo y ocasional denomina función expresiva del signo. Esta función se relaciona con las vivencias de quien utiliza o interpreta el signo.

Por otra parte, los signos tienen significados en el contexto específico de la comunicación. Toda comunicación tiene un por qué y un motivo-para la comunicación. Se busca algo con ella. En toda comunicación siempre se busca comunicar algo. Por lo tanto, los signos tienen aquí un sentido comunicacional. La selección de signos que se van a utilizar se hace con este sentido comunicacional.

En toda comunicación, hay un significado objetivo y subjetivo del contenido de la comunicación. La vivencia del autor se expresa en el motivo-para la comunicación. Éste constituye el contexto subjetivo de significado de la comunicación. Si conocemos esto podemos intentar conocer el motivo-por qué de la comunicación.

A su vez, existe relación entre el significado objetivo y subjetivo con la idea de producto y evidencia. Nos relacionamos con el otro por medio de objetivaciones en las cuales se manifiestan sus vivencias, tales como expresiones del cuerpo, artefactos simbólicos, objetos externos u otros. Todas estas objetivaciones son productos de la acción humana y son evidencias. Los signos también son evidencias, pero no toda evidencia es un signo. Para ser un signo, la evidencia tiene que integrar un sistema de signos que sirva como contexto de significado.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por lo tanto, el significado es objetivo cuando miramos los productos y evidencias y los interpretamos en un sistema de signos o contexto de significado. Es subjetivo cuando miramos no los productos y evidencias en sí mismos, sino cómo expresan las vivencias del otro en la medida en que puedan ser captadas o percibidas de algún modo.

### **5. La constitución del mundo social**

La cuarta parte de *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, es la más importante de esta obra, porque condensa todo lo desarrollado anteriormente y expone de manera sistemática los fundamentos y las ideas más originales de Schütz sobre la constitución significativa del mundo social. El mundo compartido con otros no es homogéneo sino multiforme y -por tanto- tiene diferenciación interna, pero al mismo tiempo constituye una unidad. Este problema es abordado por el autor, quien luego analiza lo que él denomina esferas o regiones del mundo social: la realidad social directamente vivenciada, el mundo de los contemporáneos, el mundo de los predecesores y el problema de la historia.

Schütz prefiere hablar no de acción social o conducta social en el sentido en que lo hace Weber, sino de “*vivencias intencionales conscientes dirigidas hacia el yo del otro*” (Schütz, A., 1993:174). Esto significa que incluye sólo los actos intencionales dirigidos hacia la subjetividad del otro y no hacia un mero cuerpo percibido como un objeto.

Schütz denomina conducta social a las vivencias intencionales espontáneas dirigidas hacia el yo del otro, mientras que llama acción social a las proyectadas previamente. En ambos casos hay una actitud de orientación hacia el yo del otro, que nuestro autor denomina orientación-otro. Esta orientación-otro no implica que haya reciprocidad del otro o efecto externo o acto comunicativo. Incluso no implica que haya signos o interpretación de éstos.

Por otra parte, cuando la acción social tiene como motivo-para la producción de una vivencia en el yo del otro, nuestro autor la denomina actuar-sobre-el-otro o simplemente actuar social. En este caso, no hay conducta social sino acción social, pero no cualquier



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

acción social sino aquella proyectada previamente para influenciar en el yo del otro. Esto es lo que ocurre con el acto de comunicación, por eso toda comunicación es un actuar-sobre-el-otro.

Cuando hay reciprocidad del otro, tanto en la orientación-otro como en el actuar-sobre-el-otro, entonces hay una relación social. Las relaciones sociales en las cuales hay una acción-sobre-el-otro son más fácilmente reconocibles para un observador que aquellas en las cuales sólo hay orientación-otro. A las primeras, Schütz denomina interacción social y, a las segundas, relación de orientación.

Una relación social se constituye por una acción de contacto o una situación de contacto con el otro. Hay una modificación de la atención hacia el otro o del otro hacia mí, un vivir en vivencias conscientes mutuamente relacionadas, una mutua orientación de uno hacia el otro. Schütz la denomina relación social viviente y puede ocurrir en una situación cara a cara o de relación-nosotros. La relación de orientación puede transformarse en una interacción social.

Existe interacción social cuando actuamos-sobre-el-otro con la expectativa de que éste responda o al menos se dé cuenta. No es necesario que haya reciprocidad, pero sí que el otro se dé cuenta o interprete nuestra acción. Toda interacción se basa en actuar-sobre-el-otro en una situación social. El objeto es producir en el otro una vivencia y la condición necesaria es que el otro se dé cuenta de nuestra acción.

Sin embargo, no siempre actuar-sobre-el-otro implica una interacción social, ni siquiera una relación social en sentido amplio. El otro puede no tener una orientación hacia mí, puede no darse cuenta o no percibir mi acción. Si bien tengo la expectativa que el otro perciba mi acción, para que haya interacción social el otro tiene que darse cuenta de mi acción. En la interacción social se da lo que Schütz denomina “*un contexto motivacional intersubjetivo*” (Schütz, A., 1993:188). El motivo-para de una acción-sobre-el-otro tiene siempre la expectativa de transformarse en el motivo-porque de la acción del otro. Es el caso de la pregunta que se hace con el motivo de obtener una respuesta del otro, sin importar el contenido en sí mismo de esta respuesta sino la atención del otro hacia mí.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Schütz denomina “*mundo de la realidad social directamente vivenciada*” (Schütz, A., 1993:192) a la realidad social donde los seres humanos comparten una comunidad de espacio y una comunidad de tiempo. Compartir una comunidad de espacio significa estar presentes físicamente como seres humanos particulares, tener conciencia de esta presencia y percibir los cuerpos como campos en los cuales se manifiestan los síntomas de esta conciencia.

Compartir una comunidad de tiempo significa vivir la experiencia del otro como flujo paralelo al mío, percibir el pensamiento del otro a medida que se produce y estar al alcance de la experiencia directa del otro. Es la realidad social donde los seres humanos están en situación cara a cara, de inmediatez espacial y temporal, donde se presupone que hay simultaneidad real de las corrientes de conciencia y todos los actos de orientación-otro y de actuar-sobre-el-otro se dan en esta situación cara a cara y están atravesados por esta inmediatez espaciotemporal.

En la situación cara a cara la experiencia del otro es directa. Asumimos conscientemente una actitud que Schütz denomina orientación-tú o conciencia del otro. El yo percibe la existencia del otro como sí-mismo original. Presupone la presencia real del otro y percibe que está ahí, como ser humano vivo y consciente, con sus propias características y rasgos personales. El *dasein* del otro, el estar ahí como existencia, como algo vivo y real, es aquello a lo cual se dirige la orientación-tú o conciencia del otro, que puede ser unilateral o recíproca. Cuando la relación cara a cara es recíproca, la conciencia del otro es mutua, hay una mutua participación en la vida del otro. Se constituye así una relación que Schütz denomina “*relación-nosotros pura*” (Schütz, A., 1993:193).

Sin embargo, esta relación-nosotros pura es más bien un concepto límite, porque la relación-nosotros básica ya está dada por el mero hecho de nacer en el mundo de la realidad social directamente vivenciada. En esta relación-nosotros básica se fundamenta la validez de todas mis vivencias directas del otro y mi conocimiento de un mundo más amplio, el mundo de mis contemporáneos, que también lo puedo vivenciar directamente. En esto Schütz reconoce que se basa en el pensamiento de Max Scheler,



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

quien en *Formas de conocimiento y sociedad*, publicado en 1926, sostiene que la experiencia del nosotros en el mundo de la realidad inmediata es la base de la experiencia del yo acerca del mundo en general (Schütz, A., 1993:194).

La relación-nosotros pura es un concepto límite porque es una mirada teórica de la relación cara a cara, ya que ésta tiene siempre un contenido concreto que se da en la relación-nosotros básica de la realidad social que se vivencia directamente. Los sujetos que participan en la relación-nosotros no la vivencian en forma pura sino en forma concreta y real. Es más, la relación-nosotros pura no tiene vivencias específicas concretas que le correspondan, porque éstas se dan siempre en la relación-nosotros básica, donde la realidad social se vivencia directamente con diferentes grados de inmediatez, intensidad, intimidad y conocimiento mutuo.

La relación cara a cara es muy particular, ya que se da únicamente con otros y nunca con nosotros mismos. En ella ponemos todo nuestro bagaje de conocimiento previo y experiencia acumulada. Esto incluye esquemas interpretativos, hábitos, lenguaje, motivos-para, motivos-porque, contextos de significado, entre otros. Hay una situación de entrelazamiento mutuo, de reflejo especular mutuo, de un *continuum* de vivencia dentro de una sola experiencia, de una unidad de experiencia única e irrepetible.

Es una situación que permite el conocimiento de la intimidad del otro. En ella se genera un ambiente indiviso y común, no sólo referido a lo físico sino también a lo social y cultural. El mundo de la relación cara a cara no es privado de cada uno, sino nuestro mundo común, único, intersubjetivo, que está ahí y es percibido por nosotros de manera directa desde la vivencia común.

Schütz denomina contemporáneos a aquellos que comparten el mundo como tales pero no están en situación cara a cara de la realidad social directamente vivenciada. La experiencia social con ellos es indirecta y entre ellos las acciones están mutuamente relacionadas, pero no entrelazadas como en la relación-nosotros. Los contemporáneos pueden haber tenido una relación anterior cara a cara que ya no existe o bien pueden tenerlo en el futuro, pueden ser conocidos directos o indirectos, pueden pertenecer a colectivos más o menos conocidos o bien pueden ser anónimos. Sobre los





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

contemporáneos sólo tenemos conocimiento indirecto o mediato y un tipo de relación que Schütz denomina “*orientación-ellos*” (Schütz, A., 1993:212), para diferenciarla de la orientación-tú de la relación cara a cara.

La orientación-ellos hace referencia a mi propia experiencia de la realidad social en general, de los seres humanos y sus procesos en general, independientemente de cualquier ser humano individual en que puedan ocurrir. Por lo tanto mi conocimiento sobre mis contemporáneos es inferencial y discursivo. No alude a procesos subjetivos sino a rasgos y características generales homogéneas que se repiten como tipos ideales. Los tipos ideales son esquemas interpretativos del mundo social en general. Se refieren a seres humanos anónimos y provienen de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones. Se utilizan como casos típicos homogéneos, es decir como estandarizaciones.

En la relación social entre contemporáneos, cada uno de los que intervienen en la relación percibe al otro por medio de un tipo ideal. Cada uno se da cuenta de esa forma de percepción mutua y espera que el esquema interpretativo usado por el otro sea congruente con el mío. Hay un supuesto de esquema interpretativo compartido. Cuanto más estandarizado sea el esquema, más se espera que la respuesta del otro coincida con éste. Éstas son las respuestas que se esperan por ejemplo ante una ley, el Estado, una tradición u otro ordenamiento similar. Weber dice que estos esquemas interpretativos son “*racionales*” (Schütz, A., 1993:231).

El mundo de los predecesores también tiene su peculiaridad en relación a la experiencia social directa e indirecta. En general se evoca o recuerda un tipo de relación que en el pasado pudo haber sido relación-nosotros o relación-ellos, pero esta evocación en todos los casos tiene el sello de la *pretericidad*. Si la relación pasada fue directa cara a cara, en la evocación o reproducción seguirá teniendo esta característica, mientras que si fue indirecta también será evocada con esta modalidad. Lo que cambia sustancialmente es que el tiempo ya ha transcurrido y lo que se evoca o reproduce no son proyectos ni expectativas sino realizaciones o frustraciones, es decir hechos concretados en un sentido o en otro.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

La relación entre la realidad social presente y el mundo de los predecesores puede ser muy fluida. La evocación es un acto presente de alguien que está vivenciando algo que ocurrió en el pasado. Los predecesores están en el pasado y ninguna de sus experiencias puede ser reemplazada por la vivencia actual de evocación. El mundo de los predecesores existía antes que yo naciera o pudiera evocarlo. Su horizonte temporal ya ha transcurrido y no hay ningún horizonte abierto hacia el futuro. Ya no hay nada que decidir, nada incierto ni nada que esperar. Ya no está presente la dimensión de la libertad. Las relaciones entre predecesores tampoco requieren de tipos ideales porque han quedado fijas y determinadas en el pasado.

Se pueden adoptar muchas actitudes, conductas y acciones con los predecesores, menos una: no se puede influir en ellos. Sin embargo, ellos sí pueden influir en nosotros. En este caso se establece una interacción social, en el sentido de que mi acción está orientada por la conducta del otro, en este caso por la influencia que ejerce mi predecesor. Hay un motivo-para que se relaciona con un motivo-porque. También puede existir una mera orientación de mis actos de manera unidireccional hacia mi predecesor.

El contacto con los predecesores puede ser a través de mediadores o de objetos. Los mediadores pueden ser congéneres o contemporáneos. En cualquiera de los dos casos, las vivencias sociales pasadas del otro forman parte del mundo de los predecesores. En el caso de los objetos, pueden tratarse de signos y estos pueden expresar vivencias que también corresponden al mundo de los predecesores, aunque ejerzan algún tipo de influencia en el presente.

Los esquemas que utilizamos para interpretar el mundo de los antecesores son necesariamente distintos a los utilizados por ellos para interpretar ese mundo, de manera que nuestra interpretación sólo puede ser vaga y provisoria. No conocemos las experiencias de los antecesores y éstas ya han transcurrido y han quedado en el pasado. Aunque reunamos información, nuestra investigación histórica es siempre selectiva y parcial.

El punto de vista histórico depende de la época que le toca vivir al historiador y de sus propias vivencias, actitud e interés como historiador, entre otros factores. La propia



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

historia condiciona el punto de vista del historiador y la combinación entre tipos ideales y categorías históricas suele ser confusa. Desde un enfoque retrospectivo, la corriente de la historia es continua y múltiple, como nuestra corriente de conciencia. La diferencia está en el hecho de que la historia transcurre en un tiempo objetivo, mientras que nuestra corriente de conciencia transcurre en la *durée* o duración de nuestra subjetividad.

Finalmente, tanto de nuestros contemporáneos como de nuestros congéneres se deriva el mundo de los sucesores. Mientras que el mundo de los predecesores es fijo y determinado por completo y el mundo de nuestros congéneres y contemporáneos libre y probable, el mundo de los sucesores es totalmente indeterminado e indeterminable.

Para Schütz, sobre este mundo de los sucesores no es posible ningún tipo de proyección o planeamiento porque no tenemos control de los factores desconocidos que lo afectan y tampoco está sometido a ninguna ley de la historia porque es, por definición, un mundo no histórico y absolutamente libre.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## Capítulo 3

# EL MUNDO DE LA VIDA EN LA TEORÍA SOCIAL DE JÜRGEN HABERMAS

### 1. La teoría social de Habermas

Jürgen Habermas nació en Düsseldorf, Alemania, el 18 de Junio de 1929. Estudió filosofía, historia, psicología, literatura, economía y se doctoró en filosofía en 1954, a los 25 años de edad. Nunca publicó su tesis de doctorado. Durante cinco años trabajó en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, como ayudante y colaborador de Theodor Adorno, uno de los tres filósofos fundadores de la *Teoría Crítica de la Sociedad*, más conocida como Escuela de Frankfurt. Habermas fue profesor de la Universidad de Frankfurt en un primer período entre 1964 y 1971 y luego, en un segundo período, entre 1983 y 1994. En 1968 publicó *Conocimiento e interés*, el libro que le dio proyección internacional; sin embargo, su obra principal es *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en dos tomos en 1981.

Habermas es considerado el principal exponente de la segunda generación de filósofos de la *Escuela de Frankfurt*, que se inicia en 1930 como corriente filosófica en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, cuando Max Horkheimer asume la dirección y, junto con Herbert Marcuse y Theodor Adorno, conforman la primera generación de filósofos fundadores de esta escuela de pensamiento, que integran también Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Erich Fromm, Leo Löwenthal y Friedrich Pollock.

El objetivo de la Escuela de Frankfurt era desarrollar una teoría materialista de la sociedad, combinando de manera fecunda la teoría marxista con la ciencia social académica. Compartían “una filosofía de la historia en la que el proceso de desarrollo



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

*histórico se interpreta como proceso de racionalización técnica que alcanza su completud en el sistema cerrado de dominación de la sociedad contemporánea”* (Honneth, A., 1995:474).

La formación de Habermas no se ajustaba estrictamente a la tradición filosófica del núcleo más duro del Instituto de Investigación Social de Frankfurt conformado por Horkheimer, Adorno y Marcuse. Tenía influencias de corrientes de pensamiento que incluso eran rechazadas por éstos y que provenían de la antropología filosófica, la hermenéutica, el pragmatismo, el análisis del lenguaje y la teoría general de sistemas.

El fundamento de la teoría social de Habermas es la idea de la intersubjetividad lingüística de la acción social. Para desarrollarla, se apoya fundamentalmente en la filosofía hermenéutica de Gadamer y el análisis del lenguaje de Wittgenstein. La tesis central de Habermas es que la forma de vida de los seres humanos se distingue por la intersubjetividad basada en estructuras lingüísticas; por lo tanto, el entendimiento lingüístico entre sujetos constituye el requisito fundamental para la reproducción de la vida social.

Basado en esta tesis, Habermas sostiene que las tareas de reproducción de la vida social siempre están determinadas por la autocomprensión normativa de sujetos comunicativamente socializados. Esto implica una concepción de la historia que colisiona con la teoría marxista, ya que si la forma de vida humana se caracteriza por la consecución del entendimiento en el lenguaje, no es posible reducir la reproducción social a la mera dimensión del trabajo.

En este sentido, considera que la praxis de la interacción -mediada por el lenguaje- es una dimensión tan importante como el trabajo para el desarrollo histórico. Por lo tanto, el rasgo característico de la socialización humana no es sólo el procesamiento de la naturaleza, que era la tesis central sostenida por Horkheimer, Adorno y Marcuse, sino que, para garantizar la reproducción material de la vida social, es imprescindible el mantenimiento simultáneo de un acuerdo comunicativo.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por otra parte, los seres humanos sólo pueden tener identidad personal en la medida que puedan desarrollarse y desenvolverse en un mundo intersubjetivamente heredado de un grupo social. La interrupción de este proceso comunicativo atenta contra la supervivencia humana, que es un requisito tan importante como el procesamiento de la naturaleza. La acción comunicativa, como proceso que hace posible la comunicación lingüística, constituye el medio para que la sociedad pueda resolver el problema de la reproducción material. De esta manera, para Habermas, el trabajo y la interacción son las dos dimensiones centrales de la reproducción social, que a su vez requieren formas específicas de racionalidad. En la argumentación de esta tesis, si bien parte de la idea de racionalidad de Weber, critica sus limitaciones porque no tiene en cuenta estas formas específicas de racionalidad.

De esta manera, Habermas se ubica permanentemente en dos planos de la realidad: el que corresponde a los sistemas de acción, organizados con una racionalidad con arreglo a fines, y el que corresponde a la praxis comunicativa cotidiana del mundo de la vida. Este concepto lo introduce provisoriamente Habermas en el apartado 2, punto [4], de la primera parte del primer tomo de *Teoría de la acción comunicativa* y lo desarrolla ampliamente en la sexta parte del segundo tomo de su obra, con el título de *Sistema y Mundo de la Vida*, aludiendo precisamente a los dos planos de la realidad señalados más arriba.

La idea de la sociedad concebida en dos planos, apoyada en la teoría comunicacional y en la teoría general de sistemas, es la base de la crítica de la modernidad que realiza Habermas. Por un lado, considera que la búsqueda del entendimiento comunicativo es el mecanismo central de reproducción de las sociedades modernas, pero, por otro lado, también considera que se reproducen al mismo tiempo las esferas del universo vital, a las que sólo se puede acceder mediante el análisis de la teoría de sistemas. La explicación de Axel Honneth es que “*todo análisis de estos procesos de entendimiento mediante los que las sociedades actuales reproducen los fundamentos de su universo vital requiere el auxilio del análisis de sistemas para investigar las formas sistemáticas de reproducción material*” (Honneth, A., 1995:479).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

En su crítica a la modernidad, Habermas atribuye a ésta la constitución de dos esferas coordinadas por medios no lingüísticos como el dinero y el poder, que están separadas del universo vital comunicativo y que corresponden a la producción económica y a la actividad política. En ambos dominios, hay una institucionalización del dinero y el poder como mecanismos de control que no requieren la búsqueda de entendimiento comunicativo.

Estos sistemas se regulan anormativamente y están enfrentados con las esferas del universo vital, donde tienen lugar los procesos de reproducción simbólica de la vida social y cuya lógica de organización y coordinación es la búsqueda del entendimiento mediante la acción comunicativa. En consecuencia, la racionalidad comunicativa tiene, para Habermas, el mismo papel central que tiene el dominio de la naturaleza para Adorno y Horkheimer, tal como estos autores lo fundamentan en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno, T. y Horkheimer, M., 2007).

## **2. La concepción del mundo de la vida**

Habermas recupera de la fenomenología de Husserl y Schütz el concepto de mundo de la vida, pero le asigna nuevos significados con el fin de utilizarlo en el desarrollo de su propia teoría de la sociedad, entendida simultáneamente como sistema y como mundo de la vida, aclarando en este sentido que cualquier teoría de la sociedad que se reduzca sólo a la teoría de la comunicación o únicamente al mundo de la vida sería de alcance limitado.

Esta concepción dual lo justifica en la propia evolución social de la especie humana, la racionalización del mundo de la vida, la complejización de los sistemas sociales y la conexión que establece Durkheim entre las formas de integración social y las etapas de diferenciación sistémica, temas a los cuales se refiere Habermas en la introducción a la sexta parte de *Teoría de la Acción Comunicativa*.

En el pensamiento de Habermas, el mundo de la vida se relaciona con los tres mundos que están en la base de las definiciones comunes de la situación que los sujetos sociales realizan en la acción orientada al entendimiento: el mundo objetivo, el mundo



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

social y el mundo subjetivo. El primero comprende la *“totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos”*, el segundo la *“totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas”* y el tercero la *“totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público”* (Habermas, J., 1992, t. II, p.171).

En este sentido, el mundo de la vida es como un trasfondo del escenario donde se lleva a cabo la acción comunicativa. Es el contexto de la situación en cuyo marco se inscribe la acción y a su vez es el horizonte por donde se desplaza esta situación, que siempre es cambiante. Centrando nuestra mirada en la situación, el mundo de la vida parece una especie de depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas, que son usadas por los sujetos sociales en los procesos cooperativos de interpretación, pero sólo en la medida que son relevantes para una situación, ya que operan como un saber consensuado y aproblemático, pero también como un saber problematizable.

Alejándose de la concepción de mundo de la vida de Husserl, desarrollada como fundamento de la fenomenología trascendental, Habermas define el mundo de la vida como *“un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente”* (Habermas, J., 1992, t. II, p.176).

Su argumento es que cuando en una situación comunicacional determinada los sujetos sociales utilizan ciertos plexos de remisiones para relacionar entre sí los elementos de la situación y para relacionar a ésta con el mundo de la vida, no necesitan acudir a la fenomenología ni a la psicología de la percepción, ya que son plexos semánticos regulados gramaticalmente como un saber organizado lingüísticamente.

En este sentido, el lenguaje y la cultura juegan un papel clave en la relación entre el mundo de la vida y las imágenes lingüísticas del mundo, porque son elementos constitutivos del mundo de la vida, ya que en una situación comunicacional los participantes se mueven dentro de un lenguaje y no pueden ponerlo frente a sí como algo externo.





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Tampoco son externos los patrones de interpretación cultural que son transmitidos por el lenguaje, ya que éste tiene una peculiar afinidad con la imagen del mundo articulada lingüísticamente. Los lenguajes conservan los contenidos de las tradiciones culturales porque éstos sólo pueden tener existencia en forma simbólica y, en la mayoría de los casos, esta forma simbólica es el lenguaje.

Este acervo cultural provee a los participantes en la comunicación de un saber muy particular que nuestro autor denomina “*convicciones de fondo aproblemáticas*” (Habermas, J., 1992, t. II, p.178) y que conforman el contexto de los procesos comunicacionales. El mundo de la vida provee una interpretación de todo este bagaje cultural y por eso nuestro autor sostiene que los participantes en una situación de comunicación ya cuentan con una interpretación de la conexión entre el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. Esto se ve en la práctica comunicativa cotidiana, donde no hay situaciones absolutamente desconocidas ni nuevas situaciones que se den por fuera del mundo de la vida, constituido a partir de este acervo cultural que incluye el lenguaje.

Habermas distingue el mundo de la vida como categoría, de los conceptos formales con los cuales es posible diferenciar la realidad en mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, como también en mundo hablante y oyente. En cambio en el mundo de la vida no es posible este tipo de diferenciación. Los agentes comunicativos se mueven siempre dentro de su horizonte, al igual que sus interpretaciones y sus actos comunicacionales. No pueden establecer una relación con “algo” del mundo de la vida, como sí lo establecen con los hechos del mundo objetivo, las normas del mundo social o las vivencias del mundo subjetivo.

En el mundo de la vida ya están establecidas las formas de intersubjetividad que permiten el entendimiento posible. El lenguaje y la cultura, al ser elementos constitutivos del mundo de la vida, envuelven a los participantes y éstos no pueden guardar distancia de ellos como sí lo hacen de los hechos, normas y vivencias que conforman el mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, que constituyen un sistema de referencia para el mundo de la vida.



### 3. Diferencias con la fenomenología del mundo de la vida

En su teoría de la acción comunicativa, Habermas distingue el aspecto teleológico de realización de fines o ejecución de planes de acción, del aspecto comunicativo de interpretación de la situación y obtención de un acuerdo. En el primer aspecto se busca el éxito de la acción y en el segundo el consenso. Ambos aspectos dependen a su vez de cómo se defina en común la situación comunicacional.

Sin embargo, los dos aspectos no son independientes uno del otro, sino que están condicionados. Para que sea posible la acción teleológica, la condición necesaria es que primero se lleve a cabo una acción comunicativa orientada al entendimiento, ya que *“los participantes no pueden alcanzar sus fines si no son capaces de cubrir la necesidad de entendimiento preciso para aprovechar las posibilidades de acción que la situación ofrece”* (Habermas, J., 1992, t. II, p.181).

En esta idea Habermas encuentra una semejanza con el pensamiento de Alfred Schütz y Thomas Luckmann, expresado en el párrafo de *Las estructuras del mundo de la vida* donde éstos sostienen que *“En la actitud natural, sin embargo, el mundo ya me está dado para mi explicitación. Debo comprender mi mundo de la vida en el grado necesario para poder actuar en él y operar sobre él”* (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:28).

Según estos autores, la interpretación del mundo posibilita la interpretación de la situación y esto a su vez permite la acción. Otra semejanza con el pensamiento de Habermas es que la interpretación de la situación se basa en el acervo de saber que ya tienen los actores en el mundo de la vida, aunque en cada situación éstos sólo acceden a un fragmento limitado de él y a su vez sólo pueden actuar sobre un fragmento limitado de él.

Sin embargo, Habermas advierte que la concepción fenomenológica del mundo de la vida de Schütz y Luckmann se circunscribe a la filosofía de la conciencia, ya que *“Parten, lo mismo que Husserl, de la conciencia egológica, a la que las estructuras*



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

*generales del mundo de la vida le están dadas como condiciones subjetivas necesarias de la experiencia de un mundo de la vida social configurado en concreto y acuñado históricamente”* (Habermas, J., 1992, t. II, p.183). No obstante, reconoce que es una subjetividad “productiva”, porque constituye al mundo de la vida como marco trascendental de toda experiencia cotidiana posible, proyectándose más allá de la teoría del conocimiento, hacia una teoría de la acción. Reconoce también que, conectado con la Fenomenología, cualquier análisis realizado desde la psicología, la sociología e incluso la teoría de sistemas, adquiere profundidad y relieve.

Con el fin de superar las limitaciones de la filosofía de la conciencia, cuyo punto de referencia último es el sujeto vivenciante o las estructuras de vivencias subjetivas de un actor solitario, Habermas explica los rasgos fundamentales del mundo de la vida introduciendo este concepto como complementario del concepto de acción comunicativa. Para Schütz y Luckmann, el mundo de la vida es experimentado por los sujetos de manera aproblemática.

Sin embargo, los elementos componentes del mundo de la vida con los cuales están familiarizados los sujetos, no son hechos, normas o vivencias involucrados en procesos de entendimiento, sino que constituyen el contexto mediato de estos procesos, una red intuitivamente presente de presuposiciones que hacen posible y dan sentido y validez a los procesos. En cada situación comunicacional sólo entra en juego una parte de esta red, en tanto el mundo de la vida como tal permanece de trasfondo, como “*fundamento incuestionado de todo lo dado en mi experiencia*” (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:25).

Este fundamento incuestionado deviene, para Habermas, de un *a priori* social inscripto en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico. Es previo a todo disentiimiento posible y no está sujeto a discusión como si fuera un conocimiento intersubjetivamente compartido. Los miembros de un colectivo social se atribuyen el mundo de la vida en primera persona del plural, como un sujeto se atribuye su mundo subjetivo en primera persona del singular.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

El fundamento incuestionado es un acervo cultural de saber que los miembros del colectivo comparten y sobre el cual existe consenso. La situación comunicacional se construye con un fragmento del mundo de la vida, que se transforma en realidad contingente que puede interpretarse de diversas maneras. Sin embargo, en la práctica comunicativa cotidiana nunca todo es totalmente distinto, porque las estructuras del mundo de la vida mantienen su sentido y validez y también las experiencias anteriores y la capacidad de operar sobre el mundo.

Esta imposibilidad de cambio total del mundo de la vida tiene que ver con la imposibilidad de trascender sus propios límites, ya que es un entorno en el cual los horizontes de situación comunicacional se desplazan, se expanden o se reducen. Es un contexto que delimita y enmarca las situaciones de comunicación. Es una realidad aporética que se mantiene en la penumbra y no forma parte de manera directa del proceso de entendimiento, sino que sólo puede ser visibilizado como un fragmento de autoevidencia cultural intuitivamente familiar, transformándose en un saber cultural utilizable para definiciones de la situación.

#### **4. El concepto cotidiano de mundo de la vida**

En el análisis del mundo de la vida, Habermas apela a la noción de conciencia colectiva de Durkheim y a los procesos de diferenciación social observados por éste, sosteniendo que estos procesos pueden entenderse como que el mundo de la vida pierde su capacidad de delimitar la práctica comunicativa cotidiana a medida que los actores llevan a cabo procesos de entendimiento basados en su propio esfuerzo de interpretación.

La diferenciación de Durkheim entre cultura, sociedad y personalidad es recuperada por Habermas como componentes estructurales del mundo de la vida. Mientras que la cultura y el lenguaje no forman parte de la definición de la situación comunicacional, porque son constitutivos del mundo de la vida, no sucede lo mismo con las instituciones sociales y las estructuras de la personalidad, que sí intervienen como componentes de la situación. La sociedad y la personalidad no sólo condicionan la situación, sino también son recursos.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

El concepto de mundo de la vida elaborado por Habermas desde la teoría de la comunicación excede el ámbito de la filosofía de la conciencia, pero no deja de lado el concepto trascendental de mundo de la vida de la fenomenología. Para los participantes en una situación comunicacional, el mundo de la vida constituye el contexto y el horizonte de los procesos de entendimiento.

Sin embargo, esta perspectiva fenomenológica no es utilizable directamente por la teoría social. Es más adecuado el uso del “*concepto cotidiano de mundo de la vida*” (Habermas, J., 1992, t. II, p.193) que se ubica en un espacio social y en un tiempo histórico. Es el que corresponde a la práctica comunicativa cotidiana, donde las narraciones dan cuenta de los sucesos y hechos socio-culturales del mundo de la vida cotidiana y sus relatos son reflejos de historias verdaderas.

Para Habermas, lo cotidiano implica deslindar del mundo objetivo los sucesos narrables y los hechos históricos. La narración responde a necesidades cotidianas de entendimiento de los miembros de un colectivo social. Satisface necesidades de autocomprensión de los mismos, de pertenencia al mundo de la vida y de desarrollo de una identidad social. El estilo narrativo es una metodología fecunda para la clarificación del mundo de la vida y es un punto de engarce para la teoría social. El desarrollo teórico depende del grado de elaboración de un sistema de referencia que describa y explique el mundo de la vida como totalidad y no sólo como sucesos que acontecen en él. Mientras que la narración describe lo que acontece en el mundo de la vida, la teoría debe explicar cómo se reproduce este mundo.

El concepto cotidiano de mundo de la vida se basa en la perspectiva del narrador, mientras que en la perspectiva de los participantes el mundo de la vida es sólo contexto. Para poder usar este concepto teóricamente, Habermas propone partir de las tres funciones fundamentales atribuidas al lenguaje en la reproducción del mundo de la vida: la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Estas funciones corresponden a la cultura, la sociedad y la personalidad, los tres componentes estructurales del mundo de la vida.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

La cultura es el acervo de saber que permite la interpretación del mundo, la sociedad son los ordenamientos que regulan la pertenencia a grupos sociales y la personalidad son las competencias para el lenguaje y la acción. En el proceso de entendimiento, la acción comunicativa hace uso de las tradiciones culturales y renueva el saber cultural; en la coordinación de la acción, favorece la integración social y crea solidaridad; finalmente, en la socialización, favorece la formación de identidades personales y la capacidad de acción.

### **5. La reproducción del mundo de la vida**

El mundo de la vida se reproduce por la continuación del saber válido, por la solidaridad entre los grupos y por la formación de actores capaces de responder por sus acciones. Esto se da en la dimensión semántica de los significados o contenidos de la tradición cultural y el saber cultural, la dimensión del espacio social de integración social y pertenencia a grupos sociales y la dimensión del tiempo histórico de sucesión de las generaciones. Éstas son también las dimensiones de la acción comunicativa. La red de prácticas comunicativas cotidianas constituye un entretejido de interacciones que posibilitan la reproducción de la cultura, la sociedad y la personalidad. Se reproducen las estructuras simbólicas del mundo de la vida.

Habermas aclara expresamente la diferencia de su pensamiento con respecto a otras tradiciones de la sociología comprensiva. Una de estas tradiciones es la fenomenología, iniciada por Husserl y continuada por Schütz, Berger y Luckmann. Se basa en los aspectos culturales del mundo de la vida y deja de lado los procesos de integración social y de socialización. Otra tradición es la que se remonta a Durkheim y es continuada por Parsons. Se basa en la integración social y convierte a la cultura y la personalidad en meros complementos funcionales de aquella.

Otra tradición es la que se remonta a Mead y es continuada por Blumer, Rose, Strauss y Turner. Se basa en los procesos de socialización y deja de lado la cultura y la integración social. En este sentido, la teoría social habermasiana constituye un intento por superar estos reduccionismos, integrando los aportes de estas tradiciones desde la teoría de la comunicación y la teoría general de sistemas.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Para Habermas, la reproducción cultural del mundo de la vida asegura la continuidad de la tradición y la coherencia del saber. Su indicador es la racionalidad del saber aceptado como válido, mientras que las dificultades para la reproducción generan pérdida de sentido y crisis de legitimación y orientación, ya que los esquemas de interpretación fracasan y el sentido se vuelve escaso como recurso. La reproducción de la integración social posibilita la coordinación de las acciones, la regulación de las relaciones interpersonales y la continuidad de la identidad de los grupos. Su indicador es la solidaridad entre los miembros, mientras que las dificultades para la reproducción generan anomia y la solidaridad social se vuelve escasa como recurso.

La reproducción de la socialización hace posible la adquisición de capacidades de acción a las nuevas generaciones y permite la conexión entre las nuevas situaciones que se producen y los estados del mundo ya existentes, como también entre las formas de vida individual y colectiva. Su indicador es la capacidad de los sujetos para responder de manera autónoma por sus acciones, mientras que las dificultades para la reproducción generan psicopatologías y alienación y la fuerza del yo se vuelve escasa como recurso.

Estos procesos posibilitan el mantenimiento de los componentes estructurales del mundo de la vida: La reproducción cultural provee legitimaciones y patrones de comportamiento; la reproducción de la integración social provee sentido de pertenencia grupal y normas de comportamiento, en tanto que la reproducción de la socialización provee interpretaciones del mundo y motivaciones para cumplir con las normas sociales.

### **6. El mundo de la vida como categoría teórica**

El creador de la fenomenología trascendental, Edmund Husserl, concibió la categoría mundo de la vida con una pretensión de universalidad filosófica. Esta pretensión también está presente en el pensamiento sociológico de Alfred Schütz. Sin embargo, para Jürgen Habermas, el concepto mundo de la vida -concebido por él desde la teoría de la comunicación- no es aplicable a cualquier tipo de sociedad, cultura o época, como sí lo es en cambio el concepto de acción comunicativa como complementario del mundo de la vida.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

En este sentido, sostiene como hipótesis que *“las estructuras de la interacción regida por normas lingüísticas mediada define la situación de partida de los desarrollos socioculturales. Con ello queda también fijado el espacio en cuyo seno pueden variar los mundos de la vida históricos”* (Habermas, J., 1992, t. II, p. 205).

Esto define lógicamente una situación de contingencia del mundo de la vida en relación con las estructuras de naturaleza lingüística que hacen posible la acción comunicativa. En otras palabras, lo que Habermas sostiene es que la acción comunicativa implica restricciones estructurales que operan como marcos de la dinámica evolutiva del mundo de la vida, el cambio sociocultural y la reproducción material.

Cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos de reproducción de los mismos, tanto más dependientes se vuelven de la búsqueda de entendimiento. Es decir, para el pensamiento habermasiano, la acción comunicativa es el fundamento del mundo de la vida, contrariamente a lo sostenido por Husserl y Schütz, para quienes el mundo de la vida es siempre algo pre-dado o pre-existente.

Si se pretendiera universalizar el concepto de mundo de la vida, esto sólo sería posible de manera idealizada o como una racionalización. En este caso no estaría regido por la autoridad del mejor argumento proveniente de procesos de entendimiento, sino por la autoridad de lo santo, lo sagrado, constituido como algo inaccesible a la razón.

Para Habermas, la modernidad ha implicado un proceso de racionalización del mundo de la vida, que se lleva a cabo mediante tres mecanismos bien concretos: a) la diferenciación estructural del mundo de la vida entre sociedad, cultura y personalidad; b) la separación entre las formas y los contenidos culturales que se transmiten por las tradiciones y c) la especialización funcional de los procesos de reproducción vinculados a las tradiciones culturales, la integración social y la educación. Este fenómeno de racionalización tiene consecuencias que han sido analizadas por Weber como pérdida de sentido y de libertad, Durkheim como anomia y Marx como alienación, fetichismo y reificación.





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Construyendo argumentos sobre su tesis de la acción comunicativa como fundamento de la sociedad humana, Habermas concibe a ésta como *“una red de cooperaciones mediadas comunicativamente”*, sosteniendo que *“lo que liga entre sí a los individuos socializados y lo que asegura la integración de la sociedad es un tejido de acciones comunicativas”* (Habermas, J., 1992, t. II, p. 211).

Desde esta perspectiva, critica a la sociología comprensiva su pretensión de disolver la sociedad reduciéndola a un concepto culturalista de mundo de la vida, como si la cultura pudiera interpretarse a sí misma dejando de lado todo lo que pudiera obrar sobre ella desde afuera. Si se concibe de esta manera la sociedad, identificándola con el mundo de la vida, se está aceptando tres ficciones: la autonomía de los agentes, la independencia de la cultura y la transparencia de la comunicación.

Habermas rechaza la idea de que el tejido de interacciones sociales pueda explicarse solamente a partir de las intenciones y las decisiones de los miembros de una sociedad, ya que éstos no controlan por completo su situación, ni sus posibilidades de entendimiento, ni sus conflictos, ni las consecuencias de sus acciones. Además, para los miembros del mundo de la vida carece de sentido preguntarse si la cultura depende empíricamente de otra cosa, en tanto que es muy difícil aceptar la idea de que no puede haber distorsiones sistemáticas en la comunicación o resistencias o limitaciones.

De hecho, puede haber equivocaciones y los consensos arribados pueden resultar engañosos o ser productos de engaños o de situaciones forzadas o violentas. Por el contrario, Habermas sostiene que las acciones humanas implican procesos de entendimiento y también nexos funcionales, por eso distingue entre integración social e integración sistémica. La primera corresponde al mundo de la vida, mientras que la segunda corresponde al sistema social o sociedad. Estas dos formas se integran por consenso normativo o comunicacional o bien por el control no normativo de las decisiones particulares.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## 7. El sistema y el mundo de la vida

Otra hipótesis sostenida por Habermas es que, en el proceso histórico de evolución de sociedades primitivas a sociedades modernas, hay una tendencia hacia el desacoplamiento entre el sistema y el mundo de la vida. En las sociedades primitivas, el concepto de sociedad se identifica con el concepto de mundo de la vida y las interacciones sociales se orientan al entendimiento y se desarrollan en un contexto de mundo social vivido en común.

En este tipo de sociedades, las diferencias entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo son confusas y ciertos factores como el parentesco, el sexo, la edad, el linaje y lo mítico-religioso ejercen un papel decisivo en la organización y diferenciación social. Los mecanismos sistémicos no están desligados de las instituciones, que son las que llevan a cabo los procesos de integración social. Es decir, no hay separación entre integración social e integración sistémica.

A medida que avanza el proceso histórico de evolución hacia formas modernas de sociedad, las estructuras del mundo de la vida se van diferenciando y los mecanismos de integración sistémica se separan de los mecanismos de integración social. Se inicia un proceso de racionalización social, donde la organización y la diferenciación social ya no se asientan en el parentesco, el sexo, la edad, el linaje o lo mítico-religioso, sino en un poder político identificado con el Estado, con capacidad para sancionar y aplicar normas jurídicas obligatorias que legitiman la dominación social.

En este proceso de instalación del “*mecanismo de la organización estatal o de la organización estatal como mecanismo*” (Habermas, J., 1992, t. II, p. 233), surgen también los mercados económicos, como ámbitos diferenciados de la organización estatal y regidos por relaciones de intercambio expresadas en dinero.

Basado en la teoría general de sistemas, Habermas construye una matriz de dos columnas y dos filas, cuya combinación le permite mostrar las cuatro formas básicas de diferenciación y de integración social que, según el autor, se dan en las sociedades



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

modernas. Estas cuatro formas, por orden de aparición histórica, son: la “*diferenciación segmentaria*”, la “*estratificación*”, la “*organización estatal*” y el “*medio de control sistémico*” (Habermas, J., 1992, t. II, p. 234). Las dos columnas de la matriz corresponden a dos formas básicas de coordinación de la acción social: el intercambio y el poder, mientras que las dos filas corresponden a dos formas básicas de organización social basadas en unidades sociales similares, por ejemplo las familias, y en unidades sistémicas funcionales, por ejemplo los mercados económicos.

De esta manera, las unidades sociales similares se diferencian y se integran por el modo de intercambio que el autor denomina diferenciación segmentaria y por la forma de poder que denomina estratificación. Un ejemplo -para el primer caso- es el intercambio que se produce entre familias siguiendo las reglas del matrimonio; un ejemplo -para el segundo caso- es la estratificación basada en el linaje o el prestigio. Por su parte, las unidades sistémicas funcionales se diferencian y se integran por el modo de intercambio que el autor denomina medio de control sistémico y por la forma de poder que denomina organización estatal. El primer caso corresponde al mercado económico y el segundo al Estado.

Estas cuatro formas básicas de diferenciación y de integración social, que Habermas atribuye a las sociedades modernas, originan a su vez cuatro tipos básicos de formaciones sociales, que el autor denomina “*sociedades primitivas igualitarias*”, “*sociedades primitivas jerarquizadas*”, “*sociedades de clases políticamente estratificadas*” y “*sociedades de clases económicamente constituidas*” (Habermas, J., 1992, t. II, p. 235), para los tipos de diferenciación e integración denominados diferenciación segmentaria, estratificación, organización estatal y medio de control sistémico, respectivamente.

Sin embargo, los tipos de sociedades no se distinguen solamente por las formas de diferenciación y de integración social, sino también por las instituciones que instalan y reproducen estas formas en el mundo de la vida. En las sociedades primitivas, una de las instituciones más importantes es el sistema de parentesco; en las sociedades estratificadas, el sistema de status; en las sociedades con organización estatal, la



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

autoridad ligada al cargo público; finalmente, en las sociedades con medio de control sistémico, el dinero y el derecho privado, especialmente la propiedad privada, institución que permitió el desarrollo y expansión del capitalismo.

### **8. La acción comunicativa y el mundo de la vida**

Si bien la propuesta teórica de Habermas constituye una crítica fundada de la sociedad, no reúne sin embargo las características ni pretende ser una crítica revolucionaria del orden social. Para Daniel Innerarity, es un intento por restablecer la racionalidad de la vida social, a partir del paradigma de los procesos discursivos (Innerarity, D., 1990:97).

Para Marta Rodríguez Fouz, es una propuesta que desalienta cualquier intento revolucionario, porque difícilmente la búsqueda de transformación del orden social resulte compatible con las exigencias de una racionalidad basada en la competencia comunicativa, definida como capacidad de los sujetos sociales para estar en condiciones de establecer una comunicación sin deformaciones. La competencia comunicativa y la racionalidad se incluyen mutuamente ya que ésta última sólo puede ser sostenida por sujetos con competencia para construir argumentos válidos, basados en razones intersubjetivamente significativas (Rodríguez Fouz, M., 1997:69).

A pesar de que la crítica a la dominación social y la búsqueda de emancipación son dos cuestiones centrales abordadas por los filósofos de la Escuela de Frankfurt, para Rodríguez Fouz la propuesta teórica habermasiana no es sino una propuesta de emancipación abreviada, reducida y limitada. Para esta autora, Habermas rechaza la concepción marxiana del trabajo y las fuerzas productivas como dimensiones centrales del orden social y no cree que el sujeto de la acción revolucionaria siga siendo el proletariado ya que, para Habermas, en las sociedades capitalistas desarrolladas ya no existe una clase o un grupo social que claramente represente el interés general.

Por el contrario, piensa en sujetos que necesitan interactuar socialmente *“para desplegar su personalidad y adquirir autonomía, condiciones ambas para que pueda surgir el espacio de discusión susceptible de permitir la articulación normativa por*



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

*consenso que Habermas prescribe como fórmula para la emancipación”* (Rodríguez Fouz, M., 1997:62).

Por otra parte, analizando el pensamiento habermasiano en relación al itinerario del concepto de mundo de la vida, Tania Rodríguez Salazar sostiene que la idea de mundo de la vida es incorporada por Habermas como dimensión complementaria de su teoría de la acción comunicativa, aunque -al igual que Schütz- subestima el papel del poder en los procesos de entendimiento.

Las tres dimensiones que conforman la estructura del mundo de la vida, esto es la cultura, la sociedad y la personalidad, pareciera que reproducen y constituyen el mundo de la vida mediante procesos de entendimiento libres de dominación y de disputas de poder por parte de los actores y grupos sociales, como si dispusieran de competencias comunicativas y recursos simbólicos similares (Rodríguez Salazar, T., 1996:210).

No obstante su crítica a Habermas en relación al poder, Rodríguez Salazar reconoce la importancia de la teoría de la acción comunicativa para la interpretación de procesos sociales que involucren modos de vida, prácticas y representaciones de los actores y grupos sociales. El concepto de mundo de la vida habermasiano pone el acento precisamente en los procesos simbólicos de construcción de la realidad.

Estos procesos son comunicacionales y están presentes en los tres componentes estructurales del mundo de la vida: la sociedad, la cultura y la personalidad. Los procesos comunicacionales constituyen el mecanismo idóneo por el cual los sujetos construyen situaciones comunicacionales, plantean definiciones de la realidad y desarrollan procesos de entendimiento.

Sin embargo, la comunicación sólo es posible en un contexto de lenguaje, cultura y sociedad particular, donde el proceso comunicacional tiene sentido para los sujetos y es comprensible intersubjetivamente. A su vez, este contexto se va modificando con nuevos procesos de significación producidos por la acción comunicativa que llevan a cabo los sujetos. El mundo de la vida resulta así un concepto dinámico y no estático, porque expresa este dinamismo de la vida cotidiana.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por un lado expresa el lenguaje, la cultura y la sociedad como objetivaciones de la comunicación, es decir como contexto que los sujetos dan por supuesto y aparece como naturalizado, pero, por otro lado, también expresa el proceso y los resultados de la acción comunicativa que llevan a cabo los sujetos y que les permite *“no sólo moverse en un mundo previamente significado, sino transformarlo en sus procesos cotidianos de interacción y comunicación”* (Rodríguez Salazar, T., 1996:213).

Por su parte, Carlos Belvedere ubica a Habermas, junto con Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, en el grupo que él denomina “disenso ortodoxo”, en contraposición al paradigma que Giddens denominó “consenso ortodoxo” y que fue hegemónico en la teoría social entre mediados de la década de 1940 y fines de la década de 1960. El “consenso ortodoxo”, representado por Parsons, Merton y Lazarsfel, se basaba en la filosofía positivista de Carnap, Hempel y Nagel y tenía un fuerte predominio del funcionalismo. Sostenía que las ciencias sociales debían modelarse sobre la base de las ciencias naturales, que la ciencia natural de la sociedad es la sociología y desarrolló como contenidos centrales el concepto de sociedad industrial y la teoría de la modernización (Belvedere, C., 2011:42).

Las fuertes críticas que se formulan al positivismo y el funcionalismo y los profundos cambios sociales de la época, que impactan también en las ciencias sociales, terminan erosionando el “consenso ortodoxo” y su resquebrajamiento genera una diversidad de perspectivas teóricas. En este contexto se construye el “disenso ortodoxo”, como acuerdo en contra de los postulados del “consenso ortodoxo”.

Los representantes del disenso coinciden en la crítica a la visión dicotómica de las ciencias sociales y desarrollan su propia teoría con el propósito de superar esta dicotomía: Giddens la teoría de la estructuración, Bourdieu la teoría del campo y el habitus y Habermas la teoría de la acción comunicativa.

La crítica a la visión dicotómica de las ciencias sociales abarca tanto a la fenomenología como al estructuralismo, por sus miradas subjetivista y objetivista, respectivamente, enfrentadas entre sí. Particularmente, se critica a la fenomenología su perspectiva centrada en los procesos de constitución de las relaciones sociales y no en el



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

análisis del mundo ya constituido, como asimismo su mirada focalizada exclusivamente en los procesos cognitivos, lo que transforma a la fenomenología de una teoría social en una sociología del conocimiento. Belvedere denomina a estas críticas reducción al subjetivismo, reducción al constructivismo y reducción al idealismo (Belvedere, C., 2011:48).

A pesar de su crítica a la fenomenología, Habermas toma de ésta la categoría mundo de la vida y, con una nueva significación, la incorpora a su propia teoría de la acción comunicativa. En esto se diferencia nítidamente de Giddens y Bourdieu, los otros dos integrantes del “disenso ortodoxo”, quienes en su afán por criticar a la fenomenología ni siquiera se detienen a analizar este concepto. Como sostiene Belvedere, “*encontramos en Habermas a un mejor lector de Schutz, que incluso dedica extensos párrafos a citarlo y a glosar sus textos. Muy distinta es, entonces, su actitud, no sólo ante la obra de Schutz sino también, en particular, ante la interpretación sociológica del mundo de la vida*” (Belvedere, C., 2011:76).

Esto no oculta sin embargo los serios problemas de reduccionismo y dualismo que Belvedere observa en la concepción habermasiana del mundo de la vida. Por un lado, Habermas considera que el concepto fenomenológico de mundo de la vida es demasiado complejo y por eso lo reduce al concepto de imagen del mundo, al plano de las representaciones culturales, como si sólo se tratara de algo ideal, abstracto o simbólico. Este reduccionismo simbólico cultural se advierte en su misma definición de mundo de la vida como “*un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente*” (Habermas, J., 1992, t. II, p.176).

Por otro lado, Habermas considera que la fenomenología es sólo una teoría del conocimiento, no una teoría social y, por esta razón, atribuye a Husserl la pérdida de objetividad del conocimiento de la naturaleza, por cuanto éste considera al mundo de la vida como el fundamento de todo conocimiento. Sin embargo, compartiendo la posición de Belvedere, es Habermas el que manifiesta una evidente concepción dual de la realidad social, al separar la imagen del mundo, del mundo mismo; el mundo interno,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

del mundo externo; el sistema social, del mundo de la vida, entendido como trasfondo aporomático y como interpretación acumulada del mundo (Belvedere, C., 2011:79).

En esta concepción dual, para Habermas la sociedad es un agregado de “sistema social” por un lado y “mundo de la vida” por otro. El mundo de la vida es concebido como un saber intuitivo que está determinado por el cambio estructural, es un ámbito de entendimiento entre los seres humanos, mientras que la estructura social es concebida como externa al mundo de la vida.

Este dualismo tiene enormes consecuencias políticas, económicas y sociales, por cuanto parecería que los cambios estructurales y las transformaciones del orden social provienen sólo del “sistema social” y afectan unidireccionalmente al “mundo de la vida” sin que los sujetos sociales puedan hacer algo al respecto.

Para la dicotomía entre mundo de la vida, mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo o bien entre mundo de la vida y sistema social, Habermas se basa en la teoría general de sistemas del biólogo Ludwig von Bertalanffy, llevada al campo social por Talcott Parsons y luego por Niklas Luhmann.

Esta teoría, proveniente de las ciencias naturales, ha sufrido fuertes críticas al ser trasplantada al campo de las ciencias sociales, por excluir el conflicto social, el juego de intereses, la lucha política y la disputa por espacios de poder, entre otras cuestiones.





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## Capítulo 4

### EL MUNDO DE LA VIDA Y LA VIDA COTIDIANA

*“La vida cotidiana es a la vez  
el juego, lo que está en juego y el teatro de la lucha;  
es necesario exigir y querer lo imposible  
para que ocurra lo posible”*

Henri Lefebvre

#### 1. La vida cotidiana

En los capítulos anteriores nos hemos referido al mundo de la vida desde diversas perspectivas, particularmente desde la filosofía de Husserl, creador de esta categoría, y las teorías sociales de Schütz y Habermas. En este capítulo discutiremos las diferencias, semejanzas y relaciones con la vida cotidiana. Ante todo, responderemos a algunos interrogantes, tales como ¿qué es la vida cotidiana?, ¿qué significa para los seres humanos?, ¿qué estructura tiene la vida cotidiana?, ¿qué diferencias y semejanzas existen entre el mundo de la vida y la vida cotidiana? y ¿qué relaciones podemos establecer entre estas dos categorías? Estos interrogantes nos irán señalando el recorrido de nuestro camino.

Como sostiene Marco Estrada Saavedra (2000), la vida cotidiana es un tema viejo en la filosofía y fue visto siempre con un sentido negativo. Es la caverna de Platón, el lugar de los muchos o de la multitud o la muchedumbre, el espacio del *oikos* separado del ágora, el ámbito del error y la confusión alejado de la reflexión filosófica y el saber científico. Pero, ¿qué es lo cotidiano? Cuando decimos vida y adicionamos el adjetivo cotidiana, ¿estamos excluyendo la vida no cotidiana?, ¿podemos hacer este corte en nuestras vidas o son sólo momentos o dimensiones de una misma y única vida?



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Lo cotidiano es lo que hacemos de manera habitual, común o corriente en nuestra vida diaria. Es el devenir diario. Es lo que transcurre u ocurre diariamente en la vida de los sujetos sociales. La importancia de la vida cotidiana radica en el hecho de que condensa y resume todo lo vivido por un sujeto, lo más profundo de las vivencias, creencias y valores, como también los sueños y utopías.

En un artículo titulado *Filosofía de lo Cotidiano y el Ritmanálisis*, Nelson Morales publica una entrevista realizada por el diario francés Le Monde a Henri Lefebvre, el gran pensador marxista contemporáneo fallecido en 1991 y uno de los primeros en estudiar la vida cotidiana como tema, asociando la filosofía con la sociología. Sostiene Lefebvre en la entrevista, coincidiendo con la afirmación de Estrada Saavedra: “*Lo cotidiano es un asunto de todos. Por lo tanto no es un asunto que puede ser reservado por alguien, sociólogo o filósofo. La filosofía siempre ha excluido la vida cotidiana; ésta ha sido tradicionalmente la vida no filosófica, trivial, desprovista de sentido, de la cual era necesario desprenderse para poder elevar la meditación*” (Morales, N., 2001:519).

La naturaleza de lo cotidiano es la diversidad, la heterogeneidad, pero también la continuidad. Por eso mismo hay una dialéctica inherente a la cotidianidad. Por un lado la rutina, la repetición, y por otro lado la posibilidad de creación o de invención de otros modos de ser, de estar y de relacionarnos con otros. La vida cotidiana está impregnada de valores, ritos, costumbres, mitos, creencias, tradiciones familiares, pero también está influenciada y relacionada con todo lo que pasa en el contexto: el mercado, el consumo, la moda, la arquitectura, el hábitat, la calle, los trayectos e itinerarios, el espacio, el tiempo social, las tecnologías, la información. Todo esto está condensado en lo cotidiano y por eso es una amalgama de todo esto.

Por otra parte, en lo cotidiano cobran cuerpo y se gestan los grandes cambios sociales y también los pequeños. El proyecto de cambiar el mundo es efectivo cuando cambia la vida. Con el correr de los años es la vida la que cambia y con ella la misma voluntad de cambio. Lefebvre habla de esto en la entrevista, poniendo como ejemplo al movimiento feminista: “*En relación con este plan (el de cambiar la vida), señalaré un hecho bien*



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

*significativo concerniente al movimiento feminista: una vez presente en lo cotidiano, las mujeres se han instalado en ello, se han insertado en ese cotidiano queriendo modificarlo. De ahí, pues, ha surgido un poderoso movimiento que ha tomado, más que ningún otro, lo cotidiano como criterio decisivo del cambio. En este caso, efectivamente, el movimiento ha ido más rápido, y más lejos, que el análisis” (Morales, N., 2001:521).*

Lo expresado por Lefebvre demuestra que lo cotidiano es también un poderoso campo de lucha político-ideológica y cultural. El filósofo marxista lo resume con la frase que expusimos al comienzo de este capítulo: *“La vida cotidiana es a la vez el juego, lo que está en juego y el teatro de la lucha; es necesario exigir y querer lo imposible para que ocurra lo posible”* (ibíd., p. 522).

En resumen, hablar de cotidianidad o de vida cotidiana significa hablar de una multiplicidad de espacios sociales donde diariamente los sujetos configuran sus mundos de vida y a otros sujetos, y a su vez son configurados por éstos, en una relación dialéctica de mutua imbricación. En estos espacios de cotidianidad, los sujetos sociales construyen, modifican o convalidan proyectos, reglas de juego, instituciones; y producen o reproducen imaginarios sociales, creencias, ideologías, discursos y prácticas sociales.

En estos espacios se construyen los propios sujetos, las identidades, los sentidos y las significaciones de la vida social. Son espacios de familiaridad y cercanía, pero también de contradicción y de conflicto, de odios y amores, de lealtades y traiciones, de heroísmos y miserias, de grandezas y mezquindades. En la vida cotidiana se condensa la vida social.

## **2. La vida cotidiana en la fenomenología de Alfred Schütz**

Tal como ocurrió con Karl Marx, tampoco Edmund Husserl -creador del concepto de mundo de la vida- se refirió de manera directa a la vida cotidiana como concepto y sí lo hizo de modo implícito en varios pasajes de *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, su obra más importante, publicada en 1936. Como lo



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

expresamos en el capítulo 1, el interés de Husserl no era construir una teoría social, sino un saber filosófico absolutamente fundado y riguroso. Por esta razón crea el método fenomenológico trascendental y la categoría mundo de la vida como último fundamento de su filosofía.

En su crítica a la ciencia objetiva positivista, habla de la pérdida de sentido de la ciencia al haberse alejado y olvidado de la experiencia cotidiana de vida, donde tanto el hombre común como el científico perciben como vivencia, por igual y de manera directa, la experiencia del mundo vivido-con-otros en la intersubjetividad. Critica a Galileo el hecho de haber desarrollado un mundo de formas abstractas sin preguntarse por el contenido empírico real que otorga sentido a estas formas, el mundo inmediatamente intuido, el mundo corporal empíricamente intuido. De esta inducción cotidiana surge luego la inducción científica. Aparece así claramente expuesto por el filósofo el sentido y el valor de la experiencia cotidiana, expresión que podríamos reemplazar por experiencia de vida cotidiana.

Sin embargo, es Alfred Schütz, discípulo de Husserl, el que aborda la problemática del mundo de la vida cotidiana en el capítulo titulado *El mundo de la vida cotidiana y la actitud natural* de su obra póstuma *Las estructuras del mundo de la vida*, publicada en 1973 en coautoría por su discípulo Thomas Luckmann. En su obra principal *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, publicada en 1932, Schütz sólo trató implícitamente la problemática de la vida cotidiana, sin nombrarla expresamente, al analizar el proceso de constitución del mundo social, por ejemplo cuando se refiere a la realidad social directamente vivenciada, aquella donde los seres humanos comparten una comunidad de espacio, una comunidad de tiempo y están en situación cara a cara de inmediatez espacial y temporal (Schütz, A., 1993:192).

Schütz y Luckmann analizan el mundo de la vida cotidiana como fundamento de la concepción natural del mundo. Utilizan indistintamente las expresiones mundo de la vida y mundo de la vida cotidiana. Definen el mundo de la vida cotidiana como el ámbito de lo precientífico; la realidad que parece evidente para los hombres que



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

permanecen en actitud natural; la región de la realidad donde podemos intervenir y modificar, con los límites que imponen las objetividades, sucesos, actos y resultados de las acciones de otros hombres; el ámbito donde podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, actuar con ellos y constituir un mundo circundante, común y comunicativo (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:25).

Los autores conciben el mundo de vida cotidiana como realidad que se experimenta de manera incuestionable desde el sentido común y que suponemos evidentemente “real” porque nacimos en ella y existe antes que nosotros, tiene un orden y sentido para nosotros y es el fundamento incuestionado de toda nuestra experiencia. Un mundo que suponemos habitado por otros hombres con conciencia igual que nosotros, un mundo social, intersubjetivo, donde podemos conocer y compartir mutuamente nuestras experiencias vividas y donde los objetos del mundo exterior son los mismos para nuestros semejantes que para nosotros, al igual que los significados de tales objetos y el marco común de interpretación de los mismos.

Schütz y Luckmann conciben la realidad cotidiana como naturaleza experimentada y mundo social. Un mundo constituido por objetos y sucesos materiales y estratos de sentido que transforman las cosas naturales en objetos culturales, los cuerpos humanos en semejantes y los movimientos de estos semejantes en actos, gestos y comunicaciones. Un mundo que es el escenario de nuestra acción y también el que marca los límites de nuestra acción, un ámbito en el cual actuamos, pero también sobre el cual actuamos, ya que con nuestra acción lo modificamos, pero también nuestra acción es modificada por él.

Para los autores, se trata de un mundo pragmático, donde la comprensión y la acción se basan en un acervo de experiencia previa, tanto propia como transmitida por nuestros semejantes. Estas experiencias tienen cierta unidad y sirven como acervo de conocimiento y esquema de referencia. Las cosas tienen explicación en este marco de conocimiento compartido y el mundo de vida cotidiano tal como es conocido hasta el presente puede ser proyectado al futuro con el mismo grado de validez y legitimidad. Sobre la base de la experiencia acumulada, las cosas pueden volver a ocurrir del mismo



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

modo. *“Es la experiencia grupal sedimentada que ha pasado la prueba y cuya validez no necesita ser examinada por los individuos”* (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:29).

Sin embargo, este acervo de experiencias y conocimientos no es un sistema cerrado en sí mismo, sino sólo un meollo de contenidos susceptibles de modificación en virtud de nuevas experiencias y acciones. Este núcleo de contenidos se refiere sólo a las experiencias más típicas, no a todas las experiencias. Por lo tanto, siempre hay un grado de incertidumbre en cuanto a las nuevas experiencias y su posibilidad de integrar el acervo de experiencia acumulada. Toda nueva situación aporta un nuevo conocimiento. En la vida cotidiana se presentan una diversidad de problemas prácticos, que no siempre implican nuevos conocimientos y experiencias, pero que siempre interpelan de algún modo nuestro acervo de experiencia acumulada.

El mundo de la vida cotidiana es siempre intersubjetivo, social y tiene un sentido. Este contexto de sentido está subjetivamente motivado e intencionalmente articulado, de acuerdo a intereses particulares. Las conductas de nuestros semejantes se hacen inteligibles mediante la interpretación de nuestro acervo de conocimiento de sus gestos corporales y sus movimientos expresivos. Todos los actos, cualesquiera que sean, tienen un sentido, cuya interpretación y comprensión es un principio fundamental del mundo de la vida cotidiana. Estos actos integran un sistema de planes que a su vez forman parte de un plan de vida más o menos definido.

En el capítulo dos de *Las estructuras del mundo de la vida*, Schütz y Luckmann analizan las estratificaciones del mundo de la vida y aquí sí establecen diferencias: por un lado, entre el mundo de la vida cotidiana y la realidad eminente y, por otro lado, entre el mundo de la vida y la realidad cotidiana. Definen el mundo de la vida cotidiana como *“esa realidad que la persona alerta, normal y madura encuentra dada de manera directa en la actitud natural”* (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:41), en tanto que la realidad eminente, expresión creada por el psicólogo norteamericano William James (1890), se refiere al mundo físico perceptible por los sentidos. El concepto mundo de la vida cotidiana es más amplio que el de realidad eminente y abarca también el mundo



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

social cotidiano y el estrato cultural, que convierte a los objetos físicos en objetos de la experiencia ingenua.

Por otra parte, los autores distinguen el mundo de la vida de la realidad cotidiana, sosteniendo que aquél abarca más cosas que esta última porque, por ejemplo, incluye las horas de sueño en las cuales abandonamos la actitud natural cotidiana y nos sumergimos en mundos ficticios y en fantasías. También incluye los símbolos mediante los cuales trascendemos nuestra realidad cotidiana y las modificaciones de actitudes y estados de conciencia presentes en la experiencia cotidiana. Los autores denominan “*ámbitos finitos de sentido*” (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:43) a cada uno de los ámbitos de la realidad cotidiana donde ponemos el acento o centramos nuestra atención. Son unidades de vivencia que no son reductibles ni intercambiables con otras.

Los autores hablan también de mundos de la fantasía, donde puede haber varios ámbitos finitos de sentido. Estos mundos ponen entre paréntesis determinados estratos de la vida cotidiana. Pueden tratarse de ensueños, juegos, cuentos, poesías y diversos otros modos de fantasía que tienen en común el hecho de excluir el mundo externo. La percepción, la memoria y el conocimiento quedan liberados de los objetos y situaciones del mundo externo y la capacidad productiva de imágenes, sueños y fantasías se desarrolla libremente. Esta capacidad de ficción genera un mundo de fantasías que se experimenta como realidad aunque sea imaginaria, en contraste con lo que Husserl denomina realidad efectiva, que es el de la realidad cotidiana (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:49).

Al igual que la fantasía, también el sueño implica relajación del estado de conciencia y apartamiento de la vida cotidiana. Las percepciones son confusas y están mezcladas con recuerdos e imágenes diversas de todo tipo. En la temporalidad, el pasado, presente y futuro aparecen entremezclados. Los procesos subjetivos de los sueños transcurren con independencia del tiempo, el espacio y las circunstancias de la vida cotidiana. Mientras que la fantasía suele tener un componente colectivo, el sueño es esencialmente un acto solitario. En el sueño no hay posibilidad de comunicación. “*El otro, aunque yo lo sueñe en aspectos de su corporeidad viva y en estrecha relación con mi yo íntimo,*



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

*aparece como un tipo que está presente pero con el cual no vivo”* (Schütz, A. y Luckmann, T., 2009:52).

Para Schütz y Luckmann, el mundo de la vida cotidiana es la realidad primaria, porque es el ámbito de nuestros actos corpóreos vivos, nos plantea tareas y realizamos nuestros planes dentro de ella. Es la realidad compartida con otros hombres y en la cual es posible la comprensión recíproca. Nos es dada como presupuesto de nuestras experiencias prácticas y se nos aparece como natural. El mundo de la vida cotidiana tiene un orden espacial, temporal y social. Es nuestro aquí concreto, que nos permite orientarnos en el espacio. Es el mundo a nuestro alcance efectivo.

Además, nos permite tener experiencia concreta del tiempo, del pasado, presente y futuro. Nos alejamos de la vida cotidiana cuando dormimos pero regresamos a ella cuando despertamos, de tal manera que vivimos el tiempo del mundo como trascendiendo nuestro tiempo cotidiano. El tiempo del mundo trasciende nuestra finitud y marca los límites de nuestra acción. Finalmente, también en el mundo de la vida cotidiana nos relacionamos con nuestros semejantes, experimentamos el nosotros y diferenciamos a nuestros contemporáneos, antecesores y sucesores.

Para los autores, existen límites que condicionan el curso de nuestras vidas, de nuestras biografías y de nuestra experiencia cotidiana en el mundo. Uno de ellos es el tiempo del mundo o tiempo cronológico, que marca las fronteras de nuestros tiempos subjetivos y de nuestros planes cotidianos. Otro límite es la historicidad del mundo, que condiciona la historicidad de nuestra situación subjetiva en el mundo. También estamos condicionados por la presencia y la acción de nuestros semejantes, de tal manera que no sólo la historicidad del mundo condiciona nuestra propia historicidad, sino también la estructura de relaciones sociales que construimos con nuestros semejantes.

### **3. La vida cotidiana en la fenomenología de Berger y Luckmann**

El tema de la cotidianidad también es central en la obra *La construcción social de la realidad* de Peter Berger y Thomas Luckmann, discípulos de Alfred Schütz, publicada en 1967, donde estos autores dedican la primera parte del libro a analizar los





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana. En esta primera parte, abordan en primer lugar lo que ellos denominan la realidad de la vida cotidiana; luego, se centran en el análisis de la interacción social en la vida cotidiana y, finalmente, abordan la problemática del lenguaje y el conocimiento en la vida cotidiana.

La tesis central que sostienen estos autores es *“que la realidad se construye socialmente y que la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce”* (Berger, P. y Luckmann, T., 2006:11).

La vida cotidiana se presenta para estos autores como una realidad interpretada por los hombres y tiene para éstos el significado subjetivo de un mundo coherente. Es una realidad dada para los miembros ordinarios de una sociedad, *“un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones y que está sustentado como real por éstos”* (Berger, P. y Luckmann, T., 2006:35).

Los autores utilizan la fenomenología como método de análisis de la vida cotidiana, o de lo que ellos prefieren llamar experiencia subjetiva de la vida cotidiana, porque consideran que es el método más conveniente y un freno contra las hipótesis causales o genéticas de las ciencias naturales.

Para Berger y Luckmann, la conciencia es siempre intencional, porque siempre apunta o se dirige a un objeto, ya sea del mundo físico exterior o de la realidad subjetiva interior. Siempre tenemos conciencia de algo. Los objetos se presentan ante la conciencia como constitutivos de diferentes esferas de la realidad, de tal manera que la conciencia es capaz de moverse en múltiples realidades.

La realidad por excelencia es la vida cotidiana y tiene una ubicación tan privilegiada que los autores la llaman suprema realidad, porque se impone a la conciencia de manera masiva, urgente e intensa, que es imposible ignorarla o atenuar su presencia y -por tanto- nos obliga a prestarle atención. Estamos en la vida cotidiana en plena vigilia: atentos, despiertos, aprehendiendo la realidad como algo constitutivo de nuestra actitud natural.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

La realidad cotidiana se nos presenta como realidad ordenada. Los objetos que aparecen en ella están designados como objetos por el lenguaje con un cierto significado. Están objetivados por el lenguaje porque es el que marca las coordenadas de la vida cotidiana y la llena de significados. La vida cotidiana se nos presenta organizada en un espacio y un tiempo que es el “aquí” de nuestros cuerpos y el “ahora” de nuestro presente. El aquí y ahora es el foco que concentra nuestra atención. Es lo más próximo y cercano a nosotros, lo más inmediato, el mundo que está a nuestro alcance. El resto de nuestro mundo aparece como más alejado de esta zona que concentra nuestro interés.

Además, la vida cotidiana se nos presenta como un mundo intersubjetivo que comparto con otros. En esto se diferencia de otras zonas o ámbitos de nuestro mundo donde estamos solos, por ejemplo en el sueño, en nuestras fantasías o en nuestros recuerdos. La vida cotidiana en cambio es el espacio y el tiempo donde compartimos con otros el sentido común, los significados que atribuimos a los objetos o las prácticas rutinarias. Es para nosotros una realidad establecida como tal, que está ahí como facticidad autoevidente que no necesita ser demostrada ni verificada. No tenemos dudas que estamos en esta realidad que compartimos y que es evidente para nosotros.

En la vida cotidiana nos encontramos en situación cara a cara con otros. Ésta es la forma primaria de interacción con la cual nos relacionamos con otros y construimos intersubjetividad. En esta forma de interacción hay “*abundancia de síntomas de subjetividad*” (Berger, P. y Luckmann, T., 2006:45). Las expresiones o manifestaciones de subjetividad aparecen aquí de manera fluida y abundante: los gestos, las miradas, los movimientos del cuerpo, las sonrisas, el ceño fruncido, el tono de la voz, los silencios. En ninguna otra situación tenemos posibilidad de conocer al otro y conocernos mutuamente de manera tan real y viva como en la situación cara a cara. La relación cara a cara es directa, espontánea, flexible y por esto mismo no estereotipada, anónima o convencional como otras relaciones sociales.

En la vida cotidiana hay una fuerte producción humana de significaciones. Los signos son objetivaciones intencionales que expresan ciertos significados. Se agrupan en



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

sistemas de signos. Los signos expresan en sí mismos ciertos significados y por esto mismo son objetivaciones, es decir, son accesibles objetivamente más allá de las intenciones aquí y ahora de los sujetos. Esta separación entre significado y subjetividad inmediata es una característica general de los signos y sistemas de signos.

Uno de los sistemas de signos más importante es el lenguaje. En la vida cotidiana, el lenguaje es la forma de objetivación y trascendencia más importante, porque opera como puente entre los distintos ámbitos de la realidad y el mundo, permite el acopio de información, la transmisión de conocimientos, la construcción de esquemas de interpretación y la acumulación de acervos culturales.

#### **4. La vida cotidiana en la tradición marxista**

Si bien Karl Marx no se refirió de manera directa a la vida cotidiana, sí lo hicieron sus seguidores, como el caso de Henri Lefebvre y otros que abordamos en este apartado. Si bien no lo nombra expresamente ni lo desarrolla como concepto, es indudable que el materialismo histórico de Marx se refiere implícitamente a la vida cotidiana porque alude a la existencia material de los seres humanos en determinadas condiciones históricas, a la capacidad de los hombres para producir sus propios medios de vida y a los modos de vida que devienen de determinados modos de producción.

El siguiente texto de *La ideología alemana*, publicada entre 1845 y 1846, es claramente alusivo al respecto:

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado que cabe constatar es la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su relación con el resto de la naturaleza (...) Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres comienzan a ver la diferencia tan pronto comienzan a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo de producir los medios de vida de los hombres depende, ante todo, de la naturaleza de éstos. Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos (Marx, K. y Engels, F., 1988:11-12).

Ideas similares están expuestas en la introducción de *Una contribución a la crítica de la economía política* publicada en 1859.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

En otros párrafos de *La ideología alemana*, Marx insiste con los hechos históricos que él considera originariamente constitutivos de la vida social y por los cuales todos los hombres deben atravesar en su vida cotidiana, aunque obviamente no mencione expresamente esta última:

La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historias”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hacen falta, ante todo, comida, bebida, vivienda, ropa y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades (...) Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades (...) El tercer factor que interviene en el desarrollo histórico es que los hombres que renuevan diariamente su propia vida, comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear (Marx, K. y Engels, F., 1988:23-25).

El concepto de vida cotidiana fue desarrollado por la corriente dialéctico-revolucionaria de la tradición marxista, como lo sostiene Michel Löwy (1987). En otras corrientes, tales como el economicismo, el materialismo abstracto, el semipositivismo “científico”, el estructuralismo y el stalinismo, este concepto no constituye un objeto de estudio.

En su obra *El alma y las formas*, publicada en 1911, György Lukács critica la vida empírica o vida habitual de los hombres, definiéndola como una anarquía del claroscuro donde todo se escurre, se entremezcla, nada se realiza totalmente, sólo hay instantes, casualidad, milagro.

Esta visión negativa de Lukács sobre la vida cotidiana se corresponde con la idea que, en general, tiene la filosofía sobre ella, tal como lo manifestara anteriormente el propio filósofo marxista Henri Lefebvre, coincidiendo con Marco Estrada Saavedra. En *Historia y conciencia de clase*, publicada en 1923, Lukács sostiene -además- que la vida cotidiana reifica las relaciones sociales y por lo tanto plantea la necesidad de la ruptura dialéctica mediante la praxis revolucionaria, que es la acción emancipadora de la clase oprimida. Esta cuestión también está presente en *Introducción a la estética marxista* y *Ontología del ser social*, dos de sus últimas obras.

El pensamiento de Lukács continúa en Europa con las obras de Henri Lefebvre, Lucien Goldman, Karel Kosik y Agnes Heller. En Brasil es retomado por José Paulo



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Netto y Maria do Carmo Falcao, entre otros. Estos autores hablan de la necesidad de suspender la heterogeneidad de la vida cotidiana, mediante un proceso de objetivación que permita pasar de lo singular a lo genérico de lo humano. Para Netto, la objetivación se da por el trabajo creador, el arte y la ciencia (Netto, J. P., 1987), mientras que para Heller consiste en un proceso de homogeneización de la heterogeneidad de lo cotidiano, a través del trabajo, la moral, la religión, la política, el derecho, el Estado, la ciencia, el arte y la filosofía (Heller, A., 2002).

En el prefacio de la obra principal de Heller *Sociología de la vida cotidiana*, György Lukács sostiene que “*La sociedad sólo puede ser comprendida en su totalidad, en su dinámica evolutiva, cuando se está en condiciones de entender la vida cotidiana en su heterogeneidad universal*” (Heller, A., 2002, p. 20). En la vida cotidiana los seres humanos expresan sus particularidades y singularidades más genuinas, expresan la riqueza de la diversidad. Ningún ser humano es igual a otro y, por lo tanto, cada ser humano es un mundo para sí mismo y para los demás.

Este mundo sólo puede ser conocido en la cotidianidad, donde los seres humanos pueden ser conocidos y reconocidos como sujetos por otros. Más allá de la vida cotidiana, los mismos sujetos construyen formas que pueden objetivarse, estructuras, dispositivos o ideologías, tales como la ciencia, la filosofía, los Estados, las religiones, la política, la economía o, como los denomina Niklas Luhmann, los sistemas funcionales de la sociedad (Luhmann, N., 1997).

Ágnes Heller, pensadora húngara discípula de Lukács, sostenía en 1970 que, para reproducir la sociedad, era necesario “*que los hombres particulares se reproduzcan a sí mismos como hombres particulares*”. Fundaba esta tesis definiendo la vida cotidiana como “*el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares*”, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social. Para esta misma autora, “*en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual fuere su lugar en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana*” (Heller, A., 2002, p. 37).



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Encontramos en Heller un fuerte acento en la expresión hombres particulares. Esta expresión tiene un rico significado para la autora. Tiene que ver con la situación concreta de cada hombre y, por lo tanto, con la manera singular de ser, de estar y de apropiarse de un mundo que se le presenta como ya constituido, pero que al mismo tiempo él lo va constituyendo en condiciones históricas particulares y concretas. Al apropiarse del mundo, cada hombre lo hace de una manera diferente a cualquier otro hombre. Por eso la vida cotidiana necesariamente es diversa y heterogénea, porque tiene el toque de singularidad que le pone cada hombre.

Heller concibe la vida cotidiana como parte de la condición humana, esto es, como parte de todo aquello que los seres humanos comparten en el presente de manera ineludible, por su sola condición de seres humanos, como lo hicieron en el pasado sus antecesores y como lo harán en el futuro sus sucesores. Es una categoría límite, que marca un orden, el orden de lo humano. Todo hombre al nacer se encuentra con un mundo ya existente, que es independiente de él. Es un mundo histórico, que tiene condiciones particulares.

Se inicia así un proceso particular de apropiación cotidiana de este mundo particular, de subjetivación de reglas de lenguaje, manipulación de objetos e interacción social. Esto reproduce de manera indirecta la sociedad como conjunto, sistema o estructura objetiva, en tanto que reproduce de manera directa a los hombres particulares con su propia impronta.

De esta manera, los hombres particulares se objetivan en la vida cotidiana. Estas objetivaciones trascienden la vida cotidiana. Los hombres particulares objetivan el mundo más amplio, que Heller denomina mundo entero y que es alcanzable y apropiable mediante estos procesos de objetivación que se producen en la vida cotidiana. Por estos procesos “formamos el mundo”, según la expresión de la autora, al mismo tiempo que nos formamos a nosotros mismos. Es decir, nos objetivamos al apropiarnos de la socialidad y las estructuras del mundo, al mismo tiempo que nos estructuramos a nosotros mismos. En este sentido, para la autora, la estructura fundamental de nuestra personalidad no se desarrolla más allá de nuestra propia vida



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

cotidiana, pero incorporando también las objetivaciones más generales (Heller, A., 2002, p. 49).

Heller distingue el pequeño mundo con el cual se relaciona el hombre particular, del gran mundo que conforma la sociedad en su conjunto. Ambos mundos son históricos. Antes del capitalismo, en el plano de la vida cotidiana la categoría fundamental de mundo era la comunidad, mientras que en las sociedades capitalistas es la clase social y, al interior de ésta, el estrato social.

Como los hombres particulares sólo existen en sociedad o como seres sociales, la objetivación o apropiación de lo genérico sólo se realiza específicamente en el ámbito de este mundo particular y también la apropiación de la naturaleza. Por lo tanto, puede haber diferencias entre lo genérico social de lo cual se apropia un hombre particular y la estructura social más amplia que corresponde a una sociedad en determinado momento histórico. Esto puede originar fenómenos de alienación y fetichismo, tal como lo explica Marx en varios de sus escritos.

Heller distingue también el hombre singular, del hombre particular y del individuo. La singularidad está dada por la unicidad, por el hecho de ser único e irrepetible, mientras que la particularidad viene dada por una determinada situación o circunstancia, en tanto que la individualidad hace referencia a una unidad en relación a una generalidad o genericidad.

En palabras de la propia autora: *“El individuo es un singular que sintetiza en sí la unicidad accidental de la particularidad y la universalidad de la genericidad (...) Esto la lleva a sostener que “todo hombre particular es al mismo tiempo único y genérico-universal”* (Heller, A., 2002, p. 99).

## **5. La vida cotidiana en la teoría de Jürgen Habermas**

Habermas elabora una teoría social que concibe la vida social como procesos mediados por el lenguaje y la comunicación basados en el entendimiento humano. Éste es concebido como un concepto normativo, que permite la comunicación entre actores mediante la producción de discursos. Esta acción comunicativa se relaciona con el



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo en base a ciertas definiciones del contexto y de la situación comunicativa que los actores acuerdan en común para poder llevar a cabo el proceso comunicacional. Este proceso supone un trasfondo que los actores comparten o tienen en común: el mundo de la vida.

El mundo de la vida provee a los actores la seguridad de que se encuentran en un mundo circundante común, anterior a ellos, que les ofrece un marco de referencia intersubjetivo, constituido por un conjunto de saberes y prácticas culturales compartidas. Los procesos comunicacionales se basan tanto en el lenguaje como en las tradiciones culturales. Como sostiene Marco Estrada Saavedra, *“lenguaje y cultura crean entramados sumamente complejos que se entretajan articulando, por un lado, imágenes simbólicas del mundo, y, por el otro, contenidos de tradiciones que están dispuestos para la comunidad lingüística”* (Estrada Saavedra, M., 2000:139).

Habermas propone un concepto cotidiano de mundo de la vida. Concibe el mundo de la vida como conjugación de cultura, sociedad y personalidad. En este sentido sostiene que en el mundo de la vida no se dan sólo procesos de entendimiento derivados de la acción comunicativa, sino también procesos de solidaridad e integración y de socialización. Destaca el papel clave que juega el lenguaje en la reproducción del mundo de la vida por cuanto sirve tanto a la tradición y renovación del saber cultural, como a la integración social, la creación de solidaridad y la formación de identidades personales.

Para Habermas, cultura, sociedad y personalidad son plexos complejos interrelacionados, que se entrelazan en procesos comunicacionales y se materializan en formas simbólicas y objetos culturales, refiriéndose siempre al mundo de la vida como totalidad. De esta manera, el mundo de la vida es concebido no sólo como correlato del orden social sino como mediación entre los sujetos y la sociedad. Por un lado, es el horizonte de entendimiento en el cual se relacionan y comunican los sujetos y, por otro, es el recurso que permite la reproducción simbólica y material de la sociedad. En este marco, el lenguaje constituye el cemento que cohesionan y consolida el mundo de la vida.





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Tal como ocurre con Karl Marx y Edmund Husserl, y a pesar de que propone un concepto cotidiano de mundo de la vida, no hay en Habermas una elaboración ni desarrollo del concepto de vida cotidiana. Sin embargo, y tal como ocurre con aquellos pensadores, en su abordaje del mundo de la vida está implícita la idea de vida cotidiana. Como sostiene Marco Estrada Saavedra, “*El mundo de la vida puede ser entendido como el conjunto de estructuras que conforman el horizonte circundante de sentido último y prerreflexivo de los contextos cotidianos de interacción social*” (Estrada Saavedra, M., 2000:142).

#### **6. El mundo de la vida y la vida cotidiana en el pensamiento latinoamericano**

En *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*, Ricardo Salas Astrain publica las principales exposiciones y ponencias presentadas en el Seminario Internacional Fenomenología y Ciencias Sociales, realizado en Santiago de Chile en Abril de 2006. El tema central del evento fue el mundo de la vida y la relevancia de esta publicación radica en que permite contar con un panorama de los estudios y experiencias que existen sobre el tema en nuestros países latinoamericanos. En uno de los artículos publicados, Alcira B. Bonilla relaciona la ética y el mundo de la vida con el fenómeno de la migración y discute el tema analizando el caso de la inmigración boliviana en Argentina (Bonilla, A. B., 2007).

En otro artículo, Alejandro Moreno Olmedo comparte su experiencia de trabajo durante veinticinco años en un barrio pobre de la periferia de la ciudad de Caracas, Venezuela. El autor relata cómo la idea de mundo de la vida le ayudó a comprender las situaciones de vida y las creencias de los vecinos del barrio. Denomina implicancia al proceso de involucramiento progresivo en el mundo de vida de estos pobladores y vivimiento al método de vivenciar primero el problema para luego comprenderlo. Para comprender el mundo-de-vida particular de los vecinos utilizó la *epojé* para poner entre paréntesis su propia formación anterior. Asimismo, denomina practicación al desarrollo de prácticas variadas del proceso de intervención. Utiliza el método de construcción de historias de vida y un registro sistemático de vivimientos para conocer el *eidós*, la manera propia de existir en el mundo de cada familia (Moreno Olmedo, A., 2007).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por su parte, Adriana Arpini revisa los alcances y limitaciones del concepto de mundo de vida en relación a la historicidad del saber filosófico y la moral de la emergencia. Introduce el conflicto mediante la radicalización de la historicidad del mundo de la vida, analizando las asimetrías en las relaciones de conocimiento, control, uso y abuso. Estos conflictos también están presentes en el lenguaje y la comunicación, donde no sólo hay búsqueda de entendimiento como sostiene Habermas, sino diferencias, desacuerdos y luchas por intereses contrapuestos.

La autora analiza el concepto de cultura de la dominación acuñado por Augusto Salazar Bondy, como asimismo la reflexión crítica como tarea y el saber de vida como compromiso que este autor propone para la filosofía en el contexto latinoamericano. Además, rescata de Arturo Andrés Roig la idea de morales emergentes, basadas en la justicia desde abajo y el “*duro trabajo de la subjetividad en su lucha por una liberación respecto de una cultura opresiva*” (Roig, A., 1997:9). La tarea de la filosofía es entonces, según la autora, “*emerger por medio de acciones transformadoras de las condiciones materiales (trabajo) y simbólicas (comunicación) del mundo de la vida donde los hombres realizan su existencia*” (Arpini, A., 2007:99).

En otro artículo, Jovino Pizzi propone el desarrollo de un *Lebenswelt* latinoamericano en base a las propuestas teóricas de los pensadores brasileños Manoel Bomfim y Paulo Freire. El primero publicó *La América Latina. Males de origen* en el año 1905 y el segundo *A importancia do ato de ler* en el año 1992. Basado en Bomfim, el autor propone repensar el concepto de mundo de la vida desde América Latina, su historia y sus raíces; pensar en los diversos matices de nuestros mundos latinoamericanos, las diversas tradiciones culturales y las formaciones sociales heterogéneas; pensar en la diversidad cultural y el mestizaje.

Basado en Freire, el autor vincula la realidad con el lenguaje y propone la lectura del mundo, luego la lectura de la palabra y finalmente la lectura de la palabra-mundo como método de comprensión del mundo y decodificación del lenguaje de la dominación. El autor también rescata algunos aportes fundamentales de Darcy Ribeiro sobre el tema (Pizzi, J., 2007).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por otra parte, Iván Canales Valenzuela discute la validez de la categoría mundo de la vida, en el modo concebido por Habermas, para analizar y comprender la compleja trama intercultural y de relaciones sociales de los mundos de vida de vastos sectores populares pobres y marginados del continente americano. Toma como caso la experiencia de un barrio periférico de Caracas, Venezuela, presentada por Alejandro Moreno Olmedo y lo interpreta con los aportes teóricos de Jovino Pizzi.

En base a la tesis doctoral de Antonio González (1994), critica el dualismo sistema-mundo de vida y la teoría social habermasiana porque no es capaz de dar cuenta de los vínculos sociales multiculturales, como los que se dan en los países latinoamericanos. El autor critica también la concepción socio-evolutiva de Habermas, porque resulta incompatible con el fenómeno de la globalización y el poder mundial, y las limitaciones de la categoría mundo de la vida para analizar las luchas por el poder, los símbolos y las creencias en las sociedades latinoamericanas (Canales Valenzuela, I., 2007).

En otro artículo presentado al seminario, Jorge Baeza Correa analiza algunos aspectos metodológicos para una aproximación al mundo de la vida y las transformaciones culturales de la juventud chilena. Destaca la importancia del tiempo, el espacio y la vida cotidiana para el abordaje de esta problemática y realiza algunos aportes al respecto. Para el autor, lo cotidiano es experimentado en forma subjetiva como algo pleno de sentido y donde la contextualidad es una de sus características básicas. *“La vida cotidiana es el espacio donde se reproducen y recrean los hombres y mujeres, el lugar donde se integra lo reproductivo con lo reinterpretativo; es el “pequeño mundo” inmediato del que los hombres y mujeres se apropian para autorreproducirse como sujetos y vivir en sociedad”* (Baeza Correa, J., 2007:229).

Para Baeza Correa, la vida cotidiana como espacio social se compone de usos, expectativas, costumbres y prácticas cargadas de contenidos y sentidos que son compartidos por quienes interactúan en este espacio cotidianamente. Es un escenario de apropiación y de generación de saberes. Las ideas e historias de vida se entrecruzan y engarzan en este espacio con el contexto cultural e institucional, de tal forma que el



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

proceso de apropiación no sólo es colectivo, sino que está atravesado por la historia y la cultura.

Siguiendo a Agnes Heller, sostiene el autor que la vida cotidiana es el espacio de la experiencia vital en que se basa la constitución intersubjetiva del mundo. No comprende sólo actos, acontecimientos y sucesos, sino también el marco general de significados y visiones del mundo que guían, sintetizan y ordenan el proceso mismo de experiencia vital (Baeza Correa, J., 2007:231).

En una disertación realizada en el XIII Seminario Latinoamericano de Trabajo Social que se llevó a cabo en Quito, Ecuador, en el año 1989, José Luis Coraggio aborda el tema de la participación popular y la vida cotidiana. Sobre ésta última, plantea una visión negativa similar a la sostenida por Lukács en concordancia con la idea que, en general, tiene la filosofía sobre la vida cotidiana, tal como lo reconociera el filósofo marxista Henri Lefebvre (Morales, N., 2001).

Coraggio basa su posición en una constatación empírica muy elocuente: los sectores populares vivían por entonces, o se les permitía vivir, una vida cotidiana miserable. Sin embargo, reconoce que la vida cotidiana es la matriz vital de estos sectores populares, el punto de partida que marca los límites y posibilidades inmediatas de participación (Coraggio, J. L., 2004:43).

Sostiene Coraggio que la vida cotidiana es el reino de la institucionalidad, formada por las costumbres, los signos, el lenguaje, los modos de actuar y pensar y hasta de sentir, que se imponen a los sectores populares como instituciones, como marcos naturales de la vida, y ellos los viven como algo natural porque existían antes que ellos nacieran y porque están ahí independientemente de su voluntad.

Con este pensamiento, el autor coloca a los sectores populares en una situación de absoluta pasividad y victimización, que los reduce a simples objetos manipulables y no tiene en cuenta su condición de hombres particulares, como sostiene Ágnes Heller, con las características que describe esta autora (Heller, A., 2002).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Para Coraggio, en esta vida cotidiana predomina el poseer, porque hay una desesperada lucha por la sobrevivencia. La búsqueda de la seguridad material, económica y física es el motor fundamental. Rige en ella el principio de la acción directa: percibir y reaccionar, percibir y actuar. En su vida cotidiana el hombre desarrolla una escasa reflexión y domina de manera pragmática el esquema que propone Joao Bosco Pinto de problema-solución inmediata (Bosco Pinto, J., 1986).

En esta vida cotidiana no hay naturalmente comunidad, no hay trascendencia a las necesidades inmediatas, hay una parcialización del hombre, *“está internalizado como moral el sentido común legitimador de este sistema capitalista dependiente (...) el carácter automático de la vida cotidiana la hace repetitiva (...) fácilmente penetrable por el automatismo del mercado”* (Coraggio, J. L., 2004:44).

Por otra parte, el mundo de la vida y la vida cotidiana de los pueblos latinoamericanos y caribeños también han sido objetos de reflexión y descripción por parte de Rodolfo Kusch, filósofo y ensayista argentino nacido en 1922 y fallecido en 1979 a los 57 años de edad.

Su interés por el lenguaje, las costumbres, las creencias, las formas de pensamiento y los modos de vida de los hombres de barrio, campesinos, indígenas y mestizos, lo llevaron a publicar varios libros que describen los procesos de colonización y dominación cultural, el desprecio y la negación de lo popular y lo nativo, los rasgos culturales del hombre americano, las características del pensamiento indígena y popular americano y la interpretación de la historia desde la América profunda. Sus obras fueron recopiladas y publicadas en Rosario, Argentina, como Obras Completas en cuatro tomos.

En *La seducción de la barbarie* (Kusch, R., 2007, t. I, p. 1-131), publicado en 1953, Kusch reflexiona sobre la dialéctica del continente mestizo. Concibe el paisaje y la tierra como componentes del hombre americano y habla de dos momentos del drama mestizo. Describe la traición a la historia, la historia traicionada, que liberó la barbarie colonizadora y construyó la ficción que ocultó la dominación y la supresión de lo nativo y originario.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

En *Indios, porteños y dioses* (ibíd., p. 132-320), publicado en 1966, relata sus viajes al altiplano argentino y boliviano, sus investigaciones sobre los quichua y aimará, las costumbres populares y el contraste en relación a la vida en Buenos Aires. Esta temática continúa en *De la mala vida porteña* (ibíd., p. 321-464), donde describe lugares y hechos históricos que permiten comprender la forma de ser de los pobladores de esta ciudad.

En *Charlas para vivir en América* (ibíd., p. 465-609), relata anécdotas vividas en distintos países latinoamericanos, que dan cuenta de las costumbres, creencias y prácticas de los nativos.

En *América profunda* (Kusch, R., 2009, t. II, p. 1-254), publicado en 1962, Kusch describe la cosmovisión y las prácticas de los quichua y aimará y los procesos de dominación y exterminio llevados a cabo contra estos pueblos originarios por los colonizadores españoles.

En *El pensamiento indígena y popular en América* (ibíd., p. 255-546) y *La negación del pensamiento popular* (ibíd., p. 567-698), publicados en 1970 y 1975, respectivamente, el autor describe, analiza y fundamenta el conocimiento indígena y popular americano, sus categorías y prácticas más relevantes, sus lógicas y verdades, como asimismo los fundamentos en que se basa la negación de este conocimiento indígena y popular.

En *Geocultura del hombre americano* (Kusch, R., 2011, t. III, p. 5-239) y *Esbozo de una antropología americana* (ibíd., p. 241-434), publicados en 1975 y 1978, respectivamente, Kusch desarrolla una teoría antropológica del hombre americano y de la cultura americana.

Analiza los miedos y complejos de inferioridad y la riqueza de la cultura americana, sus diferencias con la europea, los fundamentos de la cultura popular, las características del pensamiento americano y del pensamiento popular, los fundamentos históricos y materiales de la cultura americana, el concepto y la fenomenología de lo humano en el continente americano y la filosofía del estar-siendo.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

### **7. Diferencias y relaciones entre el mundo de la vida y la vida cotidiana**

A pesar de estar muy vinculados entre sí, el mundo de la vida y la vida cotidiana son dos conceptos diferentes y, por lo tanto, no equivalentes ni intercambiables. En el pensamiento de Husserl, su creador, el mundo de la vida es una categoría ontológica que constituye el último fundamento de todo conocimiento humano. Es el basamento de toda la realidad y de todo lo que podemos conocer de ella. Es una realidad pre-dada con la cual nos encontramos cuando nacemos y que existe independientemente de nosotros. Existe antes que nosotros y seguirá existiendo después de nosotros. Toda lo que somos y podemos llegar a ser se asienta en esta realidad como su último fundamento.

En el pensamiento de Schütz, el mundo de la vida es la realidad con la cual nos encontramos en actitud natural. En este caso, no es una categoría ontológica, sino fenomenológica. Es el mundo que está ahí, frente a nosotros, envolviéndonos, como constructo histórico y cultural. Es el *dasein* de Heidegger que es común para todos nosotros los contemporáneos, como lo fue para nuestros antecesores y lo será para nuestros sucesores. Es el mundo de los-que-vivimos en él como semejantes y podemos percibirlo como real y evidente para nosotros. Es el mundo de los significados que compartimos en común y que acumulamos como acervo cultural y esquemas interpretativos en común.

En el pensamiento de Habermas, el mundo de la vida es el trasfondo aproblemático conformado por el acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente, donde vivimos la experiencia del mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, y que sirve de contexto situacional para la acción comunicativa que tiene por objeto el entendimiento humano.

Los componentes estructurales del mundo de la vida son la cultura, la sociedad y la personalidad. La cultura es el acervo de saber que permite la interpretación del mundo, la sociedad son los ordenamientos que regulan la pertenencia a grupos sociales y la personalidad son las competencias para el lenguaje y la acción.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

De lo expuesto en este capítulo y en los capítulos anteriores, podemos colegir que el mundo de la vida es una categoría filosófica y científica cuyo significado es más amplio y abarcativo que la categoría vida cotidiana. El mundo de la vida es, claramente, el fundamento de la vida cotidiana. Todo lo que ocurre en ésta no tiene un sentido en sí mismo sino en el mundo de la vida. Para entender lo que pasa en la vida cotidiana, hay que mirar el mundo de la vida, porque éste es el gran continente de la vida cotidiana, el que tiene los marcos de significados más amplios, el que marca los grandes límites o fronteras de la vida de un sujeto. Estos límites o fronteras marcan el horizonte de vida de un sujeto y también el horizonte de sentido a mediano y largo plazo.

El proyecto de vida de un sujeto no debe buscarse en su vida cotidiana, sino en su mundo de vida, pero éste transcurre y se actualiza a través de la vida cotidiana. La vida de un sujeto fluye a través de la vida cotidiana, se manifiesta y se materializa en ella, se hace realidad palpable y percible en la vida cotidiana. Nada es más real que la vida cotidiana de un sujeto. Aquí es donde encontramos la condensación y la síntesis de su mundo de la vida. Es la concreción de la existencia, del ser y estar en el mundo de un sujeto.

Sin embargo, para entender el sentido de esta existencia, de este ser y estar en el mundo, tenemos que recurrir al mundo de la vida, porque aquí encontramos toda la trayectoria de vida de un sujeto; toda su historia personal, familiar y social; toda la experiencia acumulada; toda la memoria; todas las claves para conocer, comprender e interpretar su modo de ser y de estar en el mundo.

En conclusión, el mundo de la vida y la vida cotidiana son dos categorías y conceptos absolutamente complementarios y necesarios mutuamente. Ninguno de los dos puede prescindir del otro, porque queda trunco y limitado. La complementariedad enriquece enormemente a los dos y su potencialidad aumenta considerablemente. En los próximos capítulos se verá muy claramente esta complementariedad en el campo del trabajo social.





## Capítulo 5

### EL MUNDO DE LA VIDA EN TRABAJO SOCIAL

#### 1. El trabajo social como campo transdisciplinar de prácticas indisciplinadas

Entendemos el trabajo social como un campo transdisciplinar de prácticas indisciplinadas de ciencias sociales y humanas, que tienen por objeto la construcción del orden social, la producción de conocimientos e información y la intervención social en la realidad cotidiana y el mundo de la vida de los sujetos sociales, con el fin de crear las condiciones de posibilidad y promover procesos de emancipación social basados en la libertad, la autonomía y el desarrollo de las potencialidades humanas como sujetos sociales, el reconocimiento social, la construcción de intersubjetividad y lazos sociales, el acceso a los derechos y el ejercicio efectivo de la ciudadanía en el marco de un orden social justo, inclusivo e igualitario.

Para Edgar Morin (2006), coincidiendo con el físico rumano Barasab Nicolescu (2006), la transdisciplinariedad es una manera de organizar el conocimiento que trasciende las disciplinas particulares. Es un conocimiento que aspira a ser más completo y capaz de expresar la diversidad de los saberes humanos. Es una mirada del mundo más como pregunta que como respuesta.

Es un conocimiento relacional, complejo y en permanente construcción, donde no hay un único punto de vista dado por una disciplina, sino múltiples visiones de un mismo objeto. Es una mirada prismática del mundo, donde la realidad puede ser vista como un prisma de múltiples caras o niveles de realidad. Esta forma de conocimiento no elimina las disciplinas, sino sólo su pretensión de verdad como conocimiento disciplinario totalizador; reemplaza el enfoque disciplinar por uno que lo atraviesa: la transdisciplinariedad.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

En el caso del trabajo social, la transdisciplinariedad es constitutiva del campo y esto no podría ser de otra manera porque justamente utiliza saberes provenientes de disciplinas sociales y humanas muy diversas como la filosofía, la sociología, la economía, el derecho, la antropología, la historia, la ciencia política, la psicología y la administración, entre otras, para llevar a cabo tres tareas principales que constituyen el objeto del trabajo social como campo científico-tecnológico y profesional: a) la construcción del orden social, b) la producción de conocimientos e información y c) la intervención social.

El objeto del trabajo social es transdisciplinar por definición, no sólo porque atraviesa diversas disciplinas, sino porque necesita de éstas para cumplir las tareas que constituyen su objeto, pero a su vez estas tareas exceden, desbordan y están más allá de los límites de dichas disciplinas y, por lo tanto, este hecho las convierte en tareas de naturaleza transdisciplinar.

El trabajo social tiene, en consecuencia, una mirada prismática del mundo, como la denominan Morin y Nicolescu, porque ve la realidad social como un prisma de múltiples caras, niveles y dimensiones que, a su vez, están atravesadas por diversos contextos y diferencias de género, etnia, estrato social y clase social, entre otras. Como lo señala Saül Karsz, el trabajo social es resistente y refractario a las disciplinas, aun para aquellas cuyo objeto declarado es lo social. *“Las prácticas del trabajo social articulan incansablemente lo que las ciencias sociales y humanas se empeñan en aislar o al menos en impermeabilizar. Prácticas eminentemente mestizas, que corresponden a una problemática sui generis que llamamos transdisciplinaria”* (Karsz, S., 2007:15).

Estas prácticas que señala Karsz, además de transdisciplinarias son indisciplinadas, no sólo por el hecho de ser resistentes y refractarias a las disciplinas, como sostiene este autor, sino fundamentalmente porque son prácticas que no se encuadran en mandatos disciplinares y tienen rasgos de rebeldía, desorden, insumisión e irreverencia (Najmanovich, D., 2005).

Además, no tienen la pretensión de constituirse en poder disciplinador de la sociedad ni de ocupar el lugar en que la Modernidad colocó a la ciencia como supuesto arquetipo



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

de racionalidad humana, con la “*sagrada misión de dominar a la naturaleza y explicar, predecir y ordenar el mundo*” (Martínez, S. y Agüero, J., 2014:125). Podríamos ubicar al trabajo social en un amplio y rico espacio que se extiende más allá de las fronteras de “*la ciencia poseedora de un objeto y un método*” y que está constituido por “*campos conceptuales que se articulan en prácticas sociales alrededor de situaciones problemáticas*” (Najmanovich, D., 2008:94).

Entendemos también el indisciplinamiento como una condición *sine qua non* para producir conocimientos transdisciplinarios, ya que no se trata de superponer, amontonar, pegar o anexar saberes de distintas disciplinas, de cualquier manera o en forma ecléctica, sino de construir un saber multifacético y multidimensional sobre un objeto o problema, que amplíe y enriquezca la mirada y la comprensión del mismo.

Esta cuestión no es menor en trabajo social, ya que del grado de conocimiento y comprensión de un problema depende en gran medida la calidad y la eficacia de la intervención social. No se puede intervenir con calidad y eficacia en un problema si primero no se conoce y comprende el mismo en toda su complejidad. De aquí la importancia de la realidad cotidiana y el mundo de la vida de los sujetos sociales para el trabajo social.

La concepción del trabajo social como indisciplina fortalece aún más las claras ventajas que tiene como campo transdisciplinar, porque lo libera de la autoridad de algún padre fundador y de las ideas fundantes que pudieran condicionar el desarrollo de sus propias ideas o teorías. Cuando decimos padre fundador, nos estamos refiriendo a casos como Adam Smith para la economía, Augusto Comte para la sociología o Sigmund Freud para la psicología, entre otros. En el caso del trabajo social, no hay una figura de estas características, aunque sí existen muchos antecedentes históricos de figuras que han contribuido a su configuración como campo transdisciplinar.

A su vez, el indisciplinamiento del trabajo social tiene relación con el debate en torno a la cuestión de la producción y acreditación de conocimientos en las ciencias sociales. El nudo de esta cuestión es el status científico que se ha atribuido históricamente a las disciplinas que utilizan el método hipotético-deductivo para la producción de



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

conocimientos y la matemática para la formulación de sus teorías y modelos, y que adquieren de esta manera un carácter formal, abstracto y universal.

Esto transforma al conocimiento científico en un conjunto de leyes que pretenden explicar y predecir la realidad, con criterios de verdad, objetividad y validez, y que excluyen toda posibilidad de subjetividad, valoración y contextualización histórica. Para que cualquier conocimiento sea considerado científico, obviamente tiene que reunir todos estos requisitos (Klimovsky, G., 1994).

Las ciencias sociales, particularmente la economía con Adam Smith, David Ricardo y otros, y la sociología con Augusto Comte y Émile Durkheim, se desarrollan en el siglo XIX con la pretensión de explicar y predecir el comportamiento de los fenómenos económicos y de la sociedad, respectivamente. Lo hacen con la misma intención de la física, la química o la biología, en relación a los fenómenos físicos, químicos o biológicos, respectivamente.

El positivismo se consolida de esta manera como sistema hegemónico de producción y legitimación del conocimiento científico, tanto de los fenómenos naturales como sociales, equiparándolos entre sí. Como lo sostenía Durkheim, los hechos sociales deben ser estudiados como cosas (Giddens, A.; Turner, J. y otros, 1995). La ciencia se constituye así en parámetro de la verdad y de la objetividad, con una pretensión de validez y de regulación social similar a la escolástica del Medioevo. Su finalidad no es sólo explicar y predecir, sino fundamentalmente dominar a la naturaleza y controlar el funcionamiento de la sociedad. Éste es también el significado más originario de la palabra disciplina.

El indisciplinamiento del trabajo social no implica falta de rigurosidad científica o metodológica, ni falta de rigurosidad en la formación y la práctica profesional. Por el contrario, tanto la transdisciplinariedad como el indisciplinamiento del trabajo social requieren una amplia y rigurosa formación teórica, epistemológica y metodológica, como asimismo el desarrollo de capacidades y habilidades para construir su propio conocimiento y objeto de intervención con el aporte de una multiplicidad de campos disciplinares.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

El indisciplinamiento se refiere tanto a la producción de conocimientos como a las prácticas profesionales. Desde el punto de vista de la producción de conocimientos, implica el rechazo del positivismo y de la ciencia como certeza, objetividad, predicción, neutralidad valorativa, ahistoricidad y formulación de leyes universales y abstractas, mientras que desde el punto de vista de las prácticas profesionales, implica pensar en la transformación del orden social y no sólo en la comprensión del mismo.

El indisciplinamiento del trabajo social se inscribe en la famosa tesis once de Marx sobre Feuerbach, donde afirma categóricamente que *“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo”*. De esto se trata justamente el trabajo social: de prácticas indisciplinadas que no buscan contemplar teóricamente o especulativamente la realidad social, sino llevar a cabo una acción transformadora, partiendo del análisis de las condiciones históricas concretas que condicionan esta realidad y el mundo de la vida de los sujetos sociales y desarrollando procesos dialécticos de acción y reflexión, comprensión y acción, construcción de conocimiento y transformación de la realidad.

## **2. El mundo de la vida como realidad concreta en trabajo social**

Como señalamos anteriormente, una de las tres tareas principales que constituyen el objeto del trabajo social es la intervención social en la realidad cotidiana y el mundo de la vida de los sujetos sociales. La potencialidad del concepto mundo de la vida en trabajo social es enorme y, sin embargo, se encuentra totalmente inexplorado y virgen.

El concepto de mundo de la vida rechaza absolutamente la idea de externalidad del contexto y permite construir una mirada holística y dialéctica de la realidad social, donde los contextos atraviesan y configuran no sólo la vida de los sujetos sociales sino también las prácticas de trabajo social. Además, es un concepto útil para interpelar, desnaturalizar y reflexionar críticamente sobre estas prácticas, con el fin de elucidar su sentido y fundamentos.

El trabajo social se ocupa de la realidad concreta de los/as sujetos sociales y esta realidad concreta no es otra que la vida cotidiana de los/as sujetos sociales. Éste es el



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

espacio social privilegiado de actuación que tiene el trabajo social. Es el espacio de los/as sujetos sociales particulares, singulares, que viven en situaciones históricas concretas. Es el lugar de la existencia misma de los/as sujetos sociales, el *da-sein* de Martin Heidegger (2009), el *estar ahí*, el *ser ahí*, el lugar donde el mundo tiene sentido para ellos/as y donde es posible construir proyectos de vida y de sociabilidad.

Esto nos lleva a afirmar que el trabajo social no se ocupa del estudio de la sociedad, como lo hacen otras disciplinas de las ciencias sociales, sino de la sociabilidad, es decir, de los procesos de constitución y transformación de la vida social y lo hace desde un lugar muy particular: *Desde y en el mundo de la vida de los/as sujetos sociales*.

Este mundo de la vida es, para Husserl (2008), una realidad concreta. Sostiene este filósofo que intuimos cuerpos sensibles que son cambiantes, se relacionan entre sí, transcurren y fluyen, como lo pensaba Heráclito, pero no de cualquier manera ni arbitrariamente, sino como un conjunto, una totalidad con unidad de sentido en el marco de un mundo intuitivo *a priori*, constituido por una infinitud de causalidades.

El mundo del cual se ocupa el trabajo social es un mundo corporal, concreto, intuitivo por la experiencia, absolutamente real, efectivo, dado, experimentado y experimentable en la vida cotidiana. Vivimos en este mundo cotidiano como realidad corporal-vivida, como realidad dada inmediatamente, y aquí se juega toda nuestra vida. El mundo de la vida es, pues, lo que intuimos y experimentamos efectivamente. En la vida de los sujetos sociales esta experiencia es fundamental, no sólo para ubicarlos en el mundo que comparten con otros, sino también para comprender su propia existencia y encontrar sentido a su vida.

En el trabajo social la inducción juega un papel fundamental, no sólo como método, sino también como mirada del mundo. Permite pensar en las historias de vida que están detrás de los sujetos sociales y, además, intuir cosas que están más allá de lo que se ve o se conoce. Para Husserl, en el mundo real y concreto los seres humanos se hacen preguntas sobre lo desconocido, abierto o infinito. Él lo llama *inducción cotidiana* (Husserl, E., 2008:92).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Es un camino que va de lo más próximo a lo más lejano, de lo más o menos conocido a lo desconocido. Está presente en todas las realidades, conocidas y desconocidas. Es más, la vida se basa en ella y, en su modo más primitivo, ella misma induce la certeza del ser a partir de la simple experiencia. Por la inducción, las cosas que vemos son siempre más de lo que nosotros efectivamente vemos de ellas, por eso el mundo de la vida se presenta ante nosotros como una infinitud abierta de experiencias posibles.

El mundo de la vida es lo realmente existente en nuestras vidas como sujetos sociales. Sólo en él los sujetos sociales tenemos experiencia consciente de nuestra propia existencia, es decir, nos damos cuenta que somos parte de los objetos del mundo, pero también que somos sujetos de todo lo que experimentamos. Además, somos los únicos para los cuales el mundo tiene sentido y validez. Toda cosa concreta del mundo de la vida tiene corporeidad. Nosotros percibimos esta corporeidad en aspectos visuales, táctiles, acústicos o similares, pero también forma parte de esta corporeidad nuestros propios cuerpos vividos, con nuestros órganos de percepción y nuestra capacidad de movimiento y acción. Esta experiencia corporal es consciente; por lo tanto, nuestro cuerpo vivido está permanentemente y de un modo único en nuestro campo de percepción. Percibimos nuestros *yo* de manera inmediata, sin mediación y en un sentido totalmente único.

Husserl distingue la noción de *cuerpo* de la noción de *cuerpo vivido*. Sostiene el filósofo que lo único que nosotros podemos percibir efectivamente de los demás son sus cuerpos como tales, pero nunca como cuerpos vividos; en cambio, con relación a nosotros mismos, siempre percibimos nuestros cuerpos como cuerpos vividos. Ésta es la única forma como nosotros nos percibimos, como cuerpos vividos que estamos junto a todos los objetos que existen para nosotros en nuestro mundo de la vida. Esto es muy importante para el trabajo social porque nos muestra cómo la experiencia de vida, de nuestras propias vidas, sólo la podemos percibir en nuestros cuerpos vividos, sin posibilidad de que los demás lo hagan por nosotros ni nosotros por los demás, cualquiera sea la intensidad y familiaridad de las relaciones que construyamos con los demás.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por otra parte, los sujetos sociales tienen certeza y conciencia de su mundo de la vida y lo experimentan como un universo del cual forman parte como seres que viven unos-con-otros. Lo perciben como una realidad viviente, un mundo pre-dado, al que pertenecen unos-con-otros, que existe y lo dan por supuesto y tiene validez y sentido para ellos. Como lo sostiene Husserl, *“Es un mundo pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. Vivir consciente es estar despierto respecto del mundo, ser “consciente” del mundo permanentemente y actualmente, y de sí mismo como viviente en el mundo, vivenciar efectivamente la certeza de ser del mundo, ejecutarla efectivamente”* (Husserl, E., 2008:184).

De esta manera, para los sujetos sociales y también para el trabajo social, el mundo de la vida es una realidad que está presente de manera inseparable en toda experiencia de vida. Todo lo que nos pasa como sujetos sociales, nos pasa en nuestro mundo de la vida, del cual no nos podemos separar porque es constitutivo de nuestra subjetividad y es el universo de nuestras vidas como sujetos sociales.

Al centrar la atención e intervenir en el mundo de la vida de los sujetos sociales, el trabajo social incursiona en un universo que es intuitivo de manera directa por los sujetos sociales y que es familiar y conocido por ellos. Esto le permite al trabajo social abordar lo desconocido o lo nuevo con los sujetos sociales utilizando la *inducción*, ya que éstos la aplican comúnmente en sus vidas cotidianas para resolver problemas prácticos.

Husserl se refiere a dos *modos de conciencia* y realiza otra diferenciación muy importante para el trabajo social al distinguir la noción de conciencia del mundo y de conciencia de la cosa u objeto (Husserl, E., 2008:184). Son dos modos de conciencia que forman una unidad inseparable, ya que se tiene conciencia de los cosas u objetos porque forman parte del mundo y, a su vez, se tiene conciencia del mundo porque está formado por cosas u objetos singulares. Es decir, no existe algo llamado mundo como un ente sino que es una singularidad. Por lo tanto, tener conciencia de un objeto en el





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

mundo y tener conciencia del mundo mismo implica dos modos correlativos de conciencia.

¿Qué implican estos dos modos de conciencia para el trabajo social? En primer lugar, que el mundo de la vida de los sujetos sociales no es una noción abstracta sino una realidad concreta. En segundo lugar, el conocimiento y análisis de esta realidad concreta es un requisito previo *sine qua non* para comprender el mundo de la vida de los sujetos. En tercer lugar, que se construye conciencia del mundo de la vida construyendo conciencia de las cosas u objetos que conforman el mismo.

En cuarto lugar, que el mundo de la vida se expresa en las cosas u objetos que la conforman y que las cosas u objetos constituyen el mundo de la vida de los sujetos sociales. En quinto lugar, para el trabajo social son importantes todas las cosas u objetos que conforman el mundo de la vida de los sujetos sociales, independientemente de su forma, tamaño, valor o materialidad. No hay cosas grandes o pequeñas, materiales o simbólicas, sino que todas son valiosas y significativas para comprender el mundo de la vida de los sujetos sociales.

De estos dos modos de conciencia, se derivan dos *modos de vida consciente* que Husserl denomina vida natural y vida trascendental (Husserl, E., 2008:185). Son dos modos de estar en el mundo y de relacionarse con las cosas u objetos del mundo. En modo de vida natural el interés se orienta directamente a las cosas u objetos del mundo de la vida. Éste se constituye así en el horizonte que abarca todos nuestros fines, metas e intereses. Es permanentemente nuestra realidad efectiva y todo ocurre dentro de su horizonte. En cambio, en el modo de vida trascendental el interés se orienta hacia temáticas desconocidas o hacia el universo de lo subjetivo, desde donde se percibe el mundo como tal. Hay un giro total del interés, de las cosas u objetos hacia el ser del mundo. Es una percepción subjetiva del mundo que también está presente en el modo de vida natural, pero que aquí permanece oculto necesariamente.

¿Qué importancia tienen estos dos modos de vida consciente para el trabajo social? En el modo de vida que Husserl llama natural o también ingenuo-natural, hay un mayor involucramiento de los sujetos sociales con las cosas u objetos de la vida cotidiana. En



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

cierta medida, los sujetos transcurren su vida como si fueran un objeto más del mundo de la vida. A pesar de ser un modo de vida consciente, la vida transcurre en la vorágine de la cotidianidad, es decir, de las cosas de todos los días. Esto no ocurre en el modo de vida que el filósofo llama trascendente, donde los sujetos transcurren su vida interesados en el sentido de las cosas y del mundo, posicionados más bien como sujetos y no como si fueran un objeto más del mundo de la vida. Esto les permite interesarse por otros temas y centrar su mirada en los procesos subjetivos, en la reflexión sobre el sentido del mundo.

Lógicamente, estos dos modos de vida no son absolutos ni puros sino relativos y se van combinando de múltiples maneras en la vida cotidiana. Son más bien dos miradas de la realidad, dos formas de posicionarse ante la realidad, según donde se coloque el objeto de la conciencia. Siempre somos conscientes de algo y este algo pueden ser las cosas u objetos de la vida cotidiana o puede ser el mundo de la vida en sí mismo como totalidad.

Aquí resulta conveniente recuperar el concepto de *horizonte de mundo* (Husserl, E., 2008:184). Este horizonte es espacio-temporal y abarca la totalidad de nuestras vidas como sujetos sociales, la existencia misma, el campo de la conciencia, los contenidos de la memoria, la experiencia acumulada, el bagaje de nuestros conocimientos e intereses, el fluir de nuestro vivir cotidianamente unos-con-otros en forma ininterrumpida a lo largo de toda nuestra vida.

En el modo de vida natural no es que no se tiene en cuenta el horizonte del mundo de la vida, sino que el objeto de la conciencia son las cosas u objetos singulares de la vida cotidiana, mientras que en el modo de vida trascendente el objeto de la conciencia es el horizonte del mundo de la vida, que trasciende lógicamente las cosas u objetos singulares de la vida cotidiana.

Una mirada es sobre una totalidad y la otra sobre una singularidad, pero esto no quiere decir que en la singularidad no esté presente la totalidad como contexto ni que en la totalidad no esté presente la singularidad. Son perspectivas que se constituyen mutuamente y se van combinando de múltiples maneras en la vida cotidiana. El enfoque



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

del trabajo social en estos dos modos de vida y en sus múltiples combinaciones posibles en la vida cotidiana permite tener una mayor y mejor comprensión del mundo de la vida de los sujetos sociales.

### **3. Los significados y significaciones en trabajo social**

El problema del significado y de las significaciones sociales es fundamental en trabajo social y por supuesto también el problema de cómo se construyen o constituyen estos significados en el mundo de la vida. Este tema es central para la sociología comprensiva (Weber, M., 1964) y también para la antropología no estructuralista que define la cultura como una trama de significaciones socialmente establecidas (Geertz, C., 1987) o como la disputa de ciertos actores sociales por los símbolos y significados constitutivos de la vida social de un grupo humano en un momento histórico específicamente situado (Hall, S., 1993). Este tema también es central en Alfred Schütz, quien lo aborda en su obra principal *La construcción significativa del mundo social* publicada en 1932, que hemos analizado en el capítulo 2 en base a una versión más reciente (Schütz, A., 1993).

Es importante diferenciar un signo o símbolo de un indicador o síntoma. Un signo o símbolo es un objeto que no es visto como objeto sino como representación de algo, de un significado. Es un objeto al que se atribuye un significado o representación. El signo o símbolo es siempre significante de algo asignado socialmente, que se interpreta en un sistema de signos como significado o función del signo. En cambio un indicador o síntoma es un objeto o estado de cosas cuya existencia o presencia indica la existencia o presencia de otro objeto o estado de cosas.

Entre el objeto que sirve de indicador y el objeto indicado no hay una relación causal o lógica, sino una relación puramente formal. Sólo en el mundo de los seres humanos hay signos o símbolos, mientras que en el mundo de la naturaleza sólo hay indicadores o síntomas. Sólo el mundo de los humanos es simbólico o significativo, porque está plagado de significados y significaciones.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Un signo o símbolo tiene siempre una doble función expresiva e interpretativa. Como función expresiva, siempre designa algo, muestra algo, tiene un significado, mientras que como función interpretativa, siempre representa algo, es significante de algo. Estas funciones se establecen dentro de un sistema de signos, que constituye su contexto de significado.

Un signo o símbolo tiene al menos tres significados dentro de un sistema de signos: objetivo, subjetivo y ocasional. El significado objetivo es independiente de quien utilice el signo o símbolo. Es el caso del significado de una palabra dentro de un idioma determinado. El significado subjetivo es siempre expresión de una vivencia, intencionalidad o experiencia de quien utiliza el signo o símbolo. El significado ocasional está dado por el contexto en el cual se utiliza el signo o símbolo.

En trabajo social es importante tener en cuenta los niveles de significados que menciona Schütz para el mundo social y que dan cuenta de la trama de significaciones sociales de la que habla Geertz (1987). El primer nivel está dado por los significados de la acción individual que lleva a cabo un sujeto social. Este primer nivel señalado por Schütz tiene que ver con la concepción epistemológica y metodológica individual que adopta ese autor, siguiendo el individualismo metodológico de Weber (1964).

En trabajo social esta perspectiva es muy difícil de sostener en la actualidad, si bien en los comienzos de la conformación histórica del campo hubo una aplicación del método de caso individual (Vélez Restrepo, O. L., 2003:65) que actualmente se considera totalmente superado y sólo constituye un antecedente histórico.

El segundo nivel corresponde a los significados de lo que Schütz, siguiendo a Weber, denomina acción social y que se diferencia de la acción individual en que presupone la existencia de otros sujetos, aunque esto de por sí -aclara Schütz- no es acción social, porque una acción puede implicar mero contacto con otros sujetos. Para que sea acción social, el que actúa tiene que ser consciente del significado de la conducta del otro e interpretarlo. Esto es lo que ocurre precisamente en el mundo de la vida cotidiana de los sujetos sociales, donde las relaciones sociales que se establecen son siempre significativas porque se encuadran en un repertorio de significados que es común y



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

conocido por los sujetos sociales, de manera que siempre las acciones de éstos son sociales.

El tercer nivel de significados que señala Schütz se da cuando concentramos nuestra atención en el significado de la conducta del otro sin conocerlo. Esto no se da obviamente en el mundo de la vida de los sujetos sociales, donde una de sus características principales es que todos comparten un mundo conocido en común. Esta familiaridad de relaciones sociales no se da por ejemplo en las grandes ciudades, donde las relaciones son más bien funcionales y los significados de la conducta de los sujetos dependen de la función que cumplen o el trabajo que realizan. En ese caso, lo que aparece en primer plano es la tarea o función, mientras que el sujeto que la realiza queda en el anonimato. Es más, lo que tiene valor socialmente es la tarea o función que realizan los sujetos sociales y no éstos en sí mismos.

El cuarto nivel de significados que señala Schütz es de quien orienta la acción social en base a la comprensión que tiene de la conducta del otro y la interpretación que realiza de ésta. Este es el tipo de relación que comúnmente mantenemos con otros sujetos sociales. Nos guiamos por lo que creemos que hacen los demás y por lo que nos parece que significan estas acciones o conductas.

Aquí se advierte claramente la importancia que tiene el mundo de la vida para poder comprender a los sujetos sociales y las relaciones sociales que éstos establecen entre sí. Solamente en el mundo de la vida estas conductas o relaciones tienen un significado que podemos conocer, porque es un mundo que compartimos con otros en común. Fuera del mundo de la vida, la interpretación y comprensión que podemos tener de la conducta y acciones de los sujetos sociales son muy limitadas y sólo podemos hacer conjeturas o suposiciones sobre su significado.

El quinto nivel de significados para Schütz es el que corresponde a la tarea interpretativa y los significados que construye la ciencia social. Aquí podemos ver claramente las limitaciones que tiene cualquier ciencia en el estudio de la vida social. Por eso Husserl sostiene muy contundentemente que el fundamento de todo saber



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

científico y filosófico es el mundo de la vida y dedica páginas y páginas de su obra para argumentar esta tesis (Husserl, E., 2008).

Cualquier intervención social que realice el trabajo social, cualquier informe, diagnóstico o proyecto social, para tener una adecuada fundamentación social, requiere el conocimiento previo del mundo de la vida de los sujetos sociales, con el fin de interpretar cabalmente el entramado de significaciones que son constitutivas de la vida social.

Podemos conocer algunos significados del mundo exterior a través de ciertas objetivaciones que Husserl denomina indicaciones, más conocidas como indicadores, y que este filósofo define como cualquier objeto o situación cuya existencia indica, señala o refiere la existencia de otros objetos o situaciones. Esto obviamente es limitado para el caso de los sujetos sociales, ya que los cuerpos de éstos expresan vivencias, sentimientos, emociones, creencias y no son meros objetos físicos o cosas.

Aunque sepamos interpretar adecuadamente algunas indicaciones o indicadores de los sujetos sociales, esto no implica que nuestra interpretación sea la correcta en determinada situación, ya que las indicaciones o indicadores no necesariamente expresan la vivencia que suponemos, sino que pueden expresar otra cosa muy diferente o bien no expresar algo que el sujeto desea mantenerlo en secreto.

Esto se vuelve más problemático aun cuando queremos conocer los motivos o significados subjetivos de una acción o conducta. En este caso sólo podemos conocer lo que sea revelado por el propio sujeto social. De aquí la importancia de la entrevista en trabajo social, especialmente la entrevista en profundidad como instrumento de investigación.

Aunque como observadores intentemos interpretar los significados de una acción o conducta, apelando a un contexto de significados, el significado es siempre subjetivo, porque aun en el caso de ser atribuido por un observador de la conducta o acción de un actor, en este caso también el significado proviene de una asignación subjetiva que realiza el observador.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Sin embargo, como sostiene Schütz (1993), los fenómenos del mundo externo tienen significados para cualquiera que viva en él, ya que la construcción de significados es también un fenómeno intersubjetivo. Por lo tanto, hay significados que son objetivos considerando este contexto más amplio de significados y considerando también que los signos y símbolos tienen significados atribuidos por un colectivo social. Como sostiene Cornelius Castoriadis: *“Todo lo que se presenta a nosotros en el mundo social-histórico está indisolublemente tejido a lo simbólico”* (Castoriadis, C., 1993, vol.1, p.201).

Estos significados objetivos son importantes para el trabajo social y la intervención social porque proveen un marco o esquema interpretativo para interpretar las conductas y acciones de los sujetos sociales en una época y lugar determinados. Son significaciones sociales creadas por el imaginario colectivo, simbólicas, significantes, creadoras de orden y portadoras de sentido más allá de los significados subjetivos que los sujetos sociales otorguen a sus actos y acciones intencionales.

Como señala Castoriadis: *“cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto signifiante en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta colectividad, y finalmente cierto orden del mundo”* (Castoriadis, C., 1993, vol.1, p.258).

En el mundo de la vida, los sujetos sociales viven sus vidas en dos planos diferenciados de conciencia: Un plano de corriente interna de conciencia con un fluir de tiempo interior continuo y heterogéneo y un plano de conciencia espacio-temporal con un tiempo exterior discontinuo, homogéneo, espaciado y cuantificado. Podemos hablar también de tiempo subjetivo y tiempo cronológico, respectivamente. Henri-Louis Bergson (2009) denominó al primero *durée* o duración, una corriente continua de conciencia o flujo continuo de vivencia que se diferencia de la conciencia espacio-temporal donde la vivencia es fragmentada.

El primer plano de conciencia corresponde al mundo de la vida, mientras que el segundo plano corresponde a la vida cotidiana, al aquí y ahora. Son dos planos de conciencia que no están separados en los sujetos sociales, sino que corresponden a una



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

misma conciencia o subjetividad. Tienen que ver con la conciencia del mundo y con la conciencia de las cosas u objetos del mundo, a las que nos referimos en el párrafo anterior.

Esto tiene consecuencias para el trabajo social porque, como lo señala Schütz (1993), solamente con la conciencia espacio-temporal podemos reflexionar, volver sobre nuestros actos y retener en nuestra memoria las vivencias concluidas como significativas, mientras que no lo podemos hacer con la *durée* o duración porque es una vivencia continuada, unidireccional, irreversible, donde toda diferenciación es artificial.

Para que una vivencia sea significativa, tiene que ser una vivencia libre de devenir, que no esté transcurriendo sino que ya haya transcurrido y pueda ser objeto de una mirada retrospectiva con el fin de analizar su intencionalidad. Solamente lo intencional es significativo para los sujetos sociales y, para poder analizar y reflexionar sobre esta intencionalidad, las acciones tienen que transformarse en actos, es decir, en acciones concluidas. Por eso el campo de intervención del trabajo social es la realidad concreta que viven los sujetos sociales, donde la vida cotidiana, el quehacer cotidiano, se transforma en actos vitales, en vivencias intencionales y significativas que transcurren y pueden ser guardadas en la memoria y ser objetos de reflexión.

Para el trabajo social es fundamental que los sujetos sociales cuenten con proyectos en sus mundos de vida, porque expresan intencionalidad y tienen significado. Los proyectos construyen sentido y transforman las meras conductas de los sujetos en acciones. Todo proyecto es una unidad de acción que se orienta hacia un acto como si ya existiera en el futuro. El acto proyectado otorga unidad a la acción. El significado de una acción es el acto proyectado.

Si una acción no se orienta hacia un acto proyectado, carece de significación porque carece de finalidad, ya que la finalidad de la acción es el acto proyectado como si ya hubiera ocurrido en el futuro. Los actos proyectados se diferencian de las meras conductas porque tienen intencionalidad y significación. Igualmente las acciones se diferencian de las meras conductas porque se orientan hacia el futuro y forman parte de





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

una idea o plan. Mientras que las acciones son procesos que deben llevarse a cabo, los actos son acciones concluidas que se proyectan como resultado de la reflexión.

Los sujetos sociales construyen significados en el mundo de la vida mediante diversos procesos de configuración de su vida consciente. Para Schütz (1993) el punto de partida son las vivencias: Los sujetos sociales viven estas vivencias como propias en un nivel pre-fenoménico de consciencia; luego, en un nivel ya fenoménico de consciencia, los actos reflexivos del yo transforman estas vivencias en significativas; finalmente, todos los actos de reflexión del yo se transforman en contexto de significado por un proceso de síntesis que constituye un objeto dentro de la consciencia.

El trabajo social interviene de dos maneras en estos procesos de configuración de la subjetividad que se dan en el mundo de la vida de los sujetos sociales: por un lado, promoviendo la reflexión de los sujetos sobre sus propias vivencias y, por otro, participando en los procesos de significación de estas vivencias.

De igual manera, el trabajo social interviene en los procesos de configuración de la experiencia de los sujetos sociales en el mundo de la vida. Esta experiencia en un primer momento está constituida por percepciones que tenemos del mundo, que luego conforman un contexto de experiencia a modo de síntesis de todo lo experimentado.

El contexto de experiencia reúne y acumula el contenido total de nuestra experiencia, que se amplía con cada nueva experiencia. Esta experiencia acumulada conforma una síntesis de consciencia que se da por sentada y queda fuera de la atención de la consciencia, como contenido pasivo de ésta, aunque puede volver al foco de atención de la consciencia en cualquier momento.

Para el trabajo social es muy importante conocer las conexiones que se establecen entre el contexto de significado y el contexto de experiencia de los sujetos sociales, para poder intervenir en el mundo de la vida. Los aportes de Schütz (1993) en este tema son muy valiosos. Sostiene este autor que el contexto de experiencia, o sea la experiencia acumulada por los sujetos sociales, se va ordenando a través del contexto de significado, formando configuraciones de experiencias que abarcan diversos tipos de experiencias.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Las experiencias vividas una vez se conectan unas con otras, condicionándose mutuamente y formando diversas configuraciones de significados. Finalmente, hay una configuración del total de la experiencia acumulada que constituye una síntesis o unidad de todas las experiencias vividas. Las experiencias vividas y las diversas configuraciones de éstas no están todas en un mismo plano de conciencia, sino que el grado de conciencia depende de la atención que los sujetos sociales vayan poniendo en cada una de ellas.

Los sujetos sociales utilizan estas configuraciones de experiencia como marcos interpretativos de sus vivencias en el mundo de la vida. Atribuyen significados específicos a sus vivencias de acuerdo a estos marcos interpretativos, de forma tal que ningún significado sale de la nada. Estos marcos interpretativos son repertorios o acervos de conocimientos con que cuentan los sujetos sociales para su vida en común con otros sujetos sociales en el mundo de la vida.

La percepción de nuevas vivencias y la significación de éstas ocurren casi simultáneamente, a pesar de que se trata de dos cosas distintas. La interpretación de la nueva vivencia es un acto de inducción de los sujetos sociales, porque relacionan lo desconocido con lo conocido. Por esta misma razón, también el punto de partida del trabajo social es el mundo de la vida de los sujetos sociales y los saberes que estos sujetos ya tienen como marcos interpretativos.

Estos marcos interpretativos están organizados lingüísticamente, se transmiten culturalmente y se relacionan con el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, los tres mundos que Habermas (1992) considera la base de configuración de las situaciones en las cuales los sujetos sociales llevan a cabo la acción comunicativa orientada al entendimiento. Para este autor, el mundo de la vida es posible porque los sujetos sociales llevan a cabo procesos de entendimiento en los cuales relacionan estos mundos de objetos materiales y simbólicos, relaciones interpersonales y vivencias subjetivas.

A su vez, estos procesos de entendimiento son posibles porque existen marcos o patrones interpretativos que se expresan en sistemas lingüísticos y que -a su vez- se



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

transmiten culturalmente de una generación a otra. Los procesos de entendimiento son procesos intersubjetivos, de tal manera que la intersubjetividad es -por tanto- constitutiva, tanto de los marcos interpretativos como del propio mundo de la vida de los sujetos sociales.

#### **4. La intersubjetividad del mundo de la vida en trabajo social**

La constitución del mundo de la vida es intersubjetiva y por tanto también lo es la intervención del trabajo social con los sujetos sociales en este ámbito. A pesar del modo intersubjetivo de constitución del mundo de la vida, la intersubjetividad es uno de los problemas no resueltos por la filosofía. En los manuscritos de Alfred Schütz compilados por Maurice Natanson y publicados en La Haya, Holanda, en 1962, con el título *Collected Papers: I. The Problem of Social Reality*, Schütz critica la teoría de la intersubjetividad de Max Scheler y su tesis general del *alterego*, como también la teoría del *alterego* de Jean-Paul Sartre (Schütz, A., 2008:151-193).

Después de constatar un conjunto de problemas no resueltos por la filosofía, Schütz opta por abordar la intersubjetividad desde la cotidianidad del mundo de la vida: “*En vista de tan abrumadoras dificultades, dejaremos de lado en las reflexiones siguientes los problemas trascendentales, para volvernos hacia la esfera mundana de nuestro mundo de la vida*” (Schütz, A., 2008:165).

La constitución del mundo de la vida se lleva a cabo de manera intersubjetiva porque es posible la comprensión del otro en la cotidianidad del mundo de la vida. Podemos percibir las vivencias del otro, aunque solamente de manera externa y en la medida que el otro exprese sus propias vivencias y sus propias interpretaciones de ellas. Nos percatamos de las vivencias del otro y podemos registrarlas o tomar nota de ellas, aunque sin embargo no podemos vivirlas porque esto sólo lo puede hacer el otro. Percibimos las vivencias del otro y no lo hacemos como cualquier otro objeto del mundo de la vida sino como algo significativo, algo que tiene significado o significación. Percibimos al otro como sujeto igual que nosotros y no como un simple objeto del mundo.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

En efecto, lo que aparece frente a nosotros, cuando percibimos las vivencias de los otros sujetos sociales, es una constelación de signos de todo tipo: palabras, frases, silencios, gestos, movimientos corporales, sonidos, vestimenta, actitudes, conductas, acciones y proyectos, entre otros. Estos signos señalan, delatan, muestran o expresan lo que está ocurriendo en la subjetividad de los otros sujetos. Conforman un campo de expresión o de representación de las vivencias que ocurren en los otros sujetos. Esta constelación de signos lo interpretamos desde el repertorio o acervo de experiencia y conocimientos que tenemos del otro, es decir, desde nuestro propio contexto de significado y contexto de experiencia del otro, que lo construimos en la experiencia cotidiana intersubjetiva del mundo de la vida.

La constitución intersubjetiva del mundo de la vida es posible porque podemos comprender los significados de las vivencias del otro y éste también puede comprender los significados de nuestras vivencias. De esta manera podemos compartir un mundo significativo en común. ¿De qué manera se construye este proceso? Podemos reflexionar sobre nuestras vivencias solamente cuando ya transcurrieron efectivamente y no cuando están transcurriendo o son una corriente de vivencia. Esto ocurre porque sólo podemos reflexionar con nuestra conciencia espacio-temporal y no con nuestra conciencia continua o duración. Esto vale tanto para nosotros como también para los otros sujetos sociales.

Sin embargo, he aquí un fenómeno muy particular: podemos observar, percibir y reflexionar sobre las vivencias de los otros sujetos sociales en el mismo momento en que están transcurriendo en ellos. Ellos no lo pueden hacer, mientras que nosotros sí lo podemos hacer, porque son vivencias que están transcurriendo en ellos, no en nosotros. De esta manera, sostiene Schütz, se produce una simultaneidad de conciencias entre la corriente de vivencia que está transcurriendo en los otros sujetos sociales y lo que estamos percibiendo nosotros. Si bien esto facilita la comprensión mutua, no se trata de las mismas experiencias, ya que lo que vive un sujeto el otro no lo puede vivir y viceversa. La experiencia es siempre subjetiva.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Sin embargo, nuestra comprensión de los otros sujetos sociales es siempre parcial, porque no tenemos acceso a toda la corriente de vivencias que transcurre en ellos, sino sólo a fragmentos que lo interpretamos según nuestros propios contextos de experiencia y contextos de significado. En este sentido, es útil la distinción que hace Schütz entre conductas o acciones que quieren comunicar algo y conductas o acciones que no tienen esta intencionalidad. Cuando hay intencionalidad, siempre hay un uso de signos con sentido específico de querer comunicar algo. En este caso, desconocemos el significado específico atribuido por los otros sujetos sociales a estas acciones y sólo lo podemos saber si ellos lo revelan.

De manera general, podemos tener intención de querer comunicar algo a otros sujetos sociales, pero sin un interés deliberado de querer producir algo en ellos, es decir, alguna reacción. Sin embargo, en el acto de comunicación siempre hay una intención de querer producir una vivencia en los sujetos sociales con los cuales nos comunicamos y lo hacemos justamente buscando una reacción como respuesta, una actitud, conducta o acción.

En este caso, esperamos una reciprocidad de los sujetos sociales con los cuales nos comunicamos y, cuando ésta se da, se establece una relación social o interacción social. Por lo tanto, en ésta no hay un mero contacto, sino una modificación de la atención de los sujetos sociales. Sin embargo, para Schütz no es necesario que en la interacción social haya reciprocidad, sino que los otros sujetos se den cuenta o interpreten nuestra acción.

Otro concepto clave para el trabajo social es que en el mundo de la vida se da un tipo de realidad social que Schütz denomina “*mundo de la realidad social directamente vivenciada*” (Schütz, A., 1993:192). Este tipo de realidad social se da porque los sujetos sociales comparten dos cosas fundamentales: una comunidad de espacio y una comunidad de tiempo. Es una comunidad de espacio porque los sujetos sociales están presentes físicamente de manera particular y son conscientes de esta presencia y de la presencia de los otros sujetos sociales, mientras que es una comunidad de tiempo porque los sujetos sociales viven al mismo tiempo corrientes de vivencias que están



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

transcurriendo, que son percibidas por los otros y tienen mutua experiencia directa unos de otros. Es una realidad social donde los sujetos sociales están en situación cara a cara, de inmediatez espacial y temporal, y donde hay simultaneidad real de vivencias y de conciencia de ellas.

La realidad social directamente vivenciada se da en la situación cara a cara de la vida cotidiana, donde la experiencia de los otros es directa. En esta experiencia, la conciencia que tenemos de los otros es mutua y hay una mutua participación en la vida de los otros. Esta situación cara a cara es constitutiva del mundo de la vida y permite construir entre los sujetos sociales una relación de nosotros, que ellos la viven de manera real y concreta. Esta relación de nosotros, tal como la concibe Schütz (1993), es constitutiva de la realidad social directamente vivenciada, ya que -de hecho- nacemos y vivimos en ella. La experiencia de nosotros constituye, por tanto, el fundamento de la validez de todas nuestras vivencias de los otros y de nuestro conocimiento del mundo más amplio.

En el trabajo social, la idea y la experiencia del nosotros es la base para la construcción de todo tipo de vínculos humanos, lazos sociales, colectivos humanos y organizaciones sociales. El reconocerse como nosotros es una manifestación de la condición gregaria originaria de los seres humanos, aquella de la que habla Marx en la cita que transcribe Giddens: *“El hombre es al principio un ser completamente comunitario; la individualización es un producto histórico relacionado con una división del trabajo cada vez más especializada y compleja. El hombre originariamente es un ser genérico, tribal, un animal gregario”* (Giddens, A., 1998:66).

La intersubjetividad forma parte de esta experiencia originaria de nosotros que tienen los seres humanos. El nosotros intersubjetivo es también una experiencia originaria que se constituye a partir de la situación cara a cara en que se encuentran los sujetos sociales en el mundo de la vida. Esta situación genera un tipo de relación muy particular, que se da únicamente con otros sujetos sociales y no con nosotros mismos. En ella ponemos en juego todo nuestro acervo de conocimientos y experiencia acumulada. Se da una situación de entrecruzamiento intersubjetivo y de entrelazamiento mutuo, que permite el conocimiento de la intimidad del otro.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Es una situación compartida que genera un contexto indivisible y común, no sólo en lo físico sino fundamentalmente en lo social y cultural. Es una situación no atribuible a los sujetos individualmente y, por tanto, percibida como un mundo en común, intersubjetivo, único, que está ahí y del cual los sujetos sociales son conscientes y lo perciben de manera directa como vivencia común.

Para el trabajo social, la construcción de vínculos y lazos sociales se basa en un hecho fundacional de la condición humana. No se trata de una tarea artificial de construcción de un producto tecnológico derivado de la intervención social, sino de una reconstitución de lo más genuino y originario del ser humano: su condición gregaria, comunitaria, genérica.

En esta condición originaria los seres humanos también encuentran el sentido más profundo de su existencia. El nosotros intersubjetivo tampoco es un artificio o un producto de la intervención social, sino un hecho constitutivo de la condición humana de los sujetos sociales, un hecho que acontece en el mundo de la vida.

El nosotros intersubjetivo se constituye en la situación cara a cara en que se encuentran los sujetos sociales en el mundo de la vida. Para Habermas (1992), esta constitución se realiza mediante procesos comunicativos que llevan a cabo los sujetos sociales y que se desarrollan en situaciones que tienen como trasfondo el mundo de la vida.

En este trasfondo juegan un papel fundamental el lenguaje y la cultura, ya que los sujetos sociales se comunican en el marco de un sistema lingüístico y de patrones de interpretación cultural que son transmitidos por el lenguaje. Este acervo lingüístico-cultural sirve de trasfondo y de marco interpretativo común de los procesos comunicativos. Además, sirve de conexión entre el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, los tres mundos que Habermas concibe como constitutivos de la sociedad, la cultura y la personalidad.

En toda acción comunicativa que llevan a cabo los sujetos sociales en el mundo de la vida hay presupuestos que hacen posible y dan sentido y validez a los procesos



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

comunicativos. Estos presupuestos constituyen un trasfondo no sujeto a discusión, un acervo cultural de conocimientos que los sujetos sociales comparten y sobre el cual existe consenso. Es un bagaje cultural que marca los límites y las fronteras del proceso comunicativo y que está constituido por formas consensuadas y presupuestas de intersubjetividad, que hacen posible el entendimiento y que envuelven y atraviesan los procesos comunicativos que ponen en marcha los sujetos sociales.

Para el trabajo social, este bagaje cultural también marca los límites y las fronteras de los procesos de intervención social, ya que en ésta también juegan un papel fundamental el lenguaje y la comunicación. En efecto, el lenguaje y la comunicación constituyen dos herramientas claves del proceso de intervención social y el uso de estas herramientas no puede hacerse de manera desligada o por fuera del sistema lingüístico y el acervo cultural de los propios sujetos sociales con los cuales se lleva a cabo la intervención social. Este tema se desarrolla con mayor amplitud en el próximo capítulo.





## Capítulo 6

### EL MUNDO DE LA VIDA EN LA INTERVENCIÓN SOCIAL

#### 1. La intervención social en trabajo social

La intervención social es un tema central y constitutivo del trabajo social. Frecuentemente es abordado en publicaciones que existen en el campo, desde diferentes perspectivas histórico-políticas, epistemológicas, teóricas y metodológicas. La mirada sobre este tema depende obviamente de la concepción que tienen los autores sobre el trabajo social y aquí, lógicamente, los puntos de vista son muy diversos y no se relacionan sólo con aquellas perspectivas, sino también con las propias historias de vida, formación y experiencias profesionales de los autores, como asimismo con las prácticas sociales, tradiciones culturales, imaginarios sociales y mandatos institucionales que entran en juego a la hora de abordar el tema. Toda esta constelación de dimensiones y aspectos relacionados con la intervención social, lo vuelven un tema sumamente complejo y no fácil de abordar. Sin embargo, no podemos soslayarlo, por su centralidad para el trabajo social y porque éste, desde sus mismos orígenes históricos, ha tenido siempre un carácter interventivo.

¿Qué tipo de intervención social realiza el trabajo social? En el capítulo anterior, definimos el trabajo social como un campo transdisciplinar de prácticas indisciplinadas de ciencias sociales y humanas, que tienen por objeto la construcción del orden social, la producción de conocimientos y la intervención social en la realidad cotidiana y el mundo de la vida de los sujetos sociales, con el fin de crear las condiciones de posibilidad y promover procesos de emancipación social basados en la libertad, la autonomía y el desarrollo de las potencialidades humanas como sujetos sociales, el reconocimiento social, la construcción de intersubjetividad y lazos sociales, el acceso a



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

los derechos y el ejercicio efectivo de la ciudadanía en el marco de un orden social justo, inclusivo e igualitario. En esta definición encontramos los elementos necesarios para analizar el tipo de intervención social que realiza el trabajo social.

## **2. Intervención social transdisciplinar**

En primer lugar, el tipo de intervención social que realiza el trabajo social es transdisciplinar. Este *principio de transdisciplinariedad* tiene consecuencias teóricas y prácticas muy importantes para la intervención social, ya que ésta no se basa en un determinado campo disciplinar sino que atraviesa varios campos disciplinares en la medida de lo necesario. La comprensión de este principio es una cuestión clave, no solamente para entender lo que es y lo que hace el trabajo social en sí mismo como campo, sino -fundamentalmente- para conocer las potencialidades y limitaciones de la transdisciplina en el terreno de la intervención social.

La mirada del trabajo social como campo, por su misma constitución histórica, es siempre transdisciplinar y también tiene este carácter la intervención social que se realiza desde este campo. Esto implica -por supuesto- una enorme potencialidad pero también una serie de limitaciones. Comúnmente una disciplina tiene un cuerpo teórico, un objeto de estudio y ciertos métodos y técnicas de investigación y producción de conocimientos, definidos e interpretados desde ciertos paradigmas, según la terminología acuñada por Thomas Kühn (1971).

Hay un cierto orden disciplinar, construido desde estos paradigmas y sostenido por determinadas comunidades científicas, que delimita el campo disciplinar y establece los marcos interpretativos y los criterios de validación, legitimación y acreditación de conocimientos. Éste es el caso -por ejemplo- de la economía, la sociología, la psicología, el derecho o la antropología. Esto rige también para la intervención social que se realiza desde estas disciplinas y, por ende, tanto la mirada como la interpretación de la realidad es, según el caso, económica, sociológica, psicológica, jurídica o antropológica. Es, por lo tanto, una mirada parcial y sesgada de la realidad, ya que se hace desde un determinado campo disciplinar y desde el paradigma y marco teórico-interpretativo predominantes en el mismo.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Contrariamente, tanto la mirada como la intervención social del trabajo social, al ser transdisciplinares, no quedan encorsetadas en estos moldes disciplinares y por tanto su construcción se desliza por los campos disciplinares que necesita, traspasando sus fronteras, más allá de los paradigmas y marcos teórico-interpretativos que rigen en los mismos, creando los marcos teórico-interpretativos *ad-hoc* que sean necesarios, sin el problema de inconmensurabilidad entre paradigmas del que habla Paul Feyerabend (1981). Esto constituye, sin dudas, una gran potencialidad para la intervención social que realiza el trabajo social, pero también una gran limitación.

En efecto, abordar una intervención social de manera transdisciplinar requiere, entre otras cosas, una mirada amplia y compleja de la realidad, una actitud de búsqueda de nuevos conocimientos y procedimientos, capacidad de construcción de marcos teórico-interpretativos, predisposición para aceptar la diversidad y heterogeneidad de ideas y concepciones de la realidad, contar con una gran formación multidisciplinar, tener oficio para indagar problemas desde diversas perspectivas y dimensiones, desarrollar la capacidad para utilizar adecuadamente distintos enfoques y categorías teóricas y contar con las habilidades necesarias para construir y aplicar conocimientos basados en distintos campos disciplinares. En resumen, requiere formación específica epistemológica y teórico-metodológica, experiencia, oficio, actitud de búsqueda de lo desconocido, flexibilidad, permeabilidad y predisposición para construir desde lo diverso, heterogéneo y complejo.

### **3. Intervención social indisciplinada**

En segundo lugar, el tipo de intervención social que realiza el trabajo social implica prácticas indisciplinadas de ciencias sociales y humanas. Este *principio de indisciplinamiento* tiene consecuencias teóricas y prácticas muy importantes para la intervención social y es un correlato del *principio de transdisciplinariedad*. Comúnmente, un campo disciplinar está organizado en base a un cierto orden construido desde algún paradigma y sostenido por determinadas comunidades científicas.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Son estructuras de poder que ordenan el campo disciplinar, establecen mandatos y definen los problemas o grandes cuestiones que conforman el campo, las categorías de análisis, la metodología, los marcos teórico-interpretativos y los criterios de validación, legitimación y acreditación de conocimientos. Las comunidades científicas se integran con figuras prominentes del campo, padres fundadores y clásicos de la disciplina.

El trabajo social no tiene estas características ni esta conformación histórica como campo disciplinar. No lo ha tenido nunca y, por tanto, no es un campo disciplinar como sí lo son -por ejemplo- la economía, la sociología, la antropología, la psicología y el derecho, que tienen las características y la estructura de campo disciplinar. La conformación histórica del trabajo social, en cambio, ha seguido otro camino muy distinto: el de la transdisciplinariedad.

Desde sus mismos orígenes históricos, el trabajo social se fue conformando con distintos campos disciplinares, sin quedar limitada o reducida a estos campos. Hizo uso de la sociología, la psicología, la pedagogía, el derecho y la antropología, entre otras disciplinas, pero se fue configurando como campo atravesando los territorios de cada una de estas disciplinas pero a su vez cruzando las fronteras y por tanto superando los límites y las estructuras internas de poder de cada disciplina. Por eso definimos al trabajo social como un campo transdisciplinar de prácticas indisciplinadas de ciencias sociales y humanas. Y esto vale también para la intervención social que realiza el trabajo social.

El sentido más originario del término indisciplina es no estar sujeto a disciplina alguna y esto es lo que ocurrió históricamente con el trabajo social y -por supuesto- es también una característica constitutiva del tipo de intervención social que realiza el trabajo social. No estar sujeto a disciplina alguna no significa desconocer la importancia de la sociología, la psicología, la pedagogía, el derecho, la economía, la antropología o la ciencia política, entre otras disciplinas. Significa no estar sujeto a los mandatos internos y paradigmas interpretativos de estos campos disciplinares. Este indisciplinamiento o no sujeción a determinados campos disciplinares es el modo como



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

se construyó históricamente el trabajo social y, por tanto, es también el modo de intervención social del trabajo social.

En esto se distingue nítidamente del tipo de intervención social que se realiza desde los campos disciplinares y esto requiere una permanente reelaboración y reinterpretación de categorías disciplinares por parte del trabajo social, con el fin de transformarlas en categorías transdisciplinares. Este pasaje de lo disciplinar a lo transdisciplinar requiere indisciplina, como condición *sine qua non* para una reelaboración y reinterpretación teórica, conceptual y categorial desde el trabajo social. De esta manera, el significado que tiene una categoría teórica determinada en el campo disciplinar al cual pertenece, no es el significado que tiene para el trabajo social desde lo transdisciplinar, porque se incorporan contenidos y significaciones de otros campos disciplinares.

Esto es lo que sucede, por ejemplo, con categorías comúnmente utilizadas, como el caso de *sujeto*. Esta categoría proviene de la metafísica cartesiana, donde tiene el significado de fundamento último, que René Descartes lo resume en su famosa afirmación *cogito, ergo sum*. Pero también tiene un significado propio en el derecho, donde *sujeto* alude al titular de un derecho o una obligación. Y también lo tiene en psicología, donde alude al individuo como observador de otros u observado por otros o como instancia al cual se asigna un predicado o atributo.

En trabajo social, y desde el punto de vista transdisciplinar, la categoría sujeto designa una compleja configuración socio-histórica y político-ideológica, un constructo histórico que condensa una multiplicidad de procesos de subjetivación espacio-temporales que conjugan contextos materiales y simbólicos, condiciones históricas, herencias, historias de vida, experiencias, vivencias, proyectos, expectativas, entre otros.

#### **4. Ámbitos de intervención social**

En tercer lugar, la intervención social que realiza el trabajo social se lleva a cabo en tres grandes ámbitos de la vida social: a) la construcción del orden social, b) la producción de conocimientos e información y c) la realidad cotidiana y el mundo de la



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

vida de los sujetos sociales. Estos ámbitos no son independientes uno del otro sino que están relacionados entre sí. No son parcelas o pedazos de la realidad, como si fueran segmentos de un plano y no una totalidad compleja y multidimensional. Tampoco son sectores en que eventualmente podría dividirse la realidad, como si fuera algo fijo y no un entramado de relaciones sociales. Son ámbitos que se entrecruzan y atraviesan mutuamente, generando múltiples condicionamientos e influencias mutuas.

La expresión orden social alude a un estado de cosas que puede identificarse por la persistencia de cierta lógica por la cual se constituye y reproduce la realidad social. En primer lugar, es una lógica interpretativa del mundo, que establece criterios de verdad y fija valores. En segundo lugar, es una lógica de poder que ordena la realidad, en función de ciertos medios en los que se basa el poder: símbolos, imaginario social, instituciones, recursos económicos, conocimiento, información, coerción, posición, exclusividad, autoridad, liderazgo, mesianismo, miedo, situaciones límites, entre otros. En tercer lugar, es una lógica de acción, que establece reglas de juego para los sujetos sociales, basadas en ciertas razones que justifican su necesidad y conveniencia.

Este estado de cosas puede identificarse tanto en lo macro social como en lo micro social. En lo macro social hace referencia al orden mundial, el régimen político adoptado por un país, el régimen de gobierno, el régimen de acumulación económica, la estructura social y territorial, las políticas públicas, los ordenamientos jurídicos, las instituciones sociales y los movimientos sociales, entre otros.

En lo micro social hace referencia a las relaciones entre sujetos sociales, las prácticas culturales y las relaciones grupales, familiares, vecinales, comunitarias, organizacionales e institucionales. Las lógicas interpretativas, de poder y de acción rigen tanto en lo macro social como en lo micro social y por tanto también la idea de orden social.

La producción de conocimientos e información en trabajo social es un ámbito de intervención social que abarca un amplio espectro. Comprende la integración de grupos multidisciplinares y transdisciplinares de investigación y producción de conocimientos sobre cuestiones del orden social y problemáticas sociales de salud, educación,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

vivienda, políticas públicas, trabajo, niñez, adolescencia, familia, ancianidad, violencias sociales, adicción, migración, pobreza, indigencia, exclusión social, desigualdad social, justicia social, discriminación social, ciudadanía, entre otras. Asimismo, comprende la producción de informes sociales, pericias judiciales y estudios sociales, institucionales, organizacionales, comunitarios, grupales, familiares, entre otros. La producción de conocimientos e información incluye la transferencia a los grupos sociales interesados, como también la divulgación y discusión, la formación y capacitación.

### **5. El sentido teleológico de la intervención social**

En cuarto lugar, el sentido teleológico de la intervención social que realiza el trabajo social es crear las condiciones de posibilidad y promover procesos de emancipación social que tengan por objeto:

- a) La construcción de un orden social justo, inclusivo e igualitario.
- b) El ejercicio de la libertad y la autonomía de los sujetos sociales.
- c) El reconocimiento social.
- d) La construcción de intersubjetividad y lazos sociales.
- e) El acceso a los derechos y el ejercicio efectivo de la ciudadanía.
- f) El pleno desarrollo de las potencialidades humanas de los sujetos sociales.

Ésta es la agenda de tareas se resume el tipo de intervención social que realiza el trabajo social. La tarea más importante, prioritaria y socialmente significativa, porque sirve de marco de acción para las otras tareas, es la construcción de un orden social justo, inclusivo e igualitario. Es la lógica interpretativa, de poder y de acción que busca construir el trabajo social, tanto en lo macro social como en lo micro social.

Los criterios de verdad y valores que definen este orden son la justicia social, la inclusión social y la igualdad de derechos, oportunidades y posibilidades. La lógica de poder y la lógica de acción se orientan también en este mismo sentido. La construcción de este orden por supuesto no es una tarea sencilla ni pacífica, sino sumamente compleja y plagada de todo tipo de contradicciones, conflictos, luchas sociales y disputas de poder.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## **6. La emancipación social como sentido teleológico de la intervención social**

La intervención social que realiza el trabajo social tiene un sentido teleológico bien claro y definido. Busca crear las condiciones de posibilidad y promover procesos de emancipación social que tengan por objeto: a) la construcción de un orden social justo, inclusivo e igualitario; b) el ejercicio de la libertad y la autonomía de los sujetos sociales; c) el reconocimiento social; d) la construcción de intersubjetividad y lazos sociales; e) el acceso a los derechos y el ejercicio efectivo de la ciudadanía y f) el pleno desarrollo de las potencialidades humanas de los sujetos sociales. La búsqueda de la emancipación social es, por tanto, el sentido más profundo de la intervención social que realiza el trabajo social. Esto torna necesaria una discusión acerca de los significados de esta categoría, dada su centralidad en la intervención social.

El término emancipación tiene un significado jurídico muy antiguo que se relacionaba con la potestad de un amo de liberar a su esclavo. También se refería a la finalización de la patria potestad ejercida sobre un menor de edad cuya emancipación lo habilitaba para la vida adulta. Históricamente, este término fue adquiriendo diversos significados según la época, pero es en la Modernidad, principalmente en los siglos XVII y XVIII, donde adquiere un sentido fundacional de ruptura con el antiguo régimen (el Medioevo) y de progreso ilimitado.

Giani Vattimo sostiene que la emancipación en la Modernidad constituye un intento teleológico de ir avanzando hacia un final feliz que a su vez se alimenta de una serie de promesas de progreso y perfección de la humanidad (Vattimo, G., 2009, p. 33). La idea de que la historia tiene un sentido progresivo y va ascendiendo hacia la perfección final, guiada por la racionalidad humana, ha estado en la base de la modernidad e incluso se puede decir que constituye su esencia.

En este sentido, la emancipación se muestra como un proyecto inacabado, que busca un paraíso soñado (Vattimo, G., 2004, p. 39). El hombre moderno, y no Dios, se constituye en el escultor y arquetipo de la historia.





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Como lo explica Ricardo Forster:

Ya no se trata simplemente del viaje cartesiano hacia lo profundo de la interioridad subjetiva para fundar ontológicamente el cogito, la razón, sino que ahora se trata de liberar definitivamente a los hombres de cualquier sujeción externa, de cualquier trascendentalismo, de cualquier figura paterna que por fuera de la propia voluntad, de la propia acción del hombre, imponga condiciones. Cuando hablamos de emancipación, que es una de las palabras claves de la ilustración, hacemos referencia precisamente a ese viaje de la conciencia, de la voluntad subjetiva, por liberarse de las ataduras de los dogmas, de las creencias religiosas, de los paternalismos que hasta ese momento habían impuesto sus condiciones. El individuo emerge en el interior de la experiencia ilustrada como el fundamento de una nueva praxis histórica, una nueva figura de la acción transformadora (Forster, R., 1997, p. 256).

Ernesto Laclau critica esta noción de emancipación de la Modernidad, a la que denomina noción clásica de emancipación. Para este autor, esta noción tiene seis dimensiones que no constituyen un todo lógicamente organizado o una estructura lógica coherente. Aclara sin embargo el autor que esto no significa abandonar la lógica de la emancipación, sino

Por el contrario, moviéndonos dentro de este sistema de incompatibilidades lógicas es que podemos abrir un camino que nos conduzca a nuevos discursos de liberación que no presenten las antinomias y los callejones sin salida a la que la noción clásica de emancipación ha conducido (Laclau, E., 1996, p. 13).

La primera es la dimensión dicotómica y está dada por la censura absoluta o la discontinuidad radical entre el momento emancipatorio y el orden social que lo precede. La segunda es la dimensión totalizante porque la emancipación abarca todas las áreas de la vida social y a su vez éstas tienen entre sí una relación de imbricación. La tercera es la dimensión de transparencia por cuanto si la alienación es erradicada totalmente, ya no habría lugar para ninguna relación de poder o de representación, ni para la distinción sujeto/objeto. La cuarta es la dimensión de preexistencia de lo que debe ser emancipado respecto del acto emancipatorio, ya que no hay emancipación sin opresión. La quinta es la dimensión de fundamento, que es inherente a todo proyecto de emancipación radical en tanto fundante de un nuevo orden. La sexta es la dimensión racionalista, que da



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

cuenta de la centralidad de la razón en reemplazo de la revelación divina (Laclau, E., 1996, p. 11-12).

Otra crítica importante a la noción de emancipación de la Modernidad es la formulada por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Para este autor,

El problema es que la emancipación social es un concepto absolutamente central en la modernidad occidental, sobre todo porque ésta ha sido organizada a través de una tensión entre regulación y emancipación, entre orden y progreso, entre una sociedad con muchos problemas y la posibilidad de resolverlos en otra mejor, que son las expectativas (De Sousa Santos, B., 2006, p. 13).

Sin embargo, De Sousa Santos no abdica de la idea de emancipación social sino que la reafirma enfáticamente, pero al mismo tiempo sostiene que no podemos seguir pensándola de la misma manera que en la Modernidad y por lo tanto propone la necesidad de reinventarla desde tres dimensiones: epistemológica, teórica y política. Su propuesta para la primera dimensión es la construcción de una epistemología del Sur como búsqueda de visibilidad y credibilidad de las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente explotados y oprimidos por el capitalismo global y el colonialismo (De Sousa Santos, B., 2009).

En la segunda dimensión el autor plantea la necesidad de reinventar la teoría crítica desde la interculturalidad, la postcolonialidad y un nuevo tipo de racionalidad. Plantea la necesidad de una ecología de saberes, es decir, conocimientos construidos desde distintas perspectivas que sean superadoras del tipo de conocimiento con pretensión universal apoyado en la concepción de la Modernidad.

Esta tarea implica varios retos: construir una utopía crítica que supere las utopías conservadoras del neoliberalismo, superar el desprecio de las culturas locales silenciadas por la denominada cultura occidental y la Modernidad, distinguir entre objetividad y neutralidad, desarrollar subjetividades rebeldes y no sólo subjetividades conformistas y superar la violencia del colonialismo construyendo un saber postcolonial (De Sousa Santos, B., 2006, p. 46-49).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

En la tercera dimensión el autor plantea la necesidad de construir democracias de alta intensidad. Recuperar la diversidad de formas democráticas que existían antes de la democracia representativa liberal impuesta por los países que sostienen el orden hegemónico mundial, por ejemplo la democracia popular y la democracia participativa. El autor plantea tres condiciones que deben cumplirse previamente para que resulte viable una democracia participativa: que esté garantizada la supervivencia de los sujetos, que haya protección de un mínimo de libertad para elegir y que se garantice el acceso a la información.

Asimismo, sostiene la necesidad de articular la acción entre el Estado, los partidos políticos y los movimientos sociales, para que haya complementariedad y no prescindencia mutua. Sin embargo, esta articulación se ve obstruida o amenazada - según el autor- por tres extremismos: el sujeto histórico: la clase obrera o la multitud; la organización: formas tradicionales de partidos y sindicatos o todo espontáneo y el poder: tomar el poder o ignorarlo. Finalmente, el autor propone superar estos extremismos con pluralidades despolarizadas (De Sousa Santos, B., 2006, p. 71-86).

La noción de emancipación de la Modernidad también es abordada por Karl Marx en el siglo XIX. En su ensayo *La Cuestión Judía*, escrito en otoño de 1843 y publicado en febrero de 1844, aborda por primera vez el problema de la emancipación humana en general y su vinculación con la emancipación política, en este caso de los judíos. En este ensayo sostiene que

Solamente, cuando el verdadero hombre individual asuma en sí al ciudadano abstracto del Estado y, en calidad de hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales se convierta en un ser genérico, solamente, cuando el hombre conozca y organice sus “fuerzas propias” como fuerzas sociales y por tanto no separe más de sí las fuerzas sociales como fuerza política, solo entonces se realizará la emancipación humana (Marx, K., 2004, p. 23).

Sin embargo, en este temprano ensayo Marx no explica cómo alcanzar la emancipación humana, ni quién y por qué vías puede llevarla a cabo. Esto lo explica luego en sus escritos posteriores: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de*



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

*Hegel. Introducción (1843), Manuscritos económicos y filosóficos (1844), La Sagrada Familia (1844), La Ideología Alemana (1845-1846), Miseria de la Filosofía (1847), El Manifiesto Comunista (1848), Dieciocho Brumario (1852) y El Capital. Crítica de la Economía Política (1862).*

Para Marx la emancipación humana se encarna en sujetos históricos que en situaciones concretas luchan por alcanzar la misma, analizando la realidad histórica, desplegando estrategias y llevando a cabo acciones concretas que implican a su vez la vinculación entre teoría y práctica. Para Concepción Nieves Ayús (2005) Marx aporta un camino para la emancipación humana: a) el análisis concreto para la fundamentación de estrategias dirigidas a subvertir las relaciones sociales predominantes, b) la crítica propositiva encaminada no sólo a denunciar los males sociales sino a sugerir las posibles acciones para encontrar una salida y c) el permanente análisis constructivo de la teoría revolucionaria que responda a las necesidades concretas de los pueblos y que se constituya en una verdadera guía para la acción.

Para Marx el sujeto histórico de la emancipación humana es el proletariado que, para él, constituye el estrato particular que condensa el proceso de desintegración de la sociedad capitalista. Este estrato concentra las necesidades radicales que demandan una revolución radical. Por tanto, al liberarse a sí misma como clase, puede romper las cadenas que atan al resto de los explotados. Sin embargo, en su trayectoria histórica, el capitalismo ha desarrollado la ciencia y la tecnología y ha transformado de tal manera las fuerzas productivas y las formas de explotación que, en el siglo XXI, el sujeto histórico de la emancipación humana ya no es homogéneo como el proletariado del siglo XIX, sino que es un sujeto social cuya composición es amplia y variada y se construye desde abajo, atendiendo a las necesidades y tareas específicas de la lucha en cada contexto político y social.

Otro elemento que Marx incluye en la emancipación humana es la necesidad de superar la alienación. Aquí se produce una contradicción entre el ciudadano que goza de supuesta igualdad política pero que está escindido de su condición material como sujeto histórico y en situación de desigualdad social.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Por alienación, Marx entiende *“una forma específica de objetivación, aquella en que la realización del trabajo aparece como una pérdida de realidad para los trabajadores; la objetivación como la pérdida del objeto y servidumbre del objeto; la apropiación como enajenación”* (Marx, K., 1977, p. 71).

En este sentido, enajenación y emancipación humana constituyen en sí mismos dos procesos excluyentes, ya que la última sólo se puede alcanzar cuando no exista enajenación que condicione una sociedad civil fundada en la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre (Ayús, C. N., 2005).

Por otra parte, Marx desarrolla el concepto de emancipación humana diferenciándola de la emancipación política, como dos procesos distintos. Respecto a esta última, reconoce los avances que ha significado la modernidad como emancipación política de las viejas estructuras feudales del Medioevo en cuanto a cuestiones tales como la igualdad ante la ley, las libertades individuales, la ciudadanía, entre otras.

Sin embargo, considera a la emancipación humana como un proceso cualitativamente superior y distinto a la emancipación política, porque se refiere a la vida cotidiana material de los sujetos y a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales que condicionan la misma.

En este sentido, si bien la emancipación política es necesaria e imprescindible para la libertad, el ejercicio efectivo de esta libertad no resulta posible, a menos que exista emancipación humana. Ahora bien, crear las condiciones para el ejercicio de la libertad no es algo simple y sencillo, sino un complejo proceso plagado de todo tipo de contradicciones, conflictos, ambiciones, guerras de intereses, avances y retrocesos, encuentros y desencuentros, crisis, luchas y enfrentamientos con quienes ejercen el poder y el control económico y político de los medios de producción.

Sin embargo, con el correr de los años y el devenir de los acontecimientos históricos que fueron ocurriendo a lo largo del siglo XIX, esta posición inicial de Marx, que se conoce como el primer Marx o joven Marx, se modifica sustancialmente, como lo resume Raúl Zibechi (2005).



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Con el primer tomo de *El Capital*, publicado en 1862, hay un giro hacia la base económica, las relaciones sociales de producción como principio explicativo de todas las relaciones sociales y particularmente de lo que él denomina superestructura, constituida por lo político, lo jurídico, la ideología y la cultura.

En la *Circular a las clases trabajadoras*, redactada en 1864 con motivo de la creación de la primera internacional, Marx analiza el recorrido del movimiento obrero desde 1848, signado por grandes fracasos, donde reconoce el alivio que significó la ley de jornada laboral de 10 horas y el papel del movimiento cooperativo ya que “*por primera vez en la historia, la economía política de la burguesía sucumbió ante la economía política de la clase obrera*” (Zibechi, R., 2005, p. 18).

El primer Marx rechazaba la participación del cooperativismo en la lucha revolucionaria y lo consideraba más bien un obstáculo. De aquí surgen los enfrentamientos con Proudhon. Sin embargo, en la *Circular* no sólo reconoce los logros del movimiento cooperativo, sino que llega a afirmar que “*este movimiento podría triunfar ante el poder del capital sólo si se desarrolla en dimensiones nacionales*”, pero además esto lo lleva a sostener que “*conquistar el poder político se había convertido en la gran obligación de las clases trabajadoras*”, es decir, como sostiene Zibechi, “*la conquista del poder es la única forma de evitar que la economía política del proletariado sucumba ante la potencia de la economía política de la burguesía*” (ídem).

De lo que se trata es de un giro de Marx hacia la política y el Estado, dos instancias que anteriormente rechazaba expresamente y sólo creía en la fuerza autónoma del proletariado. Esto lo sostenía, por ejemplo, con la frase “*la emancipación de la clase trabajadora será obra de los trabajadores mismos*” (Zibechi, R., 2005, p. 13).

Anteriormente vimos que el sujeto histórico de la emancipación para el joven Marx era el proletariado, actuando como organización autónoma de la política y el Estado. Ahora cambia su posición y reconoce la necesidad de conquistar el poder mediante la acción política. Reconoce que la lucha de clase es una lucha política y que también la revolución es política.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Este giro se da fundamentalmente después del fracaso de la toma de la Comuna de París ocurrida en 1871. El Estado se transforma así en el nuevo sujeto histórico de la emancipación (Zibechi, R., 2005, p. 20).

Otro significado de la emancipación tiene que ver con las luchas políticas contra la globalización neoliberal que llevan a cabo diversos grupos y movimientos sociales en el mundo. Uno de estos movimientos es el altermundismo que, con el lema “*otro mundo es posible*”, se autodefine como proyecto de emancipación social. Una de sus manifestaciones más conocidas es la organización de encuentros anuales denominados *Foro Social Mundial* y que, desde el año 2001, se vienen realizando en distintos países del mundo. Para Francisco Fernández Buey

El denominado movimiento altermundista, que surge por evolución de los movimientos sociales alternativos configurados en EE.UU y Europa en la década de 1960, nace como un movimiento de movimientos, en el que concurren sindicatos, partidos políticos de izquierda, organizaciones ecologistas, pacifistas y feministas, así como asociaciones indigenistas, antirracistas y grupos de ciudadanos que ponen el acento en la defensa de los derechos humanos, sociales o civiles (Fernández Buey, F., 2004, p. 134).

Para el altermundismo, si bien en su sentido más amplio la emancipación se refiere a toda acción que permite a un sujeto o a un grupo social acceder a un estado de autonomía, por cese de la sujeción a alguna autoridad o potestad, la emancipación humana es una noción que apunta a promover una sociedad más justa, liberada de las dominaciones de todo orden y orientada hacia una igualdad real. Por sus múltiples dimensiones y su apuesta por la universalidad, este concepto de emancipación incluye la emancipación política, la emancipación socioeconómica, el respeto por la dignidad humana, el derecho al reconocimiento y a una vida digna para todos los seres humanos y la preservación de las condiciones ecológicas de la vida de las generaciones futuras.

Otros significados de la emancipación tienen que ver con las luchas políticas llevadas a cabo por los movimientos feministas en el mundo. En estas luchas, se han desplegado numerosos procesos emancipatorios, con una gran diversidad de significaciones, sentidos, ideas, posturas teóricas, epistemológicas y políticas, que tornan difícil el



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

intento por tratar de resumirlas o condensarlas de alguna manera. No obstante, estos procesos emancipatorios, si bien son tan diversos, tienen en común la lucha contra todas las formas de opresión, desigualdad y discriminación vividas por las mujeres, así como contra el orden que sostiene las mismas: el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo.

### **7. Los significados de la emancipación en la intervención social**

Desde el punto de vista histórico, la idea de emancipación tiene un entrelazamiento con los acontecimientos y el clima de época que se vivía en las décadas de 1960 y 1970 en los países latinoamericanos y caribeños. En esto compartimos en gran medida el origen histórico que también se atribuye el altermundismo, pero obviamente esto se enmarcaba en un clima más general de ebullición social, movilizaciones sociales, planteos radicales, luchas contra el imperialismo, cuestionamientos del *status quo*, que existía tanto a nivel mundial como en los países latinoamericanos.

Por entonces, no se hablaba de emancipación, sino de liberación y en el trabajo social latinoamericano se proponía un trabajo social liberador (Macías Gómez, E. y Lacayo de Macías, R., 1973). Eran tiempos de reconceptualización. Se transitaba por un momento histórico de profundos cambios sociales y políticos. Se pretendía que los/as trabajadores/as sociales cumplieran un rol estratégico en la sociedad, como educadores/as populares, dirigentes, militantes, protagonistas y promotores/as de las transformaciones estructurales que con urgencia demandaba el pueblo latinoamericano.

La encrucijada de entonces se reflejaba en la frase liberación o dependencia. Paulo Freire hablaba de educación liberadora (Freire, P., 1970); Theotonio Dos Santos, de teoría de la dependencia (Dos Santos, Th. 1974); muchos obispos y sacerdotes progresistas, de teología de la liberación (Gutiérrez Merino, G., 1968; Boff, L., 1978). En la segunda conferencia realizada en 1968 en Medellín, Colombia, los obispos latinoamericanos optan por una Iglesia pobre, pascual y misionera, lo que implicaba liberarse de sus ataduras materiales (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968). En el caso de la Iglesia latinoamericana, esta liberación tenía un sentido teológico, mientras que en Freire y Dos Santos un sentido político e





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

ideológico. Es en este último sentido donde la liberación se aproxima a la noción de emancipación, ya que ésta tiene también un contenido político e ideológico.

Para un país, la emancipación es la capacidad y posibilidad real de soberanía política o autodeterminación como pueblo. Para una sociedad o grupo social, o para los sujetos sociales que lo integran, es la capacidad y posibilidad real de autonomía o autodeterminación como sociedad, grupo o sujetos. En ambos casos, es una instancia que va más allá de la libertad o de la liberación e implica dos condiciones básicas: a) tener capacidad real y b) tener posibilidad real de decidir el propio destino o proyecto de vida y poder llevarlo a cabo asumiendo sus consecuencias.

Hablamos aquí de dos términos claves que definen el significado de la emancipación: la capacidad y la posibilidad. No se trata sólo de querer ser libre o de querer elegir lo que un sujeto quiere para su vida o para los demás, sino de poder hacerlo real y efectivamente. Este poder implica capacidad y posibilidad. La capacidad se refiere a los sujetos, mientras que la posibilidad a las condiciones históricas en las cuales estos sujetos se constituyen y realizan. No hay capacidad sin sujetos y tampoco posibilidad de ser de éstos sin determinadas condiciones históricas.

En el proceso de emancipación podemos distinguir tres componentes bien diferenciados pero mutuamente constitutivos: la liberación, la autonomía, las condiciones históricas. La liberación implica libertad e independencia. Podemos decir también que es una emancipación “de”, en el sentido de liberarse de la sujeción a algo. Cuando se decía este término en las décadas de 1960 y 1970 su significado era muy claro: liberarse del imperialismo y de la dependencia que éste generaba. Ésta es la condición previa *sine qua non* para iniciar un proceso de emancipación.

La liberación es la ruptura de las cadenas, como en las experiencias argentinas del 25 de Mayo de 1810 y del 9 de Julio de 1816. Es la terminación del cautiverio, de la esclavitud y el sometimiento y la recuperación de la libertad. Pero esto es sólo el comienzo del proceso de emancipación, ya que sólo con la libertad e independencia, que permite la liberación, no alcanza. Cuando se libera a un preso de la cárcel, esto es un acto o un proceso de liberación, pero es evidente que esto no alcanza para que este



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

hombre pueda sobrevivir y desarrollarse como ser humano. Sin embargo, es imprescindible este acto o proceso previo de liberación como condición *sine qua non* para la emancipación. Es una condición previa que opera como punto de partida.

El segundo componente del proceso de emancipación es la autonomía. Podemos definirla como la capacidad y posibilidad de tomar las propias decisiones y fijar las propias reglas. El máximo grado de autonomía es la soberanía o autodeterminación como pueblo, que lo hace independiente de cualquier sujeción externa por otro pueblo. Por debajo de este máximo, hay autonomías relativas. En cualquier caso, esto implica la existencia de un sujeto que es capaz de ejercer la autonomía. Por eso se habla del sujeto de la emancipación que, en los significados desarrollados anteriormente, era el proletariado para Marx o el Estado reconocido luego como sujeto o los movimientos sociales para el altermundismo y el feminismo.

El proceso de emancipación implica la existencia de sujetos que puedan llevarla a cabo. Si no hay sujeto, el proceso de emancipación no es viable. Por esta razón, también es un requisito *sin qua non* para que pueda llevarse a cabo un proceso de emancipación. La construcción de autonomía y la constitución del sujeto que pueda ejercer la misma son dos caras de una misma moneda. La autonomía es la capacidad que tiene un sujeto, pero también es la posibilidad de poder ejercer esta capacidad libremente. Es decir, la libertad es la condición previa para el ejercicio de la autonomía, pero ésta a su vez no resulta posible sin sujetos; por lo tanto, son condiciones indispensables para el proceso de emancipación.

A su vez, el mismo proceso de emancipación construye sujetos, libertad y autonomía, de manera dialéctica. ¿Qué significa esto? Que el proceso de emancipación no es lineal ni cerrado; es decir, no es algo acabado sino en constante movimiento de ida y vuelta, en constante construcción y reconfiguración. La emancipación va construyendo libertad, autonomía y procesos de subjetivación, pero éstos a su vez van generando las condiciones para el desarrollo del proceso de emancipación.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

El tercer componente del proceso de emancipación son las condiciones históricas. Karl Marx explica qué son éstas en el siguiente texto de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionarias es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal (Marx, K., 2011, p. 12-13).

Como dijimos anteriormente, el proceso de emancipación es un proceso dialéctico que no se da por fuera de las condiciones históricas de los sujetos sociales, es decir, por fuera de estas circunstancias descritas por Marx que no son elegidas por los sujetos sino que están ahí, atravesándolos, condicionándolos, configurándolos. De estas condiciones o circunstancias históricas emergen las posibilidades reales de emancipación social. Es en este contexto histórico y solamente dentro de él donde los sujetos pueden desarrollar sus capacidades, habilidades, estrategias y proyectos de vida. Es el marco de acción que tienen los sujetos y del cual surgen también los límites y las posibilidades reales.

En este sentido, la emancipación no es un discurso, sino un hecho histórico. Implica materialidad, es decir capacidad y posibilidad real de realización histórica de los sujetos. La emancipación es un hecho, es poder escribir la historia y no sólo participar en la historia que otros escriben o, lo que es peor aún, quedar afuera de ella. La historia que otros escriben es alienación, es negación de los sujetos. Por ende, la emancipación implica construcción de sujetos sociales, mundos de vida, procesos identitarios, lazos sociales y ciudadanía, como asimismo condiciones para llevarlo a cabo.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

La emancipación es la aspiración más profunda que tienen los seres humanos. La filósofa española Stella Villarmeas habla de conciencia emancipatoria y sostiene que

Todos buscamos la felicidad y aspiramos alcanzarla, luego todos damos vueltas a las condiciones que la hacen posible y a las limitaciones que nos impiden alcanzarla [...] en algún momento de nuestra vida contamos con la lucidez necesaria para cuestionar lo que tenemos y para decidir a lo que aspiramos [...] el ser humano no es alguien absolutamente ignorante, sino que de algún modo ha de conocer y reconocer el ideal, en el sentido, al menos, de representarse en algún momento lo que quiere llegar a ser [...] tiene la posibilidad de que en cualquier momento, en cualquier situación, cualquier ser humano puede interpelarse e interpelar alrededor suyo con la intención de deslegitimar lo establecido (Villarmeas, S., 2001, p. 213-240).

La posición de esta filósofa constituye una apuesta muy fuerte a favor del ser humano. La emancipación es la posibilidad concreta que tiene todo ser humano de ser o de estar de otra manera en el mundo. Es la posibilidad de cambio y de transformación. Si no creemos en ella, nada tiene sentido y nada puede construirse. Si no hay posibilidad de cambio, no hay emancipación.

Se trata entonces de una utopía fundamental, de una ilusión trascendental, que nos permite ver el mundo de la vida como proyecto. Es una visión absolutamente optimista y transformadora. No ocupamos un lugar en el mundo como algo fijo y determinado, sino como proyectos de vida que podemos pensar, elegir, construir, ser capaces y tener las posibilidades de llevarlos a cabo.

Éste es también el sentido teleológico más profundo de la intervención social que realiza el trabajo social. Aun cuando a nadie le importe que ciertos sujetos sociales vivan o mueran, aun cuando parezca que ya no vale la pena intentar nada por ellos, aun cuando parezcan nudas vidas o cosas políticamente descartables, aun allí para la intervención social que realiza el trabajo social subsiste intacta la posibilidad de conciencia emancipatoria, que puede interpelar a estos sujetos y generar un cambio.

Ésta es una mirada que distingue totalmente al trabajo social de otros campos disciplinares o transdisciplinares y es su rasgo más genuino y su principal fortaleza. Es la capacidad de ver y valorar lo que otros no ven ni valoran.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

### **8. La construcción del orden social como ámbito y objeto de intervención social**

En su libro publicado en el 2012 en dos tomos con el título *América Latina. La construcción del orden*, Waldo Ansaldi y Verónica Giordano ponen el acento en los procesos históricos, políticos y económicos de construcción del orden social, como categoría clave para entender lo que Fernand Braudel denomina proceso de larga duración, definido como “*continuidades, permanencias, persistencias, recurrencias, realidades que en tanto elementos o factores esenciales, operan de modo relevante, decisivamente, sin rupturas radicales, a lo largo de los procesos históricos, de los cuales constituyen hilos conductores*” (Ansaldi, W. y Giordano, V., Tomo II, p.683).

El orden social es efectivamente una construcción histórica, colectiva, política y conflictiva, que implica una compleja trama de procesos en los cuales las relaciones de poder, la explotación y la dominación son constitutivas de la misma. En este sentido, la construcción del orden implica la construcción de una matriz institucional, que regula el modo de ejercicio del poder.

Esta matriz institucional es definida por Ansaldi y Giordano como “*una trama compleja constituida por el ordenamiento jurídico-político de cada Estado, los fundamentos filosóficos e ideológicos de la legitimidad, las culturas políticas y las prácticas históricas, concretas, que en cada país asumen los principios teóricos proclamados como fundamentos del Estado*” (Ansaldi, W. y Giordano, V., Tomo II, p.686).

Desde el punto de vista de la intervención social, abordar la construcción del orden social implica al menos dos dimensiones: a) por un lado, construir una crítica hermenéutica, es decir una comprensión crítica del proceso de construcción del orden social y b) por otro lado, construir una crítica transformadora que ponga en cuestión el orden social vigente. La primera dimensión tiene que ver con el desarrollo de una mirada histórico-comprensiva de los procesos de institucionalización del orden social,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

es decir, de cómo se va construyendo y legitimando una cierta matriz institucional en ciertos contextos históricos que lo van configurando.

La segunda dimensión en cambio tiene que ver con la interpelación del orden social vigente, con el fin de transformarlo. Es una dimensión performativa. La interpelación es la pregunta por el sentido, el por qué y para qué de un orden, la razón que lo justifica, la finalidad que tiene, el preguntarse por qué las cosas son de una determinada manera y no de otra. Esta interpelación puede surgir de la conciencia, la convicción o la capacidad de indignación humana. A su vez, puede generar indisciplina, rebeldía, rechazo, deslegitimación, desobediencia, resistencia o lucha por modificar el orden. En este sentido, podemos hablar de un proceso de construcción de conciencia emancipatoria.

La construcción del orden social implica también abordar la mutua imbricación entre la política, la economía y la cultura. Esto lo podemos ver muy claramente, a modo de ejemplo histórico, en la construcción del orden en América Latina. El punto de partida es la política: la invasión de América por los colonizadores europeos fue y sigue siendo un hecho político fundacional del orden social.

La otra dimensión que acompaña a la política es la economía: la invasión de América fue un acto de despojo y apropiación económica. Finalmente, la otra dimensión que acompaña a la política y la economía es la cultura: la invasión de América implicó un proceso de construcción de ideología, institucionalización y hegemonía (Wright, S., 1998).

Esta misma vinculación entre política, economía y cultura la analiza Nancy Fraser (2000) refiriéndose a tres modos ideales de comunidades humanas. En un extremo, la injusticia es distributiva y está dada por la estructura económica y no por el orden cultural, por ejemplo una clase explotada, constituida por sujetos que venden su fuerza de trabajo a la clase explotadora, que se apropia del excedente económico para su propio beneficio. En el otro extremo, la injusticia es cultural y no económica, por ejemplo la homosexualidad, que atraviesa todas las clases sociales y no constituye en sí misma una clase explotada sino una forma de sexualidad culturalmente despreciada.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Entre ambos extremos, están las formas híbridas o bivalentes de comunidades, donde la injusticia es tanto cultural como económica. Ninguna de las dos es consecuencia directa de la otra, sino que ambas son fundamentales y equivalentes en cuanto a sus causas, por ejemplo el género y la raza, donde la injusticia es cultural y económica. Estas dos dimensiones se entrelazan dialécticamente, se refuerzan mutuamente, generándose lo que la autora denomina círculo vicioso de subordinación cultural y económica.

Señala la autora que las soluciones a estas injusticias pueden ser afirmativas o transformadoras. Las primeras apuntan a los efectos y las segundas a las causas. Entre las primeras menciona el *welfare state* y el multiculturalismo. Entre las segundas, el socialismo económico y el deconstructivismo cultural. Para Nancy Fraser estas dos últimas resuelven mejor el dilema entre igualdad económica y diferenciación cultural. Esto implica afectar intereses e identidades subjetivas y grupales, porque hay una transformación estructural, tanto del orden cultural o simbólico como del orden económico o material.

Por su parte, Susan Wright (1998) analiza en un importante artículo los usos políticos de la cultura en Inglaterra en el período 1980-1995. Sugestivamente, la cultura reaparece como concepto central en la antropología británica, pero -además- su uso se extiende a tres campos que son analizados por la autora: los políticos británicos de derecha, las organizaciones empresariales y las políticas de desarrollo.

La autora analiza los viejos y nuevos significados de la cultura. Las viejas nociones de cultura se resumen en considerarla una entidad definida de pequeña escala, con características definidas, inamovible, en equilibrio balanceado o auto-reproducido, como un sistema subyacente de significados compartidos y con individuos homogéneos e idénticos.

Las nuevas nociones de cultura son desarrolladas por los estudios culturales y la antropología post-estructural y feminista. Consideran cultura al proceso activo de construcción de significados y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma. Los sujetos posicionados en diferentes relaciones sociales y procesos de dominación,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

usan los recursos económicos e institucionales que tienen, para definir una situación, evitando que otros lo hagan. Los espacios no están restringidos ni las ideas cerradas.

La cultura como proceso implica la disputa de ciertos actores sociales por los símbolos y significados constitutivos de la vida social de un grupo humano en un momento histórico específicamente situado. Este proceso cultural es ideológico, institucional y hegemónico y se construye situacionalmente en lugares y tiempos particulares (Hall, S. y Du Gay, P., 2003).

En los procesos de disputa por la construcción de significados, Susan Wright identifica tres momentos: ideología, institucionalización y hegemonía. En el momento ideológico, los agentes intentan redefinir símbolos claves que dan una visión particular del mundo, de cómo la gente debería ser o comportarse y de qué debería verse como la ‘realidad’ de su sociedad e historia.

En un segundo momento, dicha visión se institucionaliza y opera mediante un poder que ya no requiere agentes. Las instituciones moldean las percepciones, las categorías, los valores y los comportamientos. En el momento hegemónico, los símbolos claves se extienden a otros dominios y se vuelven prevalecientes en la vida cotidiana.

Como resultado de este proceso, la ideología se naturaliza, es tomada como verdadera y dada por hecho. Las alternativas quedan fuera de los límites imaginables. Cuando es hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática y consensuada. Procura aparecer como un objeto o como una cosa que está más allá de la acción humana y, por lo tanto, como no ideológica en lo más mínimo.

Sin embargo, ninguna ideología se encuentra fuera del ámbito de la disputa. El concepto mismo de cultura es dinámico, negociable y en proceso de discusión, aprobación y transformación. Actores posicionados de diferentes maneras retrabajan en nuevas direcciones los significados acumulados de “la cultura”. En un proceso de disputa por el poder y la autoridad, todos tratan de sostener diferentes definiciones, que tendrán diferentes resultados materiales.





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Esta disputa por los símbolos y significados, y estos tres momentos que plantea Susan Wright, de ideología, institucionalización y hegemonía, están presentes en toda construcción de un determinado orden social. Un claro ejemplo histórico lo constituye el orden social construido en América Latina por los invasores europeos: profundamente desigual, injusto e inequitativo; patriarcal, colonizador y profundamente opresivo; eurocéntrico y etnocida. La imagen terrible y cruel de este proceso de dominación es la espada y la cruz, la pretensión de sacralidad de un cruento genocidio. Esto justificó las formas más nefastas de explotación económica, el saqueo de nuestros recursos, la violación de nuestras mujeres, el exterminio de nuestros pueblos originarios y el desprecio de todo lo nativo y popular.

En la actualidad, tenemos que hablar de otra invasión, tan depredadora como la mencionada precedentemente, y de la construcción de un nuevo orden mundial mucho más terrible y cruel que la espada y la cruz, por lo sutil y perverso, pero además porque está teñido de discursos pseudodemocráticos de libertad, institucionalidad y derechos. En este apartado vamos a intentar develar la trama oculta de este orden, para comprender críticamente su construcción histórica. Es la primera dimensión a la que nos referimos anteriormente, la dimensión crítica hermenéutica, que se hace necesario abordar para conocer las implicancias que tiene en las relaciones sociales, en la vida cotidiana y en los espacios de ejercicio profesional de los/as Trabajadores/as Sociales.

### **9. La comprensión del orden social**

Para comprender el proceso de construcción del orden mundial actual tenemos que adentrarnos en la lógica de la gubernamentalidad financiera (Agüero, J., 2013), llamada así porque se basa justamente en la lógica financiera como modo hegemónico de poder, donde la globalización, la banca mundial, los organismos internacionales, los mercados financieros y las grandes corporaciones transnacionales constituyen los nuevos instrumentos con los cuales el capitalismo financiero mundial se ha transformado en “un monstruo grande que pisa fuerte”, como dice la canción de León Gieco.

Desde mediados del siglo XX, y con mayor intensidad a partir de la década de 1970, se desarrolla en el mundo una forma de gubernamentalidad o, como lo llama Michel



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Foucault, de tecnología de poder (Foucault, M., 2006, p.141) que denominamos gubernamentalidad financiera y que se diferencia de las formas analizadas por este autor con los nombres de ordoliberalismo alemán y anarcoliberalismo norteamericano. Las diferencias son varias: las nuevas tecnologías de poder, la forma financiera de las relaciones que se establecen, los sujetos que intervienen, el marco institucional y la localización de los intercambios, entre otras.

En el curso de 1977-1978, denominado “seguridad, territorio, población”, Michel Foucault reemplaza este triángulo problemático por “seguridad, población, gobierno” y esto implica un giro que queda más claro cuando introduce el concepto de gubernamentalidad. Con este concepto, abre un nuevo campo de investigación, deja de lado la historia de las tecnologías de seguridad y centra su interés en una historia de la gubernamentalidad. Esto implica una nueva mirada de la sociedad, ya que hay un giro de sujetos de derecho a sujetos sociales, aquéllos vinculados a la soberanía política, la seguridad y el territorio, y estos últimos a la gubernamentalidad, la población y la seguridad.

Como concepto, la gubernamentalidad se refiere al régimen de poder introducido en el siglo XVIII, que *“tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”*. También se refiere al proceso que llevó a *“la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, etc.”* (Foucault, M., 2007, p.146). Para Foucault, se trata de una genealogía del Estado moderno, donde la gubernamentalidad sería para el Estado lo que la segregación fue para la psiquiatría, la disciplina para el sistema penal y la biopolítica para las instituciones médicas, es decir, se trata de una tecnología general del poder.

En los cursos posteriores, el filósofo sigue desarrollando el concepto de gubernamentalidad. En el curso de 1978-1979, extiende su significado no sólo a las prácticas gubernamentales constitutivas de un régimen de poder particular como el liberalismo o el neoliberalismo, sino a la forma como se conduce la conducta de los hombres. De esta manera, la gubernamentalidad sirve como grilla para el análisis de las



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

relaciones de poder en general, ya sea a nivel de micropoderes o microrrelaciones de poder, como a nivel de políticas gubernamentales (Foucault, M., 2007, p.139-159).

En el curso de 1981-1982, Foucault aclara que el concepto define el “*campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles*” (Foucault, 2002). En este último sentido, si bien la gubernamentalidad y el gobierno son dos conceptos que parecen confundirse, porque se implican mutuamente, sin embargo, Foucault deja bien en claro que la gubernamentalidad es la que define la forma, las condiciones y el tipo de gobierno en un momento dado. Por lo tanto, la gubernamentalidad no es una estructura rígida o invariante de relaciones, sino una generalidad singular, que sólo existe como acontecimiento y debe ser entendida como lógica estratégica, como campo estratégico de relaciones de poder.

De esta manera, el concepto de gubernamentalidad le permite a Foucault introducir al Estado en el análisis microfísico del poder. No lo hace por casualidad, sino por necesidad, porque estudiar poblaciones no es lo mismo que estudiar escuelas, hospitales, cárceles u otras instituciones, e implica, como él mismo lo señala, “*órganos complejos de coordinación y centralización*” que se encuentran a nivel de Estado, entendido éste como una realidad compleja, como el “*efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples*”.

Para explicar el régimen de gubernamentalidad, Foucault analiza las dos experiencias neoliberales más importantes del siglo XX: el ordoliberalismo alemán y el anarcoliberalismo norteamericano. Para este filósofo, el liberalismo norteamericano no surge como un principio moderador de la razón de Estado, sino como demanda básica de independencia y reivindicación económica. Además, siempre estuvo en el centro del debate de la sociedad norteamericana y tanto la derecha como la izquierda política lo han defendido como parte de la tradición norteamericana y de la lucha cotidiana contra un Estado imperialista y militar. Es decir, en Estados Unidos el liberalismo es un modo de pensar y una forma de vida, mientras que en Europa es sólo una tecnología de gobierno.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

El neoliberalismo alemán se basa en la teoría de la política de sociedad, hace valer la lógica de la competencia pura en el terreno económico, pero con mercados encuadrados en un conjunto de intervenciones estatales. El mercado es el principio regulador del proceso económico y la formación de precios y la tarea del gobierno es garantizar la competencia, evitar la centralización, favorecer a las medianas empresas, sostener a las empresas no proletarias, multiplicar el acceso a la propiedad y proteger el medio ambiente, es decir, generalizar la forma empresa en el tejido social, multiplicando el modelo de oferta, demanda, inversión, costo y beneficio en las relaciones sociales, los grupos, las familias. En esta sociedad de empresa, para que la competencia pueda actuar en el mercado, es necesario establecer un marco político y moral, donde el Estado se mantenga por encima de la rivalidad y la competencia y garantice la integración social y la cooperación entre los hombres.

Por su parte, el neoliberalismo norteamericano se basa en la teoría del capital humano. Es más radical que el neoliberalismo alemán y busca generalizar las relaciones de mercado a la totalidad del tejido social. El análisis económico, el modelo de mercado, de oferta y demanda, se extiende a comportamientos sociales o procesos sociales tradicionalmente considerados “no económicos”. Así, por ejemplo, en la relación madre-hijo constituyen inversión en capital humano el tiempo que la madre pasa con su hijo, la calidad de los cuidados que le brinda, el afecto que le prodiga, la vigilancia de su desarrollo, la educación que le proporciona y la calidad de la alimentación a su hijo, entre otros.

Otro ejemplo es la cantidad de hijos que tienen las familias ricas, que tratan de concentrar en pocos hijos una alta inversión en capital humano. Como estas familias tienen un capital humano elevado y la transmisión de este capital a sus hijos implica tiempo, atención educativa e inversiones financieras, esto no sería posible si la familia fuera numerosa. Otro ejemplo es el matrimonio y la relación de pareja. Como son unidades de producción, celebran contratos a largo plazo buscando una economía en el nivel de costos de transacción, ya que de otro modo, deberían celebrar innumerables contratos diarios o renegociarlos continuamente.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

En el neoliberalismo norteamericano, también las políticas públicas y la acción gubernamental son evaluadas económicamente según el modelo de empresa y mercado, de oferta y demanda, de costos y beneficios económicos. Así se construye una crítica de la razón gubernamental, que no es ni política ni jurídica, sino económica. Con esta extensión, señala Foucault, se criticaron, por ejemplo, los programas de salud, educación y segregación social de las décadas de 1960 y 1970 y la acción de los organismos federales creados en la época del *New Deal*.

La teoría del capital humano se basa en el análisis del trabajo humano como factor de producción. Este análisis fue dejado de lado por la economía política, como una página en blanco, pero los neoliberales norteamericanos lo retoman en la segunda mitad del siglo XX. Para esta teoría, la gente trabaja por un salario, entendido como ingreso y éste puede definirse como el producto o rendimiento de un capital. Por lo tanto, si es un ingreso, el salario es la renta de un capital y este capital lo constituyen los propios trabajadores.

En este sentido, la teoría del capital humano plantea un giro copernicano en la concepción del trabajo humano, que se aleja totalmente de la concepción clásica y neoclásica de la economía y, obviamente, de la crítica marxista. Ya no se trata del uso de una cierta cantidad de “fuerza de trabajo”, durante un “período de tiempo” determinado, en un “proceso de producción” dado, organizado y conducido por un empresario, con el objetivo de maximizar el beneficio y capitalizar el excedente económico. Tampoco se trata ya de un problema de combinación eficiente de trabajo, naturaleza y capital como “factores de producción” en una “unidad de producción” determinada, ni del trabajo transformado en “mercancía” y menos aún, obviamente, de subordinación y explotación del proletariado por la burguesía propietaria de los medios de producción.

Se trata de una nueva concepción del trabajo humano, que transforma a los trabajadores en “*empresarios de sí mismos*” (Pierbattisti, D., 2008). Ya no hay explotados ni explotadores, porque ya no hay “trabajadores” sino “empresarios”. El problema de las clases sociales, las luchas históricas de los trabajadores, el conflicto y la



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

cuestión social, los movimientos sociales, la teoría marxista, la experiencia del *welfare state*, en fin, todo parece diluirse de pronto con esta ficción de empresario de sí mismo creada “científicamente” por los neoliberales norteamericanos. Usando una expresión histórica de Marx, que aquí resulta harto elocuente, pareciera que “*todo lo sólido se desvanece en el aire*” y las desigualdades sociales se diluyen y se vuelven “*líquidas*” (Bauman, Z., 2000) por la acción de esta ficción empresarial.

En esta nueva concepción, el trabajo humano se compone de capital y renta. El “empresario de sí mismo” tiene un capital, su propia idoneidad y aptitud, que lo transforma en una inversión económica capaz de generar ingresos futuros. De esta manera, ya no está la figura de la “fuerza de trabajo” que se vende en el mercado por un precio o salario, sino la idea de “capital-idoneidad” que recibe “renta-salario” (Foucault, M., 2007, p.264). Así, la economía y la sociedad se transforman en empresas, como forma básica de racionalización o lógica del neoliberalismo norteamericano.

He aquí el gran dispositivo ideológico que se institucionaliza y se vuelve hegemónico en América Latina, como en otros países occidentales, a partir de la década de 1970, ocultando la construcción de un orden absolutamente opresivo, desigual, injusto y perverso. Este dispositivo opera de manera eficaz, por la reproducción sistemática que realizan las universidades, los organismos internacionales, los medios de comunicación social, que justifican la profundización de las desigualdades sociales como un problema individual y no como una cuestión colectiva de naturaleza política y económica derivada de la misma construcción del orden.

La teoría del capital humano gana terreno rápidamente, con la desregulación y apertura de las economías nacionales impulsadas por Estados Unidos e Inglaterra, países donde en la década de 1980 se instalan gobiernos neoliberales que aceleran y profundizan los cambios. En el Consenso de Washington, suscripto hacia fines de la década de 1980, se establece el programa de reformas neoliberales que, desde el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, se impone a los países miembros e incluyen políticas de privatización de empresas públicas, achicamiento del Estado, transferencia de los servicios de salud y educación a las provincias y municipios,



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

disminución y búsqueda de eficiencia económica del gasto público, flexibilización laboral, apertura y desregulación económica, libre circulación y garantías para los capitales externos, entre otras. La caída del muro de Berlín el 9 de Noviembre de 1989 y la desintegración del bloque de países socialistas, favorecen en la década de 1990 la expansión del neoliberalismo norteamericano y del modelo de “*empresario de sí mismo*” (Pierbattisti, D., 2008).

Asimismo, el neoliberalismo norteamericano y la teoría del capital humano se expanden en el mundo por la gubernamentalidad financiera. Estados Unidos construye su liderazgo en el mundo, como lo había hecho Inglaterra durante los siglos XVII, XVIII y XIX. La participación en la Segunda Guerra Mundial le permite la entrada en Europa. Fue el país que menos daño sufrió en la guerra y el que mayormente se benefició con ella, ya que concentró el 80 % de las reservas internacionales de oro; aumentó aceleradamente su producto bruto interno; proveyó de alimentos, energía, armas y dinero a los países en guerra y se constituyó en el principal acreedor del resto de países del mundo, con una balanza comercial superavitaria y una gran industria en expansión, necesitada de nuevos mercados para colocar sus productos y obtener materias primas.

El 14 de Agosto de 1941, Estados Unidos e Inglaterra firman la Carta del Atlántico, donde establecen algunos principios en los cuales fundaban su esperanza de un futuro mejor para el mundo. En dos de estos principios acordaban: a) extender a todos los Estados la posibilidad de acceso en condiciones de igualdad al comercio y a las materias primas mundiales y b) navegar sin trabas sobre los mares y océanos. La liberación de los mercados mundiales, luego de la guerra, era el principal interés de Estados Unidos, por la posición ventajosa que tenía y con el fin de aumentar su riqueza y consolidar su liderazgo. El 7 de Diciembre de 1941 se produce el ataque de Pearl Harbor y luego la entrada formal de Estados Unidos a la guerra. El 1 de Enero de 1942, un grupo de 26 países firman la Declaración de las Naciones Unidas, apoyando la Carta del Atlántico.

Tras el desembarco exitoso de Normandía el 6 de Junio de 1944 y las posibilidades de triunfo en la guerra, se lleva a cabo entre el 1º y el 22 de Julio de 1944, en el Hotel



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Mount Washington de Bretton Wood, New Hampshire, la Conferencia Monetaria y Financiera de las Naciones Unidas, donde participan 44 países. Se discuten dos propuestas de sistema monetario y financiero mundial para la posguerra, una inglesa y otra norteamericana. La propuesta inglesa, preparada por John Maynard Keynes, contemplaba la creación de un organismo internacional de compensación monetaria denominado *International Clearing Union*, una moneda internacional denominada *Bancor* y un régimen democrático de equilibrio de la balanza de pagos entre países acreedores y deudores, con pago de intereses sobre las diferencias, para evitar las ventajas monetarias y financieras de un país sobre otro.

La propuesta inglesa es rechazada y se aprueba la presentada por Estados Unidos. Se establece el dólar norteamericano como moneda internacional, con una paridad fija de 35 dólares la onza troy de oro y la libre convertibilidad en oro de la moneda norteamericana. Todos los demás países debían establecer el valor de sus monedas en relación con el dólar norteamericano y la paridad fija en oro. Para administrar este sistema monetario, se crean dos organismos financieros internacionales: El Fondo Monetario Internacional y el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento.

El Fondo Monetario Internacional se constituye con un capital inicial de 8.800 millones de dólares y una participación del 31.1 % de Estados Unidos, 13.8 % de Inglaterra, 13.6 % de Rusia, 6.3 % de China, 5.1 % de Francia y 29.1 % del resto de países. De esta manera, Estados Unidos y su socia Inglaterra se aseguran una participación lo suficientemente alta como para influir en las políticas y controlar las decisiones del organismo, cuyo papel histórico fue la revisión e informe sobre las cuentas públicas de los países miembros y el asesoramiento en materia de políticas públicas y el otorgamiento de préstamos a los gobiernos.

En el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, luego transformado en el Banco Mundial, Estados Unidos tiene una participación del 16.4 %; Japón el 7.9 %; Alemania el 4.5 %; Inglaterra, Francia e Italia una participación del 4.3 % cada una. Al igual que en el Fondo Monetario Internacional, Estados Unidos siempre tuvo una gran injerencia en las políticas y decisiones del Banco Mundial, cuya labor principal ha sido





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

financiar proyectos gubernamentales y sectoriales a largo plazo, mediante la emisión y colocación de bonos en los mercados internacionales de capitales. Importantes hombres de negocio y políticos norteamericanos ejercieron la presidencia del Banco Mundial. Tal es el caso, por ejemplo, de Robert McNamara, ejecutivo de Ford Motors Co. entre 1946 y 1960, que fue Secretario de Defensa de los Estados Unidos entre 1961 y 1968 y luego presidente del Banco Mundial entre 1968 y 1981.

La gubernamentalidad financiera, como tecnología de poder del capitalismo financiero, se desarrolla y opera en el mundo a través de tres mecanismos mutuamente interconectados: a) la globalización, b) los mercados financieros y c) los gobiernos corporativos. En primer lugar, la globalización se gesta entre las décadas de 1940 y 1970, emerge como fenómeno con las crisis del petróleo en la década de 1970 y luego se expande rápidamente a escala mundial. En segundo lugar, las crisis del petróleo implican la circulación de enormes masas de dólares, que se independizan de los flujos comerciales y constituyen capitales financieros que comienzan a negociarse en los mercados financieros internacionales, que se desarrollan en las décadas de 1970 y 1980, favorecidos por la circulación de los capitales financieros y la expansión del dinero electrónico. En tercer lugar, el proceso de globalización y el desarrollo de los mercados financieros generan, en la década de 1990, diversos mecanismos de gobierno corporativo, que surgen de la necesidad de control de las corporaciones transnacionales y los mercados globalizados.

La globalización es un fenómeno que se instala en el mundo de manera acelerada, a partir de mediados de la década de 1940, a pesar de que recién en la década de 1980 se comienza a hablar del fenómeno en los medios académicos de Estados Unidos y luego en los diarios financieros de Inglaterra. Se trata de un proceso de doble dimensión: externa e interna. La primera se refiere a la expansión en el mundo de las relaciones de mercado, no sólo en la economía, sino en los más diversos ámbitos de la vida social. La segunda tiene que ver con la intensificación de las relaciones sociales, políticas y económicas entre los países y hacia el interior de los mismos, de lo cual se deriva a su vez un visible proceso de creciente interdependencia (Agüero, J., 2008, p.15).



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Las crisis del petróleo de 1973 y 1979 afectaron profundamente la estructura económica mundial y el orden establecido antes de finalizar la Segunda Guerra Mundial. Estas crisis generan profundos cambios en el sistema monetario internacional, en el modo de producción, en el funcionamiento de los mercados y en las variables macroeconómicas de los países. El gran desarrollo industrial de Estados Unidos, Europa Occidental y Japón, logrado en las tres décadas posteriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial, se basaba en gran medida en la utilización del petróleo barato del Medio Oriente, como fuente básica de energía.

La organización de países productores de petróleo (OPEP) aumenta el precio de este insumo, incrementando los costos de producción de los países desarrollados que, hasta entonces, venían obteniendo grandes excedentes en sus balanzas de pago, que eran reciclados hacia los países menos desarrollados, vía inversiones extranjeras directas o aportes del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y otros. Los países de la OPEP obtienen enormes ingresos en dólares, que son destinados a préstamos directos a los países desarrollados para cubrir sus déficits, a inversiones directas en acciones y bienes inmobiliarios en Estados Unidos e Inglaterra, a depósitos bancarios en dólares y libras esterlinas en Estados Unidos e Inglaterra, a compra de títulos públicos de Estados Unidos e Inglaterra y a depósitos bancarios a corto plazo en eurodivisas en los grandes bancos transnacionales. Esto origina el desarrollo de los mercados financieros internacionales.

En la gubernamentalidad financiera, los mercados financieros reemplazan a las poblaciones y la nueva tecnología de poder son las computadoras y las bases de datos electrónicas programadas para administrar flujos de fondos electrónicos desde algún lugar del gran espacio cibernético globalizado. Estos flujos de fondos son las nuevas mercancías que se negocian en los mercados financieros como derechos y no como cosas. Estos derechos se identifican por registros electrónicos que expresan la nueva forma de dinero: el dinero electrónico. Las fábricas, las maquinarias, los procesos de producción, los servicios, los insumos y el mismo trabajo humano se transforman en



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

dinero electrónico, en flujos de fondos electrónicos, en el mismo momento o antes de la obtención material de los productos, por la negociación en los mercados financieros.

Un ejemplo de lo afirmado precedentemente lo constituyen las commodities como el petróleo o la soja, cuyo valor no depende de las condiciones materiales de producción, sino de los mercados financieros internacionales donde se negocian como derechos. Mientras estos productos se producen y se venden como mercancías en los mercados de petróleo y de granos, en los mercados financieros se negocian especulativamente varias veces como derechos, generando flujos de dinero electrónico en los mercados financieros que pueden superar varias veces su valor económico real. Esta negociación especulativa de derechos o de flujos de dinero electrónico, permite que los mercados financieros aumenten artificialmente la tasa de ganancia del capital, mediante la creación de lo que Marx denomina capital ficticio, refiriéndose al capital-dinero en el Tomo III de *El Capital* (Marx, K., 1999, tomo III, p.381). De haber seguido viviendo Marx, seguramente escribiría el tomo IV con el título *La plusvalía financiera* o *El proceso de creación de capital electrónico*.

Indudablemente, el capitalismo ha entrado en la fase de financierización y se ha transformado en un capitalismo financiero, mucho más sofisticado y potente que las fases de capitalismo comercial y capitalismo industrial analizadas por Marx. Un autor brasileño, Reinaldo Carcanholo, habla de capitalismo especulativo y sostiene la tesis de que el capitalismo se encuentra en una crisis económica estructural que tiene como trasfondo la tendencia a la baja de la tasa de ganancia y esta fase especulativa sería un intento del capital de dar una respuesta (Carcanholo, R., 2008).

La tesis de Carcanholo no es sostenible por dos argumentos: la naturaleza de las crisis en el capitalismo y la naturaleza de la fase de financierización del mismo. En relación al primer argumento, el capitalismo no está en crisis, ni estructural ni coyuntural, sino que las crisis son ontológicas en el capitalismo, es decir, son constitutivas del mismo. En uno de sus tantos significados, las crisis pueden definirse como cambios o transformaciones y esto es, precisamente, lo constitutivo del capitalismo, su capacidad de transformación continua de una cosa en otra. De hecho, ha



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

adoptado diversas formas y contenidos históricos, se ha adaptado a los más diversos contextos, cambia constantemente de discurso y produce continuas formas novedosas de explotación, apropiación, acumulación y reproducción del capital. La forma financiera electrónica es una más en este notable despliegue histórico del capitalismo.

En relación al segundo argumento y tal como lo expusimos en los párrafos anteriores, la fase financiera del capitalismo no emerge de una situación de decadencia o declinación económica, ni de una tendencia a la baja de la tasa de ganancia. Al contrario, emerge del crecimiento económico continuado de tres décadas, del desarrollo tecnológico, de la expansión de los bancos y las corporaciones transnacionales y de la formación de fenomenales masas de capitales financieros depositados en los bancos y recolocados en los mercados financieros internacionales.

Es decir, es una fase superior y más compleja del capitalismo, más sofisticada y con mucho más potencialidad que las anteriores. Y por supuesto con mucho más capacidad destructiva y explotadora del medio ambiente, de las condiciones de vida y de las relaciones sociales. Si Marx destina tantas páginas del Tomo III de *El Capital* a la reproducción del capital-dinero y del capital-efectivo, producido por los bancos y el comercio, cuánto más hubiera destinado a la producción y reproducción del capital financiero electrónico.

Los procesos financieros, como en el caso del petróleo y la soja, se alejan e independizan de los procesos productivos, pero no de los procesos políticos en los cuales se generan. Es decir, los mercados financieros crean sus propias condiciones de existencia y sus propias reglas de funcionamiento, pero no lo hacen por fuera de la gubernamentalidad financiera. Sin embargo, este alejamiento de los procesos productivos es sólo aparente, ya que el capital financiero ha aumentado considerablemente su poder sobre la vida humana, transformándose en lo que Osorio denomina biocapital (Osorio, J., 2008). En efecto, los cambios en el mundo del trabajo (Agüero, J., 2009), provocados por la gubernamentalidad financiera y el modelo neoliberal de empresario de sí mismo, han aumentado enormemente la incertidumbre, la



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

indefensión y la fragilidad de los-que-viven-de-su-trabajo, como denomina el sociólogo brasileño Ricardo Antunes a la clase trabajadora actual (Antunes, R., 2003).

Para Osorio, el trabajador actual es un esclavo moderno porque, teóricamente, es un hombre libre pero vive sometido al mando despótico del capital, que diariamente se apropia de su vida, a través de largas y extenuantes jornadas de trabajo. Además, con los niveles actuales de productividad generados por los avances tecnológicos y las posibilidades adicionales de ganancia que proveen los mercados financieros, los trabajadores aportan cientos de veces más de lo que reciben como salario. En este sentido, para Antunes, hay un proceso de precarización estructural del trabajo, que se expresa en figuras como colaborador, emprendedor, trabajo flexible, cooperativo, voluntario, inmaterial, tercerización, subcontratación, entre otras.

#### **10. La interpelación del orden social**

El segundo componente de la intervención social en la construcción del orden social es la interpelación de este orden, con el fin de transformarlo. Esto nos lleva a la necesidad de construir una mirada amplia y en perspectiva histórica, sobre los procesos emancipatorios desarrollados en América Latina y El Caribe, desde el mismo momento de implantación del orden colonial. Este orden, implantado a sangre y fuego por los colonizadores, genera largos procesos de dominación y opresión, procesos de larga duración como los denomina Fernand Braudel, siglos de explotación y apropiación del excedente económico, de políticas públicas que favorecieron a los poderosos y adormecieron a los pueblos, de disputas culturales por los símbolos y las significaciones sociales y de ideologías que se instalaron en los imaginarios sociales y se encarnaron en las prácticas cotidianas de los sujetos sociales. Pero, además, estos largos procesos de dominación y opresión generaron profundas desigualdades sociales, que nacen ya con la herida sangrante de la apropiación, el despojo y el aniquilamiento del orden social, económico, político y cultural, construido por los pueblos latinoamericanos antes de la llegada de los invasores europeos a fines del siglo XV.

Por supuesto que los invasores europeos implantan a sangre y fuego un nuevo orden, y lo hacen a su imagen y semejanza y para su más estricta y exclusiva conveniencia,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

justificándolo luego desde el discurso, las instituciones y la construcción de un imaginario social plagado de prejuicios y estereotipos. Sin embargo, como los procesos sociales nunca son lineales sino dialécticos, a partir de esto se ponen en marcha las luchas por la emancipación, los procesos de constitución de los Estados latinoamericanos, la búsqueda de ciudadanía, las luchas por la tierra y la reivindicación de los derechos de los aborígenes, negros, campesinos, obreros y mujeres.

Es decir, implantado el nuevo orden por la fuerza, al mismo tiempo se inician -como contrapartida- las luchas por la emancipación social de nuestros pueblos latinoamericanos. Algunos autores hablan de “momentos emancipatorios”, de ciertos procesos que se darían con más fuerza en un momento histórico que en otros. Uno de estos momentos sería la rebelión indígena encabezada por Túpac Amaru. Otro sería las revoluciones que se inician en mayo de 1810 en Buenos Aires y se extienden a otros países latinoamericanos. Otro sería la instalación en la primera década del actual siglo XXI de gobiernos nacionalistas que resisten y no se someten al imperialismo norteamericano ni a los organismos internacionales manejados por éste.

Contrariamente, creemos que los procesos de dominación y opresión de los pueblos latinoamericanos fueron continuos y también fueron continuas las luchas por la liberación y la emancipación. Es decir, esta confrontación entre dos procesos sociales de signo contrario se da de manera dialéctica y en forma continua y contradictoria. Esto nos permite entender mejor los hechos políticos, los avances y retrocesos de los gobiernos, las disputas de poder entre el imperialismo norteamericano y los gobiernos de la región, los conflictos de intereses entre las oligarquías y los gobiernos nacionales o entre las burguesías y los sectores populares. No se trata de mirar la realidad con ojos dicotómicos, como algo binario o con una concepción maniquea. Se trata de identificar estos dos procesos sociales de signo contrario, que interactúan de mil maneras distintas, se entrelazan, se superponen, se disputan espacios, se intersectan, cambian de sentido continuamente, de sujetos sociales, de instrumentos de poder, de estrategias y de recursos.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Las oligarquías nacionales y las burguesías conocen muy bien estos procesos. Basta con mirar lo que sucede por ejemplo en Argentina con la vieja oligarquía terrateniente, que cambia continuamente de alianzas, discursos, actores y estrategias, pero conservando siempre su mirada elitista y reaccionaria. Lo mismo ocurre con la vieja burguesía industrial o la nueva burguesía sojera agroexportadora. Otro tanto podríamos decir de la burguesía financiera o de la patria contratista. Sin embargo, tras el *tsunami* neoliberal de las décadas de 1970, 1980 y 1990, los pueblos latinoamericanos y sus gobiernos, con algunas excepciones, iniciaron en la primera década de este siglo un proceso de reconstrucción de los lazos sociales fracturados y fragmentados por el neoliberalismo, de recuperación de la política como el principal instrumento para transformar la realidad, de refundación del sentido de lo nacional, de recuperación de la economía y la cultura, en fin, de reparación de tanto daño material, simbólico y subjetivo provocado por el neoliberalismo.

Hoy estamos en la segunda década de este siglo y este proceso de reconstrucción nacional de los países latinoamericanos comienza a mostrar algunos resultados muy alentadores, como por ejemplo la clara conciencia sobre la necesidad de construir alianzas estratégicas entre nuestros países y actuar como bloque político para enfrentar la prepotencia del imperialismo. Esto se evidencia claramente con la creación de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) en el 2008 y el Consejo de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) en el 2010. Otro ejemplo es la defensa irrestricta de la democracia como forma de vida y sistema de gobierno de nuestros países, condenando todo intento o hecho golpista, aunque se escude en supuestos mecanismos constitucionales. Otro ejemplo son las políticas públicas orientadas a promover el crecimiento económico con redistribución del ingreso.

Evidentemente, estos hechos dan cuenta de un intento de los países latinoamericanos de cambiar el orden y dejar atrás aquellos tiempos en donde los grupos poderosos que manejaban y manejan las finanzas mundiales les decían a nuestros gobiernos cómo debían manejar el país y qué políticas económicas debían aplicar. Eran tiempos de pensamiento único, de supuesto fin de la historia y las ideologías y de despolitización de



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

la sociedad. Tiempos de sometimiento como región y de relaciones carnales con los Estados Unidos. Hoy transitamos por importantes cambios, soplan nuevos vientos y se observan procesos muy alentadores de conquistas de derechos, de recuperación del sentido de lo público y de repolitización de la sociedad. En fin, un intento de construcción de un nuevo orden en esta *América Profunda* como la denomina Rodolfo Kusch.

### **11. Cómo se condensa el macro orden social en el micro orden social**

La construcción del macro orden social se vincula y condensa en la construcción del micro orden social, que incluye el mundo de la vida de los sujetos sociales. Podemos sostener esta afirmación con varios argumentos. En primer lugar, no hay externalidad del contexto, como lo sostienen los positivistas y endogenistas, sino múltiples atravesamientos, condensaciones e intersecciones. Anteriormente nos referimos en lo macro social a un orden desigual, injusto e inequitativo, patriarcal, colonizador y profundamente opresivo, eurocéntrico y etnocida. Este mismo orden también se configura en lo micro social, donde cotidianamente podemos observar situaciones de violencia de género; problemas de discriminación; desprecio por los pueblos originarios; medios de comunicación social, avisos comerciales y discursos políticos colonizados; explotación laboral, entre otras situaciones.

Por otra parte, el macro orden social configura las problemáticas sociales en las cuales intervienen los/as trabajadores/as sociales. Es evidente que no se pueden abordar estas problemáticas sin conocer las dimensiones constitutivas de las mismas, los factores condicionantes, las relaciones de poder, los intereses que están en juego, los actores que intervienen en su configuración y las implicancias que tienen para los sujetos con los cuales interactúan los/as trabajadores/as sociales en sus prácticas profesionales.

El macro orden social impacta en los/as trabajadores sociales en su condición de trabajadores/as y en el ejercicio profesional. En efecto, tanto la situación de precarización estructural de los-que-viven-de-su-trabajo (Antúnez, R., 2003) como las nuevas identidades laborales a las que se refiere Pierbattisti (2008), impactan también





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

en los/as trabajadores/as sociales. Las consecuencias del orden social vigente se observan muy claramente en la cotidianidad de la vida social. Es aquí donde estas consecuencias impactan de manera más cruel y profunda, por la falta de trabajo, la desesperación, la angustia, la incertidumbre, las situaciones de violencia, las adicciones y la anomia, entre otras. Estas situaciones intensifican las demandas de intervención profesional, con todo el desgaste y la carga de tensión y estrés que esto implica para los profesionales, que tampoco están al margen de estos mismos procesos.

El orden social vigente ha aumentado significativamente la carga de responsabilidad de los/las trabajadores sociales, por estar involucrados directamente con los grupos sociales más vulnerables y excluidos, sobre los cuales recae el mayor peso de las crisis y los conflictos, no sólo en términos de padecimientos subjetivos sino también de pérdida objetiva de condiciones y posibilidades materiales de supervivencia. Esta sobrecarga de responsabilidades no es gratuita para los profesionales, sino que en muchos casos implica aumentos de tensiones institucionales, personales y familiares, problemas de salud, acelerados procesos de desgaste profesional y deterioro de las condiciones de vida. Éste es el contexto que interpela hoy a los/as trabajadores/as sociales y es el escenario donde éstos/as llevan a cabo diariamente sus prácticas profesionales, en un marco de enorme fragilidad e inestabilidad de las relaciones sociales y de creciente complejización de la vida social.

El orden social actual se sostiene fundamentalmente en la construcción de poder y en una nueva lógica de dominación a nivel mundial. Si bien este orden social se construye desde lo político y económico-financiero, su expansión y consolidación a nivel mundial y en los países latinoamericanos no hubiera sido posible sin un proceso de construcción ideológica, institucionalización y hegemonía (Wright, S., 1998). En este proceso juegan un papel fundamental los discursos construidos por los países hegemónicos, los grupos económicos concentrados y las corporaciones transnacionales. Estos relatos producen “verdades”, forman opinión, crean “la realidad” e instituyen una visión particular del mundo en el resto de los países, que no permite ver el orden social como construcción histórica, y por lo tanto naturaliza la opresión y la dominación social.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

El concepto de gubernamentalidad financiera es muy útil para comprender la lógica de poder y de acumulación del capitalismo en su fase financiera actual. Esta forma de capitalismo contemporáneo es más sofisticada que las formas anteriores de capitalismo mercantil y capitalismo industrial. Esta forma de capitalismo no es lineal ni secuencial, es decir, no se da de una forma primero y luego la siguiente, sino que es acumulativa y progresiva. Esto implica un proceso creciente de perfeccionamiento del capitalismo como sistema de dominación política y acumulación económica. Fue perfeccionando los instrumentos hasta llegar a su estado actual de enorme potencial y capacidad de sometimiento de los países, los gobiernos, los sistemas económicos nacionales, mediante el desarrollo y utilización de dos instrumentos muy poderosos como son la globalización y los mercados financieros.



## Capítulo 7

### LA INTERVENCIÓN SOCIAL EN EL MUNDO DE LA VIDA

#### 1. La comprensión del mundo de la vida como punto de partida

El punto de partida de toda intervención social en el mundo de la vida es la comprensión de sus significados para los sujetos sociales. El mundo de la vida es un ámbito donde los sujetos sociales transcurren su vida cotidiana y se constituyen como tales. Es un mundo vivido con otros de manera colectiva; por lo tanto, no es un mundo solitario o individual. Es un mundo dado, que los sujetos sociales comparten, pero que al mismo tiempo éstos van construyendo a lo largo de toda su vida. La constitución del mundo de la vida no es independiente de la constitución de los sujetos sociales, ya que son éstos quienes lo van configurando de generación en generación. Los sujetos sociales de una generación encuentran al nacer un mundo social y cultural construido por generaciones anteriores. Éste es su punto de partida, no parten de la nada. Ningún sujeto social se construye de la nada.

Los sujetos sociales se constituyen como tales en un mundo que encuentran al nacer, pero que también lo van construyendo al mismo tiempo que se van constituyendo como sujetos. Encontramos aquí un doble proceso de constitución mutua entre los sujetos sociales y el mundo de la vida, que demuestra muy claramente que son procesos abiertos y no cerrados o clausurados. Tampoco hay cristalización en estos procesos, ya que nada es estático sino dinámico y modificable. Además, el mundo de la vida es una realidad fáctica, histórica, arraigada en un tiempo y un espacio, y también lo son los sujetos sociales. Por tanto, siempre existen determinadas condiciones históricas y determinado orden macro social en los cuales se constituyen tanto el mundo de la vida como los sujetos sociales.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Esto nos lleva a una objeción radical del individualismo metodológico de Max Weber y Alfred Schütz. Si bien estos autores tienen el mérito de haber construido una sociología comprensiva totalmente opuesta a la sociología estándar que considera los hechos sociales como cosas observables y medibles empíricamente, esto no compensa las limitaciones y debilidades de un enfoque epistemológico, teórico y metodológico basado en seres humanos individuales, que no tiene en cuenta fundamentalmente tres aspectos mencionados anteriormente: a) la constitución colectiva y no individual del mundo de la vida, b) la mutua constitución entre el mundo de la vida y los sujetos sociales y c) las condiciones históricas y el orden macro social como condicionantes del proceso de constitución del mundo de la vida y los sujetos sociales.

Al no considerar estos aspectos, la teoría de la acción social de Weber y la teoría de los significados de Schütz quedan reducidas a conductas y acciones individuales sin inscripción en fenómenos sociales más amplios de carácter colectivo y, fundamentalmente, sin inscripción histórico-política. Al no tener suficiente fundamento histórico y colectivo, la acción social weberiana y los significados schützianos siguen siendo cosas, aunque no medibles sino comprensibles e interpretables, pero cosas al fin, ya que los seres humanos individualmente considerados se constituyen en fenómenos observables erigidos en un espacio como si fueran fenómenos naturales. La falta de historicidad y de construcción colectiva debilitan los aportes de estos autores, a pesar del lugar que ocupan en la teoría social, acercándolos más bien a la postura anti-historicista y falsacionista de Karl Popper, criticada por Ricardo Gómez en *Neoliberalismo y Pseudociencia* (Gómez, R., 1995:87-110).

Karl Popper defendió con uñas y dientes durante más de sesenta años el individualismo metodológico en las ciencias sociales, basado en el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales. Su correlato en Argentina fueron Mario Bunge y Gregorio Klimovsky, dos de los epistemólogos más importantes de nuestro país. La postura de Popper tenía su fundamento político-ideológico en el liberalismo y el neoliberalismo, especialmente en su versión económica. El liberalismo en su versión filosófica-económica se basa en las ideas de Adam Smith, David Ricardo, Thomas



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Robert Malthus, Jean-Baptiste Say y Frédéric Bastiat, entre otros. Para Ricardo Gómez los supuestos más importantes de esta concepción son los siguientes:

- 1) El ser humano es, por naturaleza, un ser egoísta cuya actividad está orientada a obtener el máximo beneficio posible con el menor esfuerzo.
- 2) El interés personal-individual es el motivador principal de toda acción, no el interés de la sociedad.
- 3) El orden económico es un orden natural porque se basa en la naturaleza del ser humano individual y de las cosas.
- 4) El funcionamiento del mercado es autónomo como el universo físico y opera de acuerdo a las leyes que lo rigen como si una mano invisible mantuviera el funcionamiento esperado, corrigiendo desviaciones y evitando otras.
- 5) Las leyes económicas son objetivas y se imponen con el mismo rigor que las leyes físicas; por lo tanto, toda transgresión de estas leyes tiene consecuencias negativas ineludibles.
- 6) El libre mercado se basa en la libertad individual, que es el requisito imprescindible para el normal funcionamiento de la economía.
- 7) El Estado no debe intervenir en el libre funcionamiento del mercado y sólo debe dedicarse a defender a la sociedad contra la violencia de otras sociedades, proteger a los individuos mediante una adecuada administración de la justicia y realizar las tareas que no les interesan a los individuos ni a los grupos por no proporcionar ganancia alguna (Gómez, R., 1995:165-167).

A su vez, el neoliberalismo como concepción filosófica, política, económica y social, se basa en las ideas de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek y Milton Friedman. Para Ricardo Gómez los supuestos más importantes de esta concepción son los siguientes:

- 1) Toda realidad, y en particular la realidad social, es un conjunto que resulta del agregado de elementos individuales vinculados por relaciones que operan exclusivamente entre estos elementos individuales.
- 2) La sociedad es sólo el nombre del conjunto de individuos que la componen, ligados entre sí especialmente por un sistema de tradiciones homogéneas.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

- 3) El ser humano es básicamente un ser egoísta, consumidor y propietario de sus bienes.
- 4) El ser humano es un ser de tradiciones, que resultan de su naturaleza básicamente egoísta y de la ciencia.
- 5) Los seres humanos son naturalmente desiguales. La única igualdad válida es la igualdad política ante el mercado y la ley.
- 6) La libertad es abstracta, individual y negativa (libre de regulaciones).
- 7) El mercado es el único ordenamiento racional y toda planificación es irracional.
- 8) La democracia es el sistema político recomendable en tanto no interfiera con el funcionamiento del libre mercado.
- 9) La sociedad capitalista neoliberal es insuperable (Gómez, R., 1995:169-178).

En un artículo publicado en 1986 con el título *Reduction, Explanation and Individualism*, Harold Kincaid plantea las siguientes tesis en que se basa el individualismo metodológico:

- 1) Las teorías sociales son teorías reducibles a teorías que se refieren exclusivamente a individuos.
- 2) Toda explicación de fenómenos sociales debe referirse solamente a individuos y sus relaciones.
- 3) La teoría individualista es suficiente para explicar los fenómenos sociales.
- 4) La referencia a individuos es una condición necesaria para cualquier explicación de fenómenos sociales (Kincaid, H., 1986).

Contrariamente a lo sostenido por el individualismo metodológico, para Ricardo Gómez el holismo metodológico es fundamentalmente una tesis acerca de conjuntos o colectivos sociales, concebidos como conjuntos de individuos cuya naturaleza no es independiente del hecho de ser miembros de la totalidad a la que pertenecen. Es decir, los individuos son lo que son en tanto y en cuanto son miembros del conjunto o grupo al que pertenecen y por tanto no tienen una entidad distinta o independiente de tal pertenencia. Las relaciones no se reducen a las relaciones externas que cada individuo tiene con otros individuos tomados independientemente de los restantes, sino que



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

además de las mismas debe considerarse la relación que cada individuo tiene con la totalidad. Cada individuo sólo puede entenderse en términos de la totalidad a la que pertenece, pero a su vez esta totalidad se basa en el desarrollo de los individuos que la integran (Gómez, R., 1995:139).

Esta descripción de Gómez es perfectamente compatible con nuestra afirmación anterior de que la constitución de los sujetos sociales y del mundo de la vida a la que éstos pertenecen no son independientes entre sí, como tampoco lo son -el mundo de la vida y los sujetos sociales- de las condiciones históricas y el orden macro social que los condicionan. De esta manera, no se puede comprender el mundo de la vida sin los sujetos sociales, como tampoco se puede comprender a los sujetos sociales sin el mundo de la vida, como a su vez tampoco se puede comprender a los sujetos sociales y el mundo de la vida sin las condiciones históricas materiales y el orden macro social que operan como totalidad. Éste es el enfoque de la intervención social en el mundo de la vida que sostenemos en esta tesis.

## **2. La comprensión de la relación entre el mundo de la vida y la vida cotidiana**

Otro punto de partida de la intervención social en el mundo de la vida es la comprensión de la relación entre éste y la vida cotidiana. El mundo de la vida es una categoría abarcativa de la vida cotidiana. Sin embargo, son dos categorías absolutamente distintas, aunque complementarias y mutuamente necesarias, ya que ninguna de las dos puede prescindir de la otra, porque queda trunca y limitada. Esta complementariedad enriquece el significado de las dos categorías y aumenta su potencialidad teórica y explicativa.

El mundo de la vida es, claramente, el fundamento de la vida cotidiana. Todo lo que ocurre en ésta no tiene un sentido en sí mismo sino en el mundo de la vida, de manera que para entender lo que pasa en la vida cotidiana de un sujeto social, hay que mirar su mundo de la vida, porque éste es el gran continente de la vida cotidiana, el que tiene los marcos significativos más amplios y el que delimita el horizonte de sentido de la vida de los sujetos sociales.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

El mundo de la vida es lo que construimos como sujetos sociales, aquello que tiene sentido para nosotros. Es el entramado de significaciones que atribuimos a todo lo que nos abarca y nos constituye como sujetos. Nos reconocemos como sujetos en un mundo que tiene sentido para nosotros. El mundo de la vida nos constituye como sujetos sociales y es a su vez lo que configuramos como tales. Es decir, nos constituimos como sujetos sociales construyendo nuestros mundos de vida, de tal manera que somos un binomio dialéctico sujeto-mundo que resulta indivisible. Esta relación dialéctica se da en un tiempo y un espacio concretos, es histórica.

El proyecto de vida de un sujeto social no debe buscarse en su vida cotidiana, sino en su mundo de vida, pero éste transcurre y se actualiza solamente en la vida cotidiana. En efecto, la vida y la existencia de un sujeto social fluyen en la vida cotidiana y en ésta se manifiestan y materializan, es decir, se hacen realidad palpable y percible. Nada es más real que la vida cotidiana de un sujeto social. Nada es más elocuente. Por tanto, es en la vida cotidiana donde encontramos la condensación y la síntesis del mundo de la vida, ya que es la concreción de la vida y la existencia de un sujeto social como ser y estar en el mundo.

Es importante comprender el significado del mundo de la vida y de la vida cotidiana de los sujetos sociales, para emprender cualquier tipo de intervención social desde el trabajo social. Por un lado, recurrimos al mundo de la vida de los sujetos sociales, para entender el sentido de su existencia, es decir, el sentido de su modo de ser y estar en el mundo, porque es en el mundo de la vida donde encontramos las trayectorias de vida de los sujetos sociales, las historias de vida personal, familiar y social, la experiencia acumulada, la memoria, las luchas y los sueños. En el mundo de la vida podemos encontrar las claves para comprender e interpretar el modo de ser y de estar en el mundo de los sujetos sociales y este conocimiento es fundamental para proyectar y emprender cualquier tipo de intervención social desde el trabajo social.

Por otro lado, cualquier intervención social en el mundo de la vida de los sujetos sociales se concreta y materializa efectivamente en el ámbito espacio-temporal que constituye la vida cotidiana de estos sujetos. Lo cotidiano es lo que hacen habitualmente





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

los sujetos sociales en sus vidas diarias, de manera común y corriente. Es el devenir diario, lo que ocurre o transcurre diariamente en la vida de los sujetos sociales. Es el ámbito espacio-temporal de realización histórica y material de los sujetos sociales y donde su existencia se hace real y efectiva. Es el ámbito donde los sujetos sociales producen sus medios de vida y, al hacerlo, construyen su propia existencia y su modo de vida (Marx, K. y Engels, F., 1988).

En la vida cotidiana encontramos lo diverso y heterogéneo. Hay en ella una dialéctica de cambio y continuidad. Por un lado, los sujetos sociales recrean y reinventan permanentemente en ella su modo de ser y de estar, al igual que las formas de relacionarse mutuamente. Pero, por otro lado, los sujetos sociales reproducen la rutina y la repetición de prácticas cargadas de valores, ritos, costumbres, mitos, creencias y tradiciones sociales y familiares. Hay entonces en la vida cotidiana una constitución profundamente contradictoria y dialéctica, que es necesario tener en cuenta en la intervención social. No hay linealidad alguna, sino configuraciones diversas y heterogéneas, dialéctica de invención y rutina.

El mundo de la vida está constituido por infinitos momentos de vida cotidiana. Todo lo que está escrito en el mundo de la vida se fue escribiendo en la vida cotidiana, como si fueran infinitas páginas de un gran libro. Sin embargo, es un libro muy particular porque en cada página de vida cotidiana -a su vez- se condensa y resume todo el contenido del libro. Las grandes luchas sociales se gestan en la vida cotidiana y también impactan en ella los resultados de las grandes luchas. El filósofo marxista Henri Lefebvre lo resume muy bien cuando expresa que *“La vida cotidiana es a la vez el juego, lo que está en juego y el teatro de la lucha; es necesario exigir y querer lo imposible para que ocurra lo posible”* (Morales, N., 2001:522).

Para la intervención social desde el trabajo social, la vida cotidiana es extremadamente valiosa, porque muestra con toda su riqueza y crudeza la diversidad, heterogeneidad y múltiples contradicciones constitutivas de los sujetos sociales y de las relaciones sociales que estos construyen de manera dialéctica. En la vida cotidiana se manifiesta la condición humana con toda su riqueza y miseria. Los actos más heroicos y



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

la miseria más aberrante de los seres humanos están en la vida cotidiana, porque es el lugar de la existencia histórica y material, de la existencia real y no sólo discursiva o meramente simbólica. Por eso también es un lugar privilegiado de intervención social para el trabajo social.

La vida cotidiana es un lugar particular, donde los seres humanos particulares se reproducen como seres humanos particulares. En ella comparten el orden de lo humano, la condición de seres humanos como tales, pero también comparten el mundo de la vida, la experiencia de vivir con otros en una realidad dada que es común para todos. En este mundo de la vida y esta vida cotidiana, los seres humanos se construyen como sujetos sociales, vivenciando y objetivando el mundo material y cultural, aprendiendo códigos, signos y símbolos, comunicándose con otros, manipulando objetos y construyendo significados (Heller, A., 2002).

La vida cotidiana marca los límites y las posibilidades de acción de los sujetos sociales y también de la intervención social. Es el espacio y el tiempo en los cuales los sujetos sociales pueden actuar y transformar su propia realidad, donde interactúan cara a cara con otros, comprenden y son comprendidos por otros, conocen y experimentan un mundo que comparten con otros y que para ellos tiene sentido y es real. Es un mundo práctico, basado en la experiencia y el conocimiento mutuo, que tiene un triple ordenamiento: espacial, temporal y social. Lo cotidiano es el punto de referencia concreto que permite orientar la intervención social, ya que es una realidad que está al alcance efectivo de los sujetos sociales.

### **3. Los sujetos sociales**

Un sujeto social es un constructo histórico-social que resulta de complejos procesos de subjetivación que combinan rasgos personales heredados y adquiridos, tradiciones socio-culturales, percepciones, vivencias, experiencias de vida, valores, creencias, influencias del contexto, condiciones históricas, proyectos, sueños, entre otros. Es una construcción que dura toda la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, pero también es una configuración de lo que somos en un momento, un instante o un punto de condensación de un proceso continuo de subjetivación por el cual se va constituyendo



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

nuestra subjetividad a lo largo de toda nuestra vida. Este proceso no es cerrado sino abierto y en permanente reconfiguración, de lo cual resulta que el sujeto social es una condensación socio-histórica de elementos y procesos muy diversos, pero con unidad de sentido y significación.

Los seres humanos nos vamos reinventando y modificando como sujetos sociales a lo largo de toda nuestra vida, por lo que siempre es posible iniciar o reiniciar un nuevo proceso. En este proceso es fundamental la construcción de autonomías. Éstas permiten el ejercicio y no el renunciamiento a los propios derechos e implican dejar de lamentarse por lo que no se puede ser o hacer y sí en cambio aprender a aprovechar las oportunidades y las posibilidades de ser o hacer. La autonomía confiere a los sujetos la posibilidad de autodeterminación, pero esto sólo es posible si se crean las condiciones para ello, no sólo materiales sino de capacitación y desarrollo humano.

Los sujetos sociales individuales son siempre singulares. En la intervención social se debe distinguir lo singular de lo individual, porque no son términos sinónimos. ¿Qué es lo singular? Para Saül Karsz, es “la versión particular de lo universal”, es decir, “un individuo que habla del contexto” (Karsz, S., 2007). Es por este motivo que para este autor no existe intervención social individual. Cuando se presenta un individuo, es un individuo que habla colectivamente. La primera persona habla en singular, habla del colectivo en versión singular. Un individuo es una versión relativamente única de un problema general.

En la intervención social hay que pasar de la individualidad a la singularidad. Esto tiene una enorme importancia para la emancipación social ya que ocuparse de problemas de sujetos sociales individuales implica abordar singularidades de problemáticas generales. Para abordar la singularidad, es necesario comprender e interpretar la problemática general que subyace en la misma. Este enfoque modifica radicalmente el abordaje tradicional de caso-grupo-comunidad. No es que no existan sujetos individuales, grupos o colectivos sociales, sino que estos sujetos son singularidades de problemáticas generales. La mirada de los/as trabajadores/as sociales



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

debe reconocer estas singularidades, tanto en los sujetos individuales como en los grupos o colectivos sociales.

Abordar el caso de un sujeto social individual tiene tanta o más complejidad que abordar un grupo o un colectivo social. Esto nos lleva a concluir que el holismo metodológico es el mejor enfoque epistemológico, teórico y metodológico para una intervención social emancipadora, ya que nos permite ver las totalidades subyacentes en cada singularidad. No se trata de ver el árbol, ni siquiera el bosque, sino las condiciones de existencia de los mismos. Esta mirada amplia de los problemas sociales requiere un gran oficio de los/as trabajadores/as sociales y una gran formación y profesionalidad.

#### **4. La construcción de espacios de libertad y resistencia**

Ante todo, la intervención social debe apuntar a generar las condiciones necesarias para construir espacios de libertad y resistencia, como requisito previo y condición necesaria para la existencia misma de los sujetos sociales. Estos espacios son imprescindibles para contrarrestar la obediencia y la sumisión que pretenden los que ejercen el poder. Un recurso posible para ello es no doblegarse ante la amenaza o el miedo, para no quedar paralizado y sin posibilidad de acción. Otro recurso es trabajar los significados y significaciones que se atribuyen a las cosas y a los sujetos, para entender los procesos de dominación y comprender los slogans, discursos y prácticas sociales de opresión y dominación social.

Otro camino sólido de libertad y resistencia es mejorar el conocimiento y la información de los sujetos sociales, buscando oportunidades de estudio y formación, desarrollando las capacidades y habilidades, y construyendo liderazgos que movilicen, señalen el rumbo, generen adhesión, despierten sentimientos y creen condiciones para la acción. Una tarea importante en este sentido es descubrir y aprovechar los carismas, la capacidad de liderazgo y las aptitudes para comunicarse con otros sujetos, para convencer a los demás y lograr la adhesión espontánea para una determinada idea, acción o decisión, evitando caer en mesianismos y desconfiando de la promesa fácil, los poderes mágicos y las soluciones que salvan.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Otro mecanismo fundamental para construir espacios de libertad y resistencia es proteger los recursos que son vitales y que hacen a la supervivencia como sujetos, grupos, familias, barrio o comunidad. Además, ejercer los derechos y no dejarse amedrentar ni ceder a las presiones, caprichos o pretensiones de quienes ocupan posiciones burocráticas en oficinas públicas, hospitales, centros de salud, escuelas, juzgados u otros lugares. Asimismo, no convalidar el maltrato y la humillación, sino, por el contrario, denunciarlo ante quien corresponda y no aceptar el privilegio o la pretensión de exclusividad que creen tener algunos sujetos.

### **5. Valoración, autoestima y reconocimiento social**

Si los espacios de libertad y resistencia son la condición previa y necesaria para comenzar a trabajar con los sujetos, el punto de partida es la valoración del ser humano como tal. Esta valoración es fundamental para los sujetos e implica una clara opción político-ideológica como profesional, ya que señala el tipo de trabajo social que se va a realizar, el marco teórico-metodológico que orientará el proceso y el tipo de relación que se construirá con los sujetos.

¿Qué significa valorar a los sujetos como seres humanos? Significa reconocer que son valiosos en sí mismos, independientemente de la situación en que se encuentren o el mundo de vida que hayan construido; que es posible el cambio, la construcción, la reconfiguración; que está intacta la capacidad emancipadora como sujeto; que es totalmente posible recuperar lo que está perdido, rescatar lo que está oculto y reconocer lo desconocido.

Esta valoración como ser humano hay que construirlo con los sujetos sociales o al menos develarlo. Ser reconocido como ser humano valioso es el primer paso del proceso de construcción de autoestima. En este caso, hay un proceso de autovaloración, de mirarse uno mismo en el espejo de la vida y reconocerse a sí mismo como valioso. Esta imagen de uno mismo es muy importante para poder construir la imagen de los otros. Si me veo valioso a mí mismo, es probable que aprenda a valorar a los demás. Si yo me reconozco como sujeto social, es probable que también reconozca como sujetos sociales a los demás. Esto me lleva a descubrir posibilidades en mí mismo y en los otros



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

que están a mi lado. Uno ama en los demás lo que uno ama en uno mismo y odia en los demás lo que uno odia en uno mismo. Por lo tanto, es importante construir valor y autoestima, como punto de partida del proceso de intervención social.

### **6. Los procesos identitarios**

Las identidades son constitutivas de los sujetos sociales. ¿Cómo se construyen estas identidades? No tenemos una sola identidad como sujetos, sino que estamos atravesados por múltiples identidades. Éstas constituyen puntos de sutura que amalgaman y condensan la diversidad, la multiplicidad y la multidimensionalidad de nuestra subjetividad. Cada identidad asume un contenido específico de género, raza, etnia, clase o estrato social.

Ernesto Laclau sostiene en *Emancipation(s)* (1996) que estas identidades particulares nunca están completas y sólo se constituyen como tales según el lugar que ocupan en un sistema abierto de relaciones diferenciales. Es decir, son tales en la medida que se diferencian de un conjunto ilimitado de otras identidades, en un juego que este autor denomina relación de exclusión y/o antagonismo. De esta manera, las identidades de los sujetos se constituyen por la diferencia y tienen como rasgo común una incompletud constitutiva.

Al respecto, Judith Butler, comentando la obra de Laclau, sostiene que

Ninguna identidad particular puede emerger sin suponer y proclamar la exclusión de otras, y esta exclusión constitutiva o antagonismo es la misma condición compartida de toda constitución de identidad (Butler, J., 2003, p. 18).

Stuart Hall (2003) sostiene que las identidades nunca están unificadas y que en la modernidad contemporánea se hallan cada vez más fragmentadas y fracturadas. Son construidas de manera múltiple y no singularmente, a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo antagónicas y entrecruzadas. Las identidades están sujetas a una historización radical y están en un permanente proceso de cambio y transformación. Este movimiento constante se establece a través de las articulaciones



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

entre las distintas posiciones que los sujetos sociales van asumiendo y también en las formas de reconocimiento social por los cuales los mismos se aproximan o distancian.

Este autor adopta un concepto no esencialista de identidad, con un carácter estratégico y posicional. No hace referencia a un núcleo estable de subjetividad, que permanece sin cambios a pesar de las vicisitudes por las que atraviesa el sujeto a lo largo de su vida. Al contrario, plantea que en realidad las identidades tienen que ver con la historia, el lenguaje y la cultura; con el proceso de devenir más que con el ser; con la forma como somos representados y con nuestra propia representación.

Las identidades se constituyen dentro y no fuera de las representaciones sociales y tienen que ver con las tradiciones, pero no como reiteración perpetua, sino como lo idéntico cambiante. Son puntos de encuentro, puntos de sutura entre, por un lado, las prácticas y los discursos que nos interpelan y nos ubican como sujetos de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades y que nos construyen como sujetos que pueden ser “hablados”.

Para Hall, las identidades son entonces puntos de sujeción temporarios a las posiciones del sujeto, que las prácticas discursivas construyen. Son representaciones a través de las cuales los sujetos se reconocen a sí mismos, clasifican el mundo y se ubican en él. Por lo tanto, las identidades de los sujetos son construcciones sociales que resultan de disputas de sentido, de imaginarios sociales, de usos del poder y de procesos de delimitación, identificación y exclusión.

Es decir, las identidades son relacionales. Para ser construidas, requieren de otras identidades, con las cuales se aproximan, asemejan y distinguen. Uno de los elementos importantes en la configuración de identidades son los juegos de reconocimiento. Éstos no son otra cosa que las relaciones de poder que se establecen entre los sujetos y las imputaciones de identidad impuestas por otros.

En el juego de estas relaciones, las identidades se constituyen interna y externamente. Dependen del poder de los sujetos para imponer identidades. Cuanto más consolidados están los sujetos, más fuerza poseen para ejercer influencia e imponer



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

identidad. Los juegos de reconocimiento se dan por el lenguaje, los medios de comunicación y las normas jurídicas, entre otras formas.

En los procesos de construcción de identidades, la constitución del Yo tiene dos dimensiones: una autodefinición y una definición atribuida. La primera se refiere a la forma como los sujetos se ven a sí mismos, mientras que la segunda resulta de la mirada de los otros. La constitución del Nosotros remite a cómo se identifican los sujetos como colectivos sociales, cómo se autodefinen y cómo les gustaría ser vistos por los otros. Los Otros están fuera del Yo y fuera del Nosotros. Es el elemento de contraste que ayuda a la construcción de identidades.

Como sostiene Hall, las identidades son construidas dentro y no fuera del discurso. Son producidas en localizaciones históricas e instituciones específicas, dentro de formaciones y prácticas discursivas y por medio de estrategias enunciativas específicas. Es decir, surgen del juego de poder y son, por lo tanto, más producto de la diferencia y la exclusión que de la unidad idéntica o “identidad” como se las entendía tradicionalmente. En esta concepción tradicional eran monolíticas, sin grietas y sin diferenciaciones internas.

Contrariamente a esta concepción tradicional, para Hall las identidades se constituyen a través, y no fuera de, la diferencia. Esto implica el reconocimiento radicalmente perturbante de que sólo a través de la relación con el Otro, la relación con aquello que no es, con precisamente aquello que le falta, con lo que ha sido llamado su afuera constitutivo se puede construir identidad.

Las marcas son exteriores y, por lo tanto, visibles, como por ejemplo, el hecho de ser casado, soltero, varón, mujer, negro, blanco, entre otras. Son dispositivos distintivos contruidos por elementos conceptuales, identificaciones que se establecen a través de lo que el grupo decide, define, defiende y lucha, por ejemplo el grupo de mujeres que lucha por erradicar la violencia doméstica. Las marcas tienen un peso mayor en algunos lugares.





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Por su parte, los límites definen el grado de expansión, inclusión y tolerancia. Contiene o exige reglas explícitas e implícitas que establecen hasta dónde va el Nosotros, hasta qué punto se toleran ciertas posiciones. Los mecanismos de cohesión son desarrollados por el Nosotros para el sostenimiento del mismo. Articulan el fortalecimiento del Nosotros y refuerzan la distinción con los Otros. Permiten destacar las semejanzas que fortalecen el Nosotros y las diferencias que lo separan en relación a los Otros. Es decir, remiten a los mecanismos de pertenencia internos y externos.

Las identidades se construyen, pues, en el entramado de prácticas sociales y prácticas discursivas, con los cuales se constituye el entramado de relaciones sociales. Este entramado, aprendido a través del proceso de socialización y endoculturación, actúa de manera consciente e inconsciente en las prácticas sociales que producen y reproducen la vida social.

### **7. La construcción de proyectos de vida**

Otro aspecto fundamental es la construcción de proyectos de vida. Todo ser humano es un proyecto de vida en sí mismo, algo que se va construyendo, se va haciendo. No hay esencialismo ni universalismo en esto. Cada ser humano es una absoluta particularidad y un proyecto en sí mismo, que hay que descubrirlo y hacerlo. Este enfoque llena de significado y sentido la existencia de cualquier ser humano.

En efecto, es necesario reconocer que cualquier sujeto social no sólo es valioso en sí mismo como ser humano, sino como proyecto de vida. En esto consiste la vida, en construir una existencia que no está para nada construida y que hay que construirla, con toda la impronta de la época y los desafíos del momento. Cada época y cada tiempo tienen sus propios desafíos y el ser humano como sujeto social es capaz de expresarlo en un proyecto de vida. Este es el desafío de la existencia.

El proyecto de vida me permite identificarme conmigo mismo, reconocermelo a mí mismo, descubrir las múltiples facetas que tengo potencialmente como ser humano. No hay una sola identidad, sino múltiples identidades de un mismo sujeto. Cada faceta implica una identidad, al igual que cada momento histórico de mi vida con el cual



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

puedo identificarme y reconocirme como sujeto. Cada ser humano se va constituyendo como sujeto con múltiples identidades, que se van tejiendo en nuestras vidas. Tenemos identidades subjetivas, intersubjetivas, culturales, en fin, múltiples posibilidades de ser y de ocupar lugares en el mundo de muchas maneras. No hay una sola manera de ser y de estar en el mundo y esto es lo maravilloso de la vida y de la existencia humana cuando se descubre su potencialidad. Construir proyectos de vida e identidades es, entonces, encontrar sentido a la existencia humana y esto es muy importante para los sujetos sociales.

### **8. Los lazos sociales y la ciudadanía**

La ciudadanía implica lazos sociales. ¿Cómo entender hoy la ciudadanía? Nos parece sumamente rica e interesante la visión de ciudadanía como *“el derecho a tener derechos”*. Como sostiene Graciela Di Marco, en esta definición, aparentemente tan simple, hay sin embargo *“una conceptualización que no considera a la ciudadanía como una propiedad de las personas, sino como una construcción histórica y social, que depende de una sinergia entre la participación y la conciencia social”* (Di Marco, G., 2005, p. 15).

Esta forma de concebir la ciudadanía, se aleja del enfoque clásico desarrollado por el sociólogo británico Thomas Marshall (1949), quien considera la ciudadanía en tres dimensiones: civil, política y social, y la define como la fuerza opuesta a la desigualdad entre las clases sociales, en tanto que se trata de derechos universales, que comparten todos y cada uno de los miembros de una comunidad nacional. La ciudadanía civil se corresponde con los derechos legales: libertad de expresión, religión, derecho a la propiedad y a ser juzgado por la ley; la política, se refiere a los derechos a participar en el poder político, ya sea como votante o mediante la práctica política activa, en tanto que la social, se refiere al derecho a gozar de cierto estándar mínimo de vida, de bienestar y de seguridad económica (Marshall, Th. y Bottomore, T., 1998).

Di Marco, al igual que otros autores, entre los cuales se encuentra también Iris Young (2000), critica el enfoque universal que subyace en la concepción clásica de



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

ciudadanía, porque supone que *“todas las personas son iguales por naturaleza”*. Para De Marco esta concepción

No tiene en cuenta las diferencias o desigualdades de género, ni las diferencias étnicas o religiosas, entre otras. Cuanto más se predica la igualdad, se corre el riesgo de no reconocer las diferentes identidades. El no reconocimiento de las diferencias, genera desigualdad y asimetría de poder, por lo tanto, facilita el camino hacia la negación de los derechos de las personas y de los grupos que no se adecuan al ‘ideal’ del ciudadano universal, pues viven y expresan sus necesidades materiales y simbólicas en circunstancias culturales y sociales específicas (Di Marco, G., 2005, p. 16).

Podemos decir, entonces, que el concepto de ciudadanía al cual adherimos incluye varias dimensiones: a) historicidad, b) conciencia social, c) participación en la toma de decisiones, d) reconocimiento de las diferencias y e) relaciones de poder. Sostenemos, además, que todas estas dimensiones tienen como presupuesto básico la existencia de lazos sociales, como requisito previo de cohesión social y de proyecto social, ya que el concepto de ciudadanía alude siempre a un colectivo social y no a sujetos individuales.

Antes de analizar aquellas dimensiones, nos referimos -pues- a estos lazos sociales. Podríamos aludir a éstos como vínculos, ligaduras, entramados sociales, redes de relaciones sociales, que se establecen entre los miembros de una formación social dada. Podríamos agregar que estos lazos sociales tienen características tales como permanencia en el tiempo, significados, sentidos, finalidades, es decir, intencionalidad. En este sentido, para Marx

El hombre es al principio un ser completamente comunitario; la individualización es un producto histórico relacionado con una división del trabajo cada vez especializada y compleja [...] Los hombres solamente se individualizan por medio del proceso de la historia. El hombre aparece originariamente como ser genérico, ser tribal, animal gregario [...] El mismo intercambio es un factor importantísimo de esta individualización (Giddens, A., 1998, p. 66).

Marx rechaza de plano la idea de la naturaleza individualista de los seres humanos que sostenían, por ejemplo, Hobbes y Locke, entre otros. Lo hace porque esta idea está en la base misma de la teoría del contrato social y de la propiedad privada, fundamentos del liberalismo político y económico de la Modernidad. Ahora bien, ¿cuál es el sentido



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

de los lazos sociales? En el pensamiento marxista, emergen de la misma condición gregaria, tribal o comunitaria de los seres humanos, en tanto que la división y especialización del trabajo producen luego, cada vez más, la individualización de la vida social y, por lo tanto, la fractura de estos lazos gregarios originarios.

Mientras la división y especialización del trabajo cumple para Marx un papel social disgregador, para Durkheim los seres humanos se integran o cohesionan socialmente mediante el trabajo. Ésta es la misma función que cumple el trabajo en el *welfare state* como gran integrador social en las sociedades salariales (Castel, R., 1997). Cabe acotar que estos autores, tanto los clásicos como este último, hacen referencia a una de las múltiples formas de trabajo humano: el trabajo asalariado, contratado o en situación de empleo.

Ahora bien, es evidente que este tipo de trabajo es sólo una de las múltiples formas de lazo social y que no se puede reducir todo a esta forma de trabajo, por más importancia económica y social que tenga como medio de subsistencia. En efecto, son también lazos sociales muchos otros como la religiosidad, el parentesco, las relaciones familiares, los afectos, las amistades, las relaciones de género, la pertenencia a un grupo étnico, a una cultura, a una nación, a una institución, entre otros.

Sin embargo, el capitalismo, como forma histórica de organización social y modo de producción, se desarrolla precisamente en base al uso exclusivo de la forma asalariada de trabajo, dejando de lado y obturando las posibilidades de otras formas de trabajo como acto creativo y de realización humana. En efecto, la expansión del capitalismo globalizado, la crisis del proyecto de la Modernidad y la gran transformación a la que se refiere Polanyi, provocan la mercantilización de la totalidad de la vida social y esto produce lo que Lecman describe como

Un sistema que pone a los actores sociales uno contra el otro y al Dios del mercado contra todos, destruye las redes del sentido que subtienden el lazo social y el mismo sentido de la vida, en tanto la criatura humana, poderosamente destructiva de adulta, yace en el desamparo original infantil y necesita del “otro” para sobrevivir. Por los agujeros de esa red social destruida, se filtra el robo, el pillaje, el crimen, el suicidio, la depresión, el odio, la desesperación (Lecman, T. P., 2002, p. 10).



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

En este estado de cosas que describe Lecman, provocado por el capitalismo neoliberal, se produce una profunda fragmentación de los lazos sociales y esto genera padecimiento de futuro (Fernández, A. M., 2003), en tanto que el presente se licúa y se nos escurre entre los dedos como el agua. Vivimos en la contingencia de la vida social, donde lo coyuntural impide ver más allá de lo urgente.

Una de las dimensiones de esta ciudadanía es la historicidad. Se trata de una ciudadanía entendida no como propiedad de los sujetos sociales, sino como construcción histórica y social. Esto es, la ciudadanía entendida como campo de lucha y conquista y no como concesión del poder político. En esto han jugado un papel muy importante en el mundo, los llamados nuevos movimientos sociales, entre los cuales se encuentran el feminismo, los grupos ecologistas, las minorías étnicas y sexuales, entre otros. En Argentina, también tuvieron este sentido las luchas políticas y sociales contra las dictaduras militares, la resistencia y reivindicación de los derechos humanos, los piqueteros, las luchas agrarias, la lucha por los derechos de las mujeres, de los aborígenes, entre otras.

Ahora bien, esta construcción histórica y social no resulta posible sin conciencia social. En este sentido, Paulo Freire establece una correspondencia entre los grados de conciencia y las circunstancias sociales. Habla de conciencia intransitiva para referirse a sociedades primitivas que no discernen entre las relaciones y las circunstancias naturales y sociales. Esta forma de conciencia tiene su fundamento en una interpretación mágica de la sociedad y se transforma en conciencia transitivo-ingenua por las modificaciones sociales y económicas. Comienza aquí una “conciencia de” género, etnia, nación, clase, pero sin discernir las causas objetivas, corriendo el riesgo de regresar al nivel intransitivo o de volverse una conciencia fanática, a menos que, por un trabajo político-educativo de concientización, se transforme en conciencia transitivo-crítica (Freire, P., 1970).

Sobre esto mismo y refiriéndose en su momento a la sociedad peruana, Alfonso Ibáñez sostiene que



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Los siglos de dominación y penetración colonial e imperialista, han destruido y distorsionado las distintas manifestaciones de la conciencia social de las clases oprimidas. La configuración fragmentada de la conciencia popular, compuesta de elementos difusos y contradictorios, explica en parte la dificultad que encuentran estos sectores para salir de su aletargamiento histórico, de su conformismo resignado, o de su integración pasiva e individualista a la lógica de la expansión capitalista, a pesar de sus crecientes movilizaciones espontáneas ante la crisis económica y las medidas antipopulares del Estado burgués (Ibáñez, A., 1988, p. 54).

Otra dimensión de la ciudadanía, entendida como construcción histórica y social, es la participación en la toma de decisiones políticas. Al respecto, Graciela Di Marco, refiriéndose al concepto de *“paridad en la participación”* desarrollado por Nancy Frazer, sostiene que

La justicia requiere que todos los miembros de la sociedad sean considerados como pares; para esto es necesaria una distribución de bienes materiales que asegure la independencia y la ‘voz’ de los participantes y que las pautas culturales de interpretación y valor aseguren la igualdad de oportunidades y el respeto por todos y todas. Se enlazan, entonces, la justicia social y económica, la identidad y el reconocimiento, la distribución y la participación (Di Marco, G., 2005, p. 141-142).

A menudo la participación queda reducida a alguna instancia formal y la actividad de los actores frecuentemente consiste en el aporte de algún tipo de trabajo. Es decir, se confunde participación ciudadana con participación comunitaria. Aquella, relaciona las organizaciones sociales con el Estado, toda vez que los ciudadanos participan como portadores de intereses sociales. Esto implica incorporar diferentes intereses, que deben coexistir dentro de un pacto social, que simultáneamente reconozca los derechos universales junto con las particularidades de los colectivos y grupos sociales.

En una democracia pluralista, necesariamente hay conflictos de intereses, porque lo contrario supone que un solo sector impone a toda la sociedad sus propios intereses, lo que ocurre con los gobiernos autoritarios o con las oligarquías. La diversidad de intereses, en cambio, construye diversidad de discursos y, en palabras de Nancy Fraser, una *“política de interpretación de las necesidades”*. La modificación del discurso



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

dominante “*es posible a partir de la voz que se constituye para hablar públicamente de necesidades y demandar al Estado por su satisfacción*” (Di Marco, G., 2005, p. 144).

Otra dimensión clave del tipo de ciudadanía que venimos desarrollando es el reconocimiento de las diferencias. Para Iris Young, la justicia es el tema principal de la filosofía política, pero aquélla no debe centrarse en el concepto clásico de distribución, sino en los conceptos de dominación y opresión. Según esta autora, este giro

Pone de relieve la importancia de las diferencias de un grupo social en la estructuración de las relaciones sociales y la opresión [...] allí donde existen diferencias de grupo social y algunos grupos son privilegiados mientras otros son oprimidos, la justicia social requiere reconocer y atender explícitamente a esas diferencias de grupo para socavar la opresión (Young, I., 2000, p. 12)

El reconocimiento de las diferencias permite hablar de ciudadanía diferenciadas que, a su vez, permiten

Captar las diferencias socioculturales de muchos grupos, enfatizando los derechos de las comunidades a ser reconocidos por su propia identidad, al mismo tiempo que por su pertenencia al conjunto social. Así aparecen en escena los derechos de las mujeres y los de varios colectivos sociales, los niños y las niñas, los ancianos, y otros colectivos específicos de la población que tradicionalmente han sido postergados y marginados (Di Marco, G., 2005, p. 16)

Otra dimensión fundamental del tipo de ciudadanía entendida como construcción histórica y social son las relaciones de poder. Estas relaciones son las que hacen efectivo y real el ejercicio de la ciudadanía. Hasta tal punto son definitorias, que Di Marco afirma con gran contundencia que si las relaciones de poder no se modifican, la ciudadanía se convierte en un discurso retórico. ¿De qué poder estamos hablando? De poder “decir” y “hacer”. Por lo tanto, tenemos que hablar de procesos de construcción y ejercicio del poder.

Ahora bien, ¿qué es el poder? Esther Díaz analiza la concepción de Michel Foucault. Para este filósofo, el poder circula mediante prácticas discursivas y no discursivas, prácticas sociales, el saber y la verdad. No está constituido por formas sino por fuerzas. Mejor dicho, es una relación de fuerzas. El poder reside en la capacidad de lograr que



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

los demás observen las conductas deseadas por quien ejerce el poder. Se trata de fuerzas que siempre interactúan con otras fuerzas. El poder es acción de quien ejerce el poder sobre acciones actuales o futuras de quienes acatan o resisten el poder. Poder y saber interactúan y ninguno puede ser sin el otro. Quien ejerce el poder tiene posibilidad de imponer lo que considera verdad. El poder produce verdades, aunque el poder y la verdad no compartan las mismas características, ya que uno es del orden de las fuerzas y el otro, de las formas (Díaz, E., 1993, p. 111-115).

Para Nayla Kabeer, el poder radica en la capacidad de los sujetos para imponer reglas de juego que proporcionan una idea de consenso y complementariedad, ocultando la forma en que ese poder funciona, y no radica sólo en la capacidad de los sujetos para movilizar recursos. No se trata sólo de recursos materiales, sino de valores, normas, reglas y prácticas sociales. Se trata, entonces, de ideología. La imposición de reglas de juego se oculta detrás del discurso ideológico, cuya principal función es justificar y ocultar aquella intención (Kabeer, N., 1998).

En definitiva, la definición de ciudadanía como “derecho a tener derechos” implica el derecho a la historicidad como sujetos sociales, el derecho a poder decir y poder hacer, el derecho a poder participar en la toma de decisiones políticas, el derecho a la justicia social entendida como reconocimiento de las diferencias, el derecho a la conciencia social y el derecho a la democratización de la democracia. Pero, esto es posible sólo y si se construyen lazos sociales emancipatorios, capaces de generar sentido y pertenencia a un proyecto colectivo.

### **9. Rasgos que caracterizan la intervención social en el mundo de la vida**

La intervención social en el mundo de la vida no se da en el vacío, sino en un determinado contexto histórico, social e institucional, que la atraviesa indefectiblemente. Para que una intervención social sea emancipadora, debe tener ciertos rasgos constitutivos, entre los cuales destacamos como más importantes los siguientes: significación, subjetivación, formación, capacitación, multidimensionalidad, cotidianidad, interacción, contradicción y conflicto, poder, concientización, popularización del conocimiento, investigación y percepción aguda de la realidad.





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

El contexto, configurado por condiciones históricas, no queda afuera de la intervención social, sino que atraviesa no sólo a ésta sino también a los sujetos sociales y el mundo de la vida. Se destaca en este contexto la fragilidad de las instituciones. Muchas de éstas tienen dificultad para cumplir con sus mandatos originarios, ya que los problemas sociales son de tal complejidad que desbordan a las instituciones y, además, éstas están fuertemente atravesadas por la dimensión política-ideológica. El contexto está presente en cada situación que abordan los/as trabajadores/as sociales porque lo macro social se materializa en lo micro social y éste constituye una condensación de aquél.

El contexto también genera las condiciones objetivas y subjetivas de los sujetos de la intervención social. Estas condiciones pueden crear sinergia u obstaculizar los procesos de emancipación. Sin embargo, condicionan pero no determinan a los sujetos sociales, pues éstos siempre mantienen intacta su capacidad transformadora. Como lo sostiene Anthony Giddens en la teoría de la estructuración social: los sujetos, en cualquier curso de acción, siempre pueden optar por otros cursos de acción (Giddens, A., 1984). Es decir, más allá de las adversidades u obstáculos que se presentan, siempre subsiste la posibilidad de cambio; de lo contrario, caeríamos en un determinismo histórico o lineal que rechazamos expresamente.

La intervención social en el mundo de la vida, para que sea emancipadora, requiere profesionales situados, enraizados, significados y significantes, subjetivados y subjetivantes. Situados en las improntas de un tiempo y un lugar determinados, enraizados en un origen o proyecto asociado a un grupo humano con el cual puedo identificarme en la búsqueda de sentido de mi existencia o de mi acción, significados por el entramado de significaciones sociales y a su vez significantes en términos de capacidad para construir significaciones sociales, subjetivados por el entramado de relaciones intersubjetivas y a su vez subjetivantes en términos de capacidad para construir subjetividad en los “otros” con quienes interactúan.

En la intervención social la subjetividad de los/as trabajadores/as sociales se va configurando en el juego de una intersubjetividad muy particular que se construye



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

compartiendo el mundo de la vida de los sujetos sociales, la intimidad de la vida cotidiana, las vivencias emocionales, la forma de estar en el mundo y de relacionarse con los demás y el modo de ser, sentir y actuar. El ejercicio profesional les permite a los/as trabajadores/as sociales construir con otros sujetos sociales un tipo de relación que es muy distinta a la que se construye en otras profesiones. Esto deviene del mundo de lo simbólico, donde las cosas tienen un determinado sentido para los sujetos sociales.

Por otra parte, la intervención social en el mundo de la vida se apoya en muchos elementos que provienen de la educación popular y que son muy valiosos. En primer lugar, el trabajo con los sectores populares, donde se constata con mayor fuerza las consecuencias de las políticas públicas y la acción de los sectores dominantes. Igualmente, tanto la intervención social que realiza el trabajo social como la educación popular tienen en común -como finalidad de la acción- la transformación de la realidad, ya que buscan revertir las situaciones de opresión y de dominación social.

Asimismo, tanto la intervención social del trabajo social como la educación popular ponen el acento en la formación y capacitación de los sujetos sociales. La formación como instancia de reflexión teórica y desarrollo de conciencia crítica en los sujetos sociales, para poder comprender e interpretar la realidad, mientras que la capacitación como instancia de adquisición o desarrollo de habilidades o competencias para la acción transformadora de la realidad. Además, comparten el abordaje de la realidad social desde una perspectiva multidimensional, poniendo el acento en la vida cotidiana y en la interacción con los sujetos sociales, como estrategia básica de intervención social.

Otro aspecto importante para la intervención social que realiza el trabajo social, al igual que para la educación popular, es considerar la contradicción y el conflicto como elementos constitutivos de la vida social y no como anomalías o desvíos. Para poder reconocer la contradicción y el conflicto es necesario dejar de lado la concepción funcionalista y sistémica que sostiene el principio de la normalidad, armonía y funcionalidad de las relaciones sociales y del sistema social, considerando cualquier conflicto o contradicción como anomalía, desvío o disfuncionalidad que debe ser corregida o ajustada.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Por otra parte, la intervención social en el mundo de la vida de los sujetos sociales implica desarrollar la capacidad de construcción de conciencia crítica y organizativa y capacidad de lucha al lado y con los sectores populares. Por esto es necesario el compromiso con la acción, la visión dialéctica de la realidad, la práctica como espacio privilegiado de reflexión y acción, el abordaje integral de los problemas sociales, la coherencia en la formulación de estrategias, la búsqueda de participación real y, sobre todo, la construcción de poder de los sujetos sociales y de los sectores populares.

La magnitud y complejidad de los problemas sociales requiere que la intervención social en el mundo de la vida de los sujetos sociales sea realizada por trabajadores/as sociales fuertemente preparados/as, capacitados/as y competentes desde el punto de vista profesional. Esto implica no sólo formación político-ideológica, sino también una sólida formación epistemológica, teórica y metodológica, pero además, y fundamentalmente, aprender el oficio, el *now-how*, el cómo hacer las cosas en el territorio.

Otro aspecto importante de la intervención social en el mundo de la vida de los sujetos sociales es la investigación y la producción de conocimientos e información. Esto requiere una actitud profesional de no ceder y de obstinarse con la cuestión de los por qué, preguntarse, interrogarse, tener más dudas que certezas y reconocer que es necesario indagar la multiplicidad y complejidad de los problemas sociales para poder conocer, comprender y abordar los mismos. La construcción de información es indispensable para poder diseñar una adecuada estrategia de intervención social, pero fundamentalmente para poder hacerlo con seriedad, fundamento y competencia profesional.

Los profesionales que llevan a cabo la intervención social en el mundo de la vida de los sujetos sociales deben ser capaces de tener una aguda percepción de la realidad. Esto significa capacidad para ver lo invisible y escuchar lo inaudible. Esta capacidad de percepción no es innata, sino que se construye con formación, capacitación y desarrollo profesional. Es parte del oficio de trabajadores/as sociales e implica dejarse interpelar por la realidad y, a su vez, interpellarla en un doble juego dialéctico. Implica



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

desnaturalizar y deconstruir la realidad, encontrar sus sentidos, descubrir e interpretar las reglas de juego del poder. Implica leer entre líneas los discursos hegemónicos, lo no dicho.

La intervención social en el mundo de la vida tiene una enorme potencialidad transformadora de la vida cotidiana de los sujetos sociales, porque en ésta se gestan los grandes cambios sociales, los grandes proyectos, los liderazgos políticos, los movimientos sociales, las ideologías y representaciones sociales. También en esta realidad cotidiana circula el poder y el saber y se construye el entramado de significaciones sociales, pero fundamentalmente anida la esperanza y el sueño de la emancipación.

Como sostiene Concepción Nieves Ayús: *“para millones de habitantes del planeta: trabajadores humildes, personas marginadas, discriminados, desposeídos, oprimidos y fuerzas progresistas que luchan por un mundo más justo y mejor, la emancipación humana es una aspiración que se mantiene viva”* (Ayús, C. N., 2005), pero no es sólo una aspiración, sino fundamentalmente una demanda profunda de justicia social y reconocimiento social.

#### **10. Intervención social en el mundo de la vida latinoamericano y caribeño**

La categoría mundo de la vida tiene en los países latinoamericanos y caribeños un significado totalmente diferente al construido en Europa por Edmund Husserl, Alfred Schütz, Jürgen Habermas y sus seguidores. Las diferencias radican no sólo en el rechazo al capitalismo europeo y norteamericano instalado en el mundo como sistema dominante, sino fundamentalmente en el rechazo al orden social, político, económico y cultural construido por los colonizadores europeos y norteamericanos que invadieron estas tierras e implantaron como hegemónicos sus mundos de vida, valores, ideologías y prácticas culturales, excluyendo, sumergiendo y aniquilando la diversidad y riqueza de los modos de vida, concepciones del mundo y culturas autóctonas de los pueblos originarios de estas tierras.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

En efecto, no podemos desconocer que en América Latina y El Caribe hay un orden impuesto por los colonizadores europeos que invadieron el territorio latinoamericano y caribeño hacia fines del siglo XV y principios del siglo XVI. Tampoco podemos ignorar que hay un modo de vida europeo implantado en estas tierras de manera violenta y cruenta por los colonizadores, en base al exterminio de los pueblos y naciones que poblaban estas tierras y la supresión y destrucción de sus culturas y sus mundos de vida originarios. Tampoco podemos desconocer que los invasores construyeron nuevos símbolos y signos, nuevas creencias y valores y relatos discursivos que justificaron el nuevo orden y la imposición del modo de vida europeo en estas tierras.

Asimismo, no podemos desconocer que los invasores europeos impusieron leyes extrañas basadas en extrañas filosofías europeas, absolutamente desconocidas en estas tierras; construyeron Estados y declararon la soberanía de pueblos que ya eran libres y soberanos antes de la invasión europea; distribuyeron tierras y territorios que fueron usurpados por los invasores y que los Estados creados por los mismos colonizadores reconocieron y protegieron como propiedad privada. Con este mecanismo, los invasores europeos saquearon y se apropiaron de la riqueza, los bienes y recursos materiales y culturales de los pueblos originarios que habitaban estas tierras y se beneficiaron con la imposición de regímenes económicos de explotación y esclavitud, que consolidaron y acrecentaron el saqueo y la usurpación.

Luego vinieron otros invasores en el siglo XX, nuevos colonizadores que reforzaron y profundizaron este orden con nuevos mecanismos mucho más sutiles y sofisticados - pero sobre todo eficaces- de opresión y dominación político-ideológicos, estratégico-corporativos, comunicacionales y económico-financieros. Esta nueva colonización es impulsada y liderada por el imperialismo norteamericano, pero se sostiene y se desarrolla con la participación de las oligarquías y burguesías locales de los distintos países, que se fueron formando con los mecanismos de saqueo, usurpación y explotación económica aplicados por los colonizadores europeos. Estas oligarquías y burguesías locales concentraron y hegemonizaron el poder político y económico en los países latinoamericanos y caribeños, con lo cual no sólo se reprodujeron y perpetuaron



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

como elite dominante, sino que se beneficiaron ampliamente con la nueva invasión colonizadora norteamericana.

Estos dos procesos colonizadores no se llevaron a cabo pacíficamente y sin oposición, sino que generaron numerosos levantamientos, movimientos de resistencia y, sobre todo, luchas por la emancipación social que durante más de cinco siglos se gestaron y desarrollaron contra la opresión y la dominación colonial imperialista. Estas luchas incluyen levantamientos armados protagonizados por los propios pueblos originarios y sus caciques; luchas sociales protagonizadas por movimientos sociales de campesinos, obreros, docentes, estudiantes, artistas e intelectuales; movilizaciones populares organizadas por partidos políticos de base popular; movilizaciones gremiales y estudiantiles y, últimamente, políticas públicas de transformación del orden social, político y económico, impulsadas por gobiernos progresistas que emergieron del voto popular a partir del inicio de este siglo en varios países latinoamericanos.

Así, la intervención social que realiza el trabajo social en los países latinoamericanos y caribeños se inscribe y sitúa necesariamente en este contexto de disputa político-ideológica entre quienes sostienen y reproducen de diversas maneras el orden constituido por los colonizadores y quienes luchan por transformarlo mediante la emancipación social, política y económica. De hecho, la intervención social no puede soslayar esta disputa ni puede quedar al margen de la misma porque es el escenario donde los sujetos sociales transcurren su vida cotidiana y construyen sus mundos de vida. Por tanto, sea cual fuere la intervención social que realice el trabajo social, necesariamente queda teñida de algún modo con los colores de la convalidación o de la transformación del orden, ya sea de manera consciente o inconsciente. En este último caso, la inconsciencia puede originarse en la ingenuidad o inocencia, la falta de formación política o profesional, la falta de información, entre otros.

Hay múltiples maneras de convalidar el orden, como así también de transformarlo. En este sentido, uno de los indicadores más elocuentes del tipo de intervención social que se lleva a cabo es el grado de involucramiento en el mundo de la vida y la vida cotidiana de los sujetos sociales. Cuando el nivel de involucramiento es escaso o nulo,



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

el nivel de conocimiento y comprensión de la situación también lo es y la intervención social en este caso tiene un alto grado de superficialidad y falta de compromiso con la realidad, transformándose en un mero instrumento tecnocrático de convalidación del orden. Por el contrario, cuando es alto el involucramiento en el mundo de la vida y la vida cotidiana de los sujetos sociales, también lo es el nivel de conocimiento y comprensión de la situación, lo que mejora las posibilidades de la intervención social de desencadenar procesos de emancipación social.

Por ende, la intervención social que realiza el trabajo social en los países latinoamericanos y caribeños debe tener necesariamente una fuerte impronta de historicidad, análisis del conflicto y disputas de poder. Además, debe analizar su impacto en la historicidad del mundo de la vida y la vida cotidiana de los sujetos sociales y en las relaciones de conocimiento, información, lenguaje y comunicación que éstos llevan a cabo, mediante procesos de búsqueda de entendimiento que no están exentos de conflictos, contradicciones, diferencias, desacuerdos y luchas por intereses contrapuestos. Debe tener en cuenta que el mundo de vida latinoamericano y caribeño tiene una constitución originariamente muy diversa y heterogénea; se configura con historias y raíces antagónicas a las europeas; tiene matices y tradiciones muy diversas, formaciones sociales heterogéneas, una gran diversidad cultural y mestizaje.

En este contexto, el análisis del mundo de la vida debe llevar a la comprensión de la compleja trama multicultural e intercultural y de relaciones sociales de los pueblos latinoamericanos y caribeños, particularmente de los sectores más pobres y marginados de población y dar cuenta de los vínculos sociales que se dan en nuestros países en el actual contexto de globalización y configuración del poder mundial. Es importante rescatar y recuperar la herencia cultural de los pueblos originarios, su cosmovisión, sus valores y sus prácticas, como también la diversidad y heterogeneidad cultural derivada del mestizaje. Esto incluye el lenguaje, las costumbres, las creencias, las formas de pensamiento y los modos de vida de los barrios urbanos, el campesinado, los pueblos originarios y la población mestiza, entre otros.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

Particularmente, la intervención social que realiza el trabajo social debe tener en cuenta los procesos de colonización y dominación cultural, el desprecio y la negación de lo popular y lo nativo, los rasgos culturales de los pueblos latinoamericanos y caribeños, las características del pensamiento y el conocimiento autóctono y la interpretación de la historia desde la realidad de nuestros pueblos. Especialmente, debe analizar la historia traicionada que liberó la barbarie colonizadora y construyó la ficción que ocultó la dominación y la supresión de lo nativo y originario. Analizar también los miedos y complejos de inferioridad, así como la riqueza de la cultura latinoamericana y caribeña, sus diferencias con la europea, los fundamentos de la cultura popular, las características del pensamiento popular y la fenomenología de lo humano en nuestro continente.

Esto implica construir un pensamiento latinoamericano propio y autónomo, liberado de todo colonialismo, sea éste europeo o norteamericano, y orientado a la transformación y emancipación social. Varios autores planteaban ya en la década de 1970 este tipo de pensamiento situado en la realidad latinoamericana. Tal es el caso por ejemplo de los argentinos Mario Casalla y Rodolfo Kusch, quienes en 1973 hablaban de una filosofía de la liberación y acuñaron la categoría *universal situado* para caracterizar un estilo de pensamiento filosófico que no renunciaba al horizonte del universal, pero lo redefinía de una manera muy especial:

Creímos que ésa era la ontología (postmetafísica) que requería aquella naciente filosofía de la liberación, en tanto pensamiento que no renunciaba a la caracterización de filosófico; así como sostuvimos que el sujeto de tal filosofía no podía ser el yo de la modernidad eurocéntrica, sino un “nosotros” cultural y latinoamericanamente situado (Casalla, M., 2011, p.9).

En esta misma línea de pensamiento, el filósofo santiagueño Alejandro Auat habla de *enfoque situado* y lo define como

La asunción consciente del punto de vista desde donde se lee la realidad y de sus opciones gnoseológicas y axiológicas. Esto lleva a primer plano la explicitación del sujeto que investiga y sus compromisos, así como la del “lugar hermenéutico” que privilegia su discurso como respuesta a una previa interpelación de la realidad (Auat, A., 2011, p. 30).





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

En este mismo sentido, Víctor Andrés Belaúnde acuñó el término *anatopismo* para destacar el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano que simplemente “transplanta” la filosofía occidental al suelo (topos) americano, sin tener en cuenta la propia realidad y el contexto específico de América Latina (Belaúnde, V. A., 1987). Precisamente, el enfoque situado rompe con este *anatopismo* del que habla Belaúnde.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos (2009) formula en tres tesis su pensamiento acerca de lo que este autor denomina *Epistemología del Sur*.

En la primera tesis sostiene:

No habrá justicia social global sin justicia cognitiva global; los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas; a esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio (De Sousa Santos, B., 2009, p. 12).

En la segunda:

El capitalismo y el colonialismo continúan profundamente entrelazados, aunque las formas de articulación hayan variado a lo largo del tiempo... De este modo, la epistemología del Sur, para ser consistentemente anticapitalista ha de ser también anticolonial y viceversa (De Sousa Santos, B., 2009, p. 13).

En la tercera:

La epistemología del Sur apunta fundamentalmente a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social (De Sousa Santos, B., 2009, p. 13).

Esta última afirmación es coincidente con lo que Norman Denzin (2003) propone con el nombre de enfoque performativo, en el sentido de crítica social emancipadora, cuyo objetivo es la acción política y la transformación social. Se trata de ver el conocimiento como acción y no como algo fijo, estático y cristalizado. Si bien es importante la hermenéutica para comprender e interpretar los significados sociales, no alcanza sólo con comprender una situación problemática si no la utilizamos para producir conocimientos que generen una conciencia emancipatoria (Villarme, S., 2001).



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Es evidente que no podemos pensar en comprender el orden social actual y mucho menos aun interpelarlo desde la realidad latinoamericana y caribeña con el fin de transformarlo, sin ubicarnos en una posición epistemológica de justicia cognitiva anticapitalista, antipatriarcal, anticolonialista y emancipadora de los grupos oprimidos y explotados. Esto implica recuperar las voces, los saberes, las prácticas y las experiencias de estos grupos, partiendo de una ruptura con el conocimiento aséptico, avalorativo y neutral, con el fin de vincularlo y situarlo en nuestra realidad latinoamericana y caribeña.

El enfoque situado también es sostenido por las teóricas del feminismo. Donna Haraway (1995) acuñó el concepto de sujeto conocedor situado o conocimiento situado, que es central para la epistemología feminista y es la base de la defensa de la objetividad feminista. Con esta idea la autora rompe con la concepción del sujeto mítico cognoscente universal, único y eterno, tal como lo propone la ciencia moderna, y concibe en cambio un sujeto y un conocimiento marcado por el sexo-género y por circunstancias tales como la etnia, la religión, la clase, las opciones sexuales, entre otras.

Esto implica un rechazo absoluto de la visión única del mundo y de la única verdad que se alcanzaría con la ciencia positivista basada en un sujeto de conocimiento ideal que es hombre, moderno, de clase media-alta y europeo o grecolatino. Para la autora el conocimiento refleja las perspectivas particulares del sujeto. Lo que se conoce y cómo se conoce depende de la situación y la perspectiva del sujeto conocedor/a (Haraway, D., 1995, p. 325). En este mismo sentido, Sandra Harding (2001) habla de conocimiento situado, en el cual los que producen y reproducen conocimientos están históricamente posicionados y localmente situados, no son observadores neutrales, autorizados o situados por fuera y por encima del objeto de conocimiento. Por el contrario, como lo sostiene Donna Haraway (1993), se trata de una epistemología de perspectivas parciales, es decir un intento por construir y transmitir “una mirada amplia desde un lugar particular”.

De esta manera, el proceso de intervención social en el mundo de la vida latinoamericano y caribeño no puede darse desde cualquier lugar ni de cualquier



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

manera, sino que tiene que enraizarse, situarse, imbricarse en los contextos específicos latinoamericanos y de cada país y región. Por ejemplo, no es lo mismo analizar la noción de pobreza en Europa que en nuestras tierras, porque los significados son totalmente distintos y también los marcos teóricos que deben utilizarse para el análisis y la interpretación del problema de la pobreza. Lo mismo podríamos decir de muchas otras categorías teóricas y sociales que suelen utilizarse frecuentemente en los procesos de producción de conocimientos, formación profesional e intervención social, sin ninguna contextualización.

Este paradigma de intervención social situada en la realidad del mundo de la vida latinoamericano y caribeño exige un creciente y sostenido *proceso de politización*, tanto de la formación profesional como de la producción de conocimientos y la intervención social. Esto implica recuperar el significado más genuino de la política como toma de posición e instrumento de transformación de la realidad social. Tanto la formación como la investigación y la intervención social, son actos políticos porque implican ejercicio del poder y responden a determinados intereses que tienen un direccionamiento, ya sea de búsqueda de transformación del orden vigente, de reproducción conservadora del mismo o incluso de regreso reaccionario a un orden anterior.

El proceso de politización es necesario porque, aunque no se tenga conciencia política, esto no significa que la política no esté presente, ya que es una dimensión constitutiva del trabajo social y de la intervención social y no hay posibilidad alguna de sustraerse de ella o dejarla a un lado. Como lo ha señalado muy bien Hannah Arendt, el mundo entre los humanos es siempre un mundo político y no hay posibilidad de vivir en otro mundo humano por fuera de la política. Si el vivir-entre-los-hombres es siempre político, como lo sostiene la filósofa, también lo es la construcción de cualquier orden social y por lo tanto también su transformación.

Por lo tanto, de lo que se trata es de un proceso de conscientización política, más que de un proceso de politización, por cuanto la política ya está presente, aunque no se tenga conciencia de ella. Se trata, entonces, de un proceso de visibilización de la política



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

como dimensión constitutiva de la formación profesional, de la producción de conocimientos y de la intervención social. Esto implica discutir su sentido y direccionalidad, su razón de ser, sus contenidos y significados. Hacer visibles las relaciones de poder involucradas y el papel de los sujetos sociales como actores y agentes. Si no se hace esto, los procesos de producción de conocimientos, formación profesional e intervención social parecen inocentes e ino cuos cuando en realidad están saturados de política e ideología.



## CONCLUSIONES

En esta tesis nos hemos referido a la categoría mundo de la vida, su interpretación teórica y filosófica y su aplicación en el campo del trabajo social. Esta categoría se entronca en la filosofía de la vida y proviene de la fenomenología trascendental, corriente de pensamiento filosófico que se inicia con Edmund Husserl a comienzos del siglo XX. Con la idea de mundo de la vida, este filósofo intenta explicar el fundamento último de su filosofía como saber riguroso, primero y universal, capaz de resolver las cuestiones teóricas más complejas del mundo y de la vida de los hombres y posibilitar, desde el punto de vida práctico, una vida regida por normas racionales.

El mundo de la vida es el mundo en el que todos nosotros, incluyendo los científicos y filósofos, conscientemente tenemos existencia, y también la ciencia y la filosofía como hechos de la cultura. En este mundo, somos objetos entre objetos de este mundo, siendo aquí y allá con la simple certeza que nos da la experiencia. El mundo de la vida es también el mundo de la intuición sensible. Ésta juega un papel preponderante porque toda cosa que se exhibe como concreta en el mundo de la vida, tiene corporeidad. Nuestro cuerpo vivido está permanentemente, de un modo único, en nuestro campo de percepción. Percibimos nuestro yo de manera inmediata, sin mediación y en un sentido de ser totalmente único.

Asimismo, el mundo de la vida es un mundo pre-dado que tenemos en nuestro vivir unos-con-otros. Es el mundo que existe y tiene validez para nosotros y al que pertenecemos unos-con-otros; un mundo para todos nosotros, que nos es pre-dado con este sentido de ser; un mundo donde tomamos en consideración unos-con-otros los objetos pre-dados en común, pensamos, valoramos, tenemos propósitos y actuamos unos-con-otros. Es también el mundo supuesto como obvio por la ciencia y la filosofía, cuya validez de ser no es interrogada ni interpelada por éstas, ya que presuponen como obvio que el mundo sea y sea siempre de antemano.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Alfred Schütz, discípulo de Husserl, retoma la categoría mundo de la vida y se obsesiona por comprender las relaciones intersubjetivas que configuran el mismo. Elabora una fenomenología social cuya idea central es la de significado. El significado subjetivo que tiene la acción o la conducta para un sujeto sería evidente para otro sujeto si éste pudiera acceder a la vivencia de aquél, tal como accede a su propia vivencia. ¿Cómo acceder a los significados de la acción o conducta de otros para comprenderlos e interpretarlos? Esto presupone la existencia de otros como yo productores de significados, ya que las objetivaciones de significados son meras indicaciones.

Para Schütz, la distinción entre significado objetivo y subjetivo en sí misma no tiene mucho sentido, porque el significado es siempre subjetivo. Sin embargo, los fenómenos del mundo externo tienen significado para cualquiera que viva en él, ya que la construcción de significados es un fenómeno intersubjetivo. Por lo tanto, hay significado objetivo desde la perspectiva de este contexto más amplio de significados y también desde el punto de vista de los signos y expresiones que son inteligibles y significativos por sí mismos. Este contexto amplio de significados, signos y expresiones inteligibles y significativas son la clave para interpretar las conductas y acciones de los sujetos sociales en una época y lugar determinados, porque proveen un marco o esquema interpretativo. Los significados subjetivos en cambio provienen de procesos constituyentes que se dan en la conciencia de los sujetos sociales y, por tanto, son siempre intencionales.

Las conductas son actos del yo que siempre implican intencionalidad y reflexión, mientras que las meras vivencias vividas como experiencias pasivas no lo son. Las conductas están conformadas por vivencias que se distinguen de otras vivencias por su intencionalidad y su significación. Es decir, son vivencias observadas que se interpretan por sus significados. Por otra parte, una acción se diferencia de una conducta por el hecho de que es una anticipación del futuro. Toda acción siempre está orientada al futuro, tiene una mirada hacia adelante y siempre se lleva a cabo en el marco de una idea o plan. En realidad, lo que se proyecta es el acto, no la acción. El acto es la acción concluida, es un producto, mientras que la acción es un proceso.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Para Schütz hay una tensión entre pensamiento y vida. Mientras el primero hace referencia al mundo espacio-temporal, la segunda corresponde al ámbito de la duración o corriente continua de vivencia. En esta tensión se ubica el sentido más originario de la significatividad. Las vivencias en sí mismas no tienen significado. Tampoco los significados residen en las vivencias. En realidad, el significado radica en cómo el yo interpreta las vivencias mediante la reflexión sobre las mismas. El yo es el que hace significativa una vivencia, pero sólo puede hacerlo reflexionando sobre una vivencia concluida. Es decir, necesita ubicar la vivencia en el mundo de la conciencia espacio-temporal, para reflexionar sobre ella e interpretar su sentido y significado.

Existen configuraciones dentro de nuestra vida consciente. La corriente continua de vivencias sólo se transforma en intervalos con la mirada reflexiva del yo. Las vivencias son diversas, pero las vivo como más en un primer nivel pre-fenoménico de conciencia. La mirada reflexiva del yo transforma las vivencias en significativas, elevándolas a un segundo nivel fenoménico de conciencia. En un tercer nivel, todos los actos de conciencia reflexiva se transforman en una síntesis de orden superior que constituye un objeto dentro de la conciencia. Este objeto constituye una configuración o contexto de significado.

Esto mismo vale para la experiencia. Nuestra experiencia del mundo está constituida por actos que conforman una síntesis y que constituye el objeto de la experiencia. Este objeto es una configuración o contexto de experiencia. Todas las percepciones que tenemos del mundo conforman el contenido total de nuestra experiencia, que es reunido y coordinado en el contexto total de la experiencia, que se amplía con cada nueva vivencia como núcleo creciente de experiencia acumulada. Son actos y síntesis de conciencia que una vez acumulados se dan por sentados y comúnmente no se presta atención en ellos, permaneciendo como contenidos pasivos de la conciencia, aunque pueden ser reactivados en cualquier momento.

El ordenamiento de nuestra experiencia acumulada se da a través de esquemas o contextos de significado, que son configuraciones de nuestras experiencias pasadas que abarcan diversos tipos de objetos de experiencia. En estos esquemas, las experiencias



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

vividas-una-vez se conectan entre sí, condicionándose mutuamente y formando estructuras de significado de orden superior. Hay una configuración total de nuestra experiencia que constituye una síntesis de todas nuestras experiencias vividas. Esta síntesis conforma una unidad, lo que no quiere decir que todos los objetos de experiencia y esquemas que la integran estén en igual plano de conciencia, ya que esto depende del grado de atención del yo sobre cada uno de ellos.

Schütz aborda el problema de la intersubjetividad. El ser humano nace en un mundo social, se encuentra con sus congéneres y da por sentada la existencia de éstos y de los objetos naturales con los cuales se encuentra, sin cuestionarlos. El problema es cómo comprender las vivencias del otro y los significados que éste construye en su propia corriente de conciencia. Podemos percibir las vivencias del otro, pero no de manera directa o interna sino externa y en la medida que el otro exprese sus propias vivencias y sus propias interpretaciones de ellas. Aprehendemos las vivencias del otro desde nuestro propio repositorio de experiencia del otro y por la representación significativa de las mismas como campo de expresión. Podemos observar, percibir y reflexionar sobre las vivencias del otro en el mismo momento en que están transcurriendo en éste, mientras que el otro no lo puede hacer. Hay una simultaneidad o sincronismo entre lo que está vivenciando el otro y lo que yo estoy percibiendo. Esto permite una comprensión del otro, aunque en forma parcial, porque no tenemos acceso a toda la corriente de vivencias del otro, sino sólo a fragmentos.

Para Schütz, los signos o símbolos se diferencian de las indicaciones o síntomas. Estas últimas aluden a un objeto o estado de cosas cuya existencia o presencia indica la existencia o presencia de otro objeto o estado de cosas, mientras que los signos o símbolos aluden a un objeto al que se atribuye un significado y que no es visto como objeto sino como representación de algo. Los signos o símbolos son siempre significantes de algo asignado socialmente que se interpreta dentro de un sistema de signos. Por eso en el mundo de la naturaleza no hay signos o símbolos, sino sólo indicaciones o síntomas.





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Como expresión, un signo o símbolo siempre designa algo, muestra algo, tiene un significado; como interpretación, siempre representa algo, es significativa de algo. Tiene un significado objetivo dentro de un sistema de signos, independientemente de quien lo utilice y un significado subjetivo como expresión de la vivencia, intencionalidad o experiencia. También tiene un significado ocasional vinculado al contexto y un significado específico vinculado al por qué y motivo de una comunicación.

Schütz denomina conducta social a las vivencias intencionales espontáneas dirigidas hacia el otro y acción social a las proyectadas previamente. Denomina actuar-sobre-el-otro a la acción social que tiene como motivo la producción de una vivencia en el otro. Cuando hay reciprocidad hay relación social. Denomina interacción social a las relaciones sociales en las cuales hay una acción-sobre-el-otro con la expectativa de que éste responda o al menos se dé cuenta. Asimismo, denomina realidad social directamente vivenciada a aquella donde los seres humanos comparten una comunidad de espacio y de tiempo y están en situación cara a cara de inmediatez espacial y temporal. La relación cara a cara se da únicamente con otros y nunca con nosotros mismos. En ella ponemos todo nuestro bagaje de conocimiento previo y experiencia acumulada. Hay un entrelazamiento mutuo que permite el conocimiento de la intimidad del otro. Hay un ambiente indiviso y común, no sólo físico sino social y cultural. No es una situación privada de cada uno, sino un mundo común, único, intersubjetivo, que está ahí y es percibido por nosotros de manera directa desde la vivencia común.

Jürgen Habermas recupera de la fenomenología de Husserl y Schütz el concepto de mundo de la vida, pero le asigna nuevos significados con el fin de utilizarlo en el desarrollo de su propia teoría de la sociedad, entendida simultáneamente como sistema y como mundo de la vida, aclarando en este sentido que cualquier teoría de la sociedad que se reduzca sólo a la teoría de la comunicación o únicamente al mundo de la vida sería de alcance limitado. En el pensamiento de Habermas, el mundo de la vida se relaciona con los tres mundos que están en la base de las definiciones comunes de la situación que los sujetos sociales realizan en la acción orientada al entendimiento: el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. El primero comprende la



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos, el segundo la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas y el tercero la totalidad de las propias vivencias de los sujetos sociales.

Para Habermas, el mundo de la vida es el trasfondo del escenario donde se lleva a cabo la acción comunicativa. Es el contexto de la situación comunicacional y el horizonte por donde se desplaza la situación. Es un depósito de autoevidencias o convicciones incuestionadas usadas por los sujetos sociales en los procesos comunicacionales. Operan como un saber consensuado y aporético. Es un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente. El lenguaje y la cultura juegan un papel clave como elementos constitutivos del mundo de la vida. El lenguaje conserva los contenidos de las tradiciones culturales porque éstos sólo existen en forma simbólica. En la mayoría de los casos, esta forma simbólica es el lenguaje.

Habermas critica la concepción fenomenológica del mundo de la vida de Schütz y Luckmann porque se circunscribe a la filosofía de la conciencia. Explica el mundo de la vida como concepto complementario de la acción comunicativa que deviene de un *a priori* social inscripto en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico, es previo a todo y no está sujeto a discusión. Los miembros de una colectividad social se atribuyen el mundo de la vida en primera persona del plural, como un sujeto se atribuye su mundo subjetivo en primera persona del singular. Es un acervo cultural de saber que los miembros del colectivo comparten y sobre el cual existe consenso. Las situaciones comunicacionales se construyen sólo con fragmentos del mundo de la vida, que se transforma en realidad contingente interpretable de diversas maneras.

Habermas apela al concepto cotidiano de mundo de la vida, que se ubica en un espacio social y un tiempo histórico determinados. Comprende la práctica comunicativa cotidiana, donde las narraciones dan cuenta de los sucesos y hechos socio-culturales del mundo de la vida cotidiana y sus relatos son reflejos de historias verdaderas. Para usar teóricamente este concepto, parte de tres funciones atribuidas al lenguaje en la reproducción del mundo de la vida: la reproducción cultural, la integración social y la



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

socialización. Estas funciones corresponden a la cultura, la sociedad y la personalidad, los tres componentes estructurales del mundo de la vida.

El concepto de mundo de la vida no es aplicable a cualquier tipo de sociedad, cultura o época, como sí lo es el concepto de acción comunicativa. El mundo de la vida se reproduce por la continuación del saber válido, por la solidaridad entre los grupos y por la formación de actores capaces de responder por sus acciones. La red de prácticas comunicativas cotidianas es el entretejido de interacciones que posibilita la reproducción de la cultura, la sociedad y la personalidad. Las estructuras de interacción, regidas por normas lingüísticas, constituyen el punto de partida del desarrollo sociocultural. La acción comunicativa implica restricciones estructurales que operan como marcos de la dinámica del mundo de la vida, el cambio sociocultural y la reproducción material. Es decir, la acción comunicativa es, para Habermas, el fundamento del mundo de la vida, contrariamente a lo sostenido por Husserl y Schütz, para quienes el mundo de la vida es algo pre-dado o pre-existente.

Para Habermas la modernidad implicó un proceso de racionalización del mundo de la vida por la diferenciación estructural del mundo de la vida entre sociedad, cultura y personalidad; la separación entre las formas y los contenidos culturales que se transmiten por las tradiciones y la especialización funcional de los procesos de reproducción vinculados a las tradiciones culturales, la integración social y la educación. Hay una tendencia al desacoplamiento entre el sistema y el mundo de la vida. En las sociedades primitivas, el concepto de sociedad se identifica con el concepto de mundo de la vida, las interacciones sociales se orientan al entendimiento en un contexto de mundo social vivido en común. En las sociedades modernas, las estructuras del mundo de la vida se van diferenciando y los mecanismos de integración sistémica se separan de los mecanismos de integración social.

El mundo de la vida tiene relaciones y diferencias con la vida cotidiana. Lo cotidiano es lo que hacemos de manera habitual, común o corriente en nuestra vida diaria. Es el devenir diario, lo que transcurre u ocurre diariamente en la vida de los sujetos sociales. La naturaleza de lo cotidiano es la diversidad, la heterogeneidad, pero también la



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

continuidad. Por eso hay una dialéctica inherente a la cotidianidad, ya que por un lado están la rutina y la repetición y, por otro lado, la posibilidad de creación y de invención de otros modos de ser, de estar y de relacionarnos con otros. La cotidianidad incluye una multiplicidad de espacios sociales donde diariamente se configura el mundo de la vida. Son espacios de familiaridad y cercanía, pero también de contradicción y conflicto.

Schütz y Luckmann definen el mundo de la vida cotidiana como una realidad que es evidente para los hombres que permanecen en actitud natural, donde podemos intervenir, actuar y constituir un mundo circundante, común y comunicativo. Es una realidad que experimentamos desde el sentido común y que suponemos real porque nacimos en ella y existe antes que nosotros, tiene un orden y sentido para nosotros y es el fundamento incuestionado de toda nuestra experiencia. Está compuesta de naturaleza experimentada y mundo social. Es un mundo pragmático, donde la comprensión y la acción se basan en un acervo de experiencia previa. Es intersubjetivo, social y tiene un contexto de sentido que está subjetivamente motivado e intencionalmente articulado, de acuerdo a intereses particulares. Es una realidad donde las conductas son inteligibles porque contamos con un acervo de conocimientos previos que nos permiten interpretarlas.

Es la realidad que la persona alerta, normal y madura encuentra dada de manera directa en la actitud natural, una realidad primaria, porque es el ámbito de nuestros actos y en ella realizamos nuestros planes, una realidad compartida con otros en la que es posible la comprensión recíproca. Es el presupuesto de nuestras experiencias prácticas y tiene un orden espacial, temporal y social, marca los límites de nuestras vidas, biografías y experiencia cotidiana. También señala las fronteras de nuestros tiempos subjetivos, de la historicidad del mundo y de la historicidad de nuestra situación subjetiva en el mundo.

Para Berger y Luckmann la cotidianidad es una realidad interpretada por los hombres, dada a los miembros de una sociedad como suprema realidad, que se impone a la conciencia de manera masiva, urgente e intensa, que es imposible ignorar o atenuar su



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

presencia y que por lo tanto obliga a prestarle atención. Estamos en la vida cotidiana como en una vigilia: atentos, despiertos, aprehendiendo la realidad como algo constitutivo de nuestra actitud natural. Está ante nosotros como una realidad ordenada, con objetos designados por el lenguaje con un cierto significado, objetivada por el lenguaje, organizada en un espacio y un tiempo que es el aquí y el ahora, el foco que concentra nuestra atención, lo más próximo y cercano a nosotros, lo más inmediato, el mundo que está a nuestro alcance.

Ágnes Heller sostiene que los hombres particulares se reproducen a sí mismos como hombres particulares reproduciendo de esta manera la sociedad. Esto se realiza en la vida cotidiana, definida como el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares. En toda sociedad hay vida cotidiana y todo hombre tiene una vida cotidiana. La expresión hombres particulares alude a la situación concreta de cada hombre, la manera singular de ser, estar y apropiarse de un mundo que se le presenta como constituido, pero que él también lo puede constituir en condiciones históricas particulares y concretas. Al apropiarse del mundo en la vida cotidiana, cada hombre lo hace de manera particular y singular, por eso es necesariamente diversa y heterogénea.

Para Heller la vida cotidiana es parte de la condición humana, de aquello que los seres humanos comparten por su sola condición de seres humanos, como lo hicieron en el pasado sus antecesores y lo harán en el futuro sus sucesores. Es una categoría límite, que marca el orden de lo humano. Los hombres particulares se objetivan en la vida cotidiana. Estas objetivaciones trascienden la vida cotidiana y permiten la apropiación del mundo más amplio. Antes del capitalismo, la categoría central era la comunidad, mientras que en las sociedades capitalistas es la clase social y, al interior de ésta, el estrato social. Como los hombres particulares sólo existen en sociedad, la objetivación o apropiación del mundo genérico y de la naturaleza sólo se realiza en la vida cotidiana por el trabajo, la moral, la religión, la política, el derecho, el Estado, la ciencia, el arte y la filosofía.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Definimos el trabajo social como un campo transdisciplinar de prácticas indisciplinadas de ciencias sociales y humanas, que tienen por objeto la construcción del orden social, la producción de conocimientos e información y la intervención social en la realidad cotidiana y el mundo de la vida de los sujetos sociales, con el fin de crear las condiciones de posibilidad y promover procesos de emancipación social basados en la libertad, la autonomía y el desarrollo de las potencialidades humanas como sujetos sociales, el reconocimiento social, la construcción de intersubjetividad y lazos sociales, el acceso a los derechos y el ejercicio efectivo de la ciudadanía en el marco de un orden social justo, inclusivo e igualitario.

La transdisciplinariedad es una manera de organizar el conocimiento que trasciende las disciplinas particulares. Es un conocimiento que aspira a ser más completo y capaz de expresar la diversidad de los saberes humanos; una mirada del mundo más como pregunta que como respuesta; un conocimiento relacional, complejo y en permanente construcción, donde no hay un único punto de vista dado por una disciplina, sino múltiples visiones de un mismo objeto; una mirada prismática del mundo, donde la realidad puede ser vista como un prisma de múltiples caras o niveles de realidad.

La transdisciplinariedad es constitutiva del trabajo social porque utiliza saberes de disciplinas sociales y humanas muy diversas, a fin de llevar a cabo la construcción del orden social, la producción de conocimientos e información y la intervención social. La indisciplinariedad es una condición *sine qua non* para la transdisciplinariedad, porque no se trata de superponer, amontonar, pegar o anexar saberes de distintas disciplinas, sino de construir un saber multifacético y multidimensional sobre un objeto o problema, que amplíe y enriquezca la mirada y comprensión del mismo.

El concepto de mundo de la vida en trabajo social se contrapone absolutamente con la idea de externalidad del contexto y permite construir una mirada holística y dialéctica de la realidad social, donde los contextos atraviesan y configuran no sólo la vida de los sujetos sociales sino también las prácticas de trabajo social. Es un concepto útil para interpelar, desnaturalizar y reflexionar críticamente sobre estas prácticas, con el fin de elucidar su sentido y fundamentos. El trabajo social se ocupa de un mundo corporal,



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

concreto, intuitivo por la experiencia, absolutamente real, efectivo, dado y experimentable en la vida cotidiana. Los sujetos sociales viven en este mundo cotidiano como realidad corporal-vivida, dada inmediatamente.

Para los sujetos sociales, y también para el trabajo social, el mundo de la vida es una realidad que está presente de manera inseparable en toda experiencia de vida. Todo lo que nos pasa como sujetos sociales, nos pasa en nuestro mundo de la vida, del cual no nos podemos separar porque es constitutivo de nuestra subjetividad y es el universo de nuestras vidas como sujetos sociales. Al centrar la atención e intervenir en el mundo de la vida de los sujetos sociales, el trabajo social incursiona en un universo que es intuitivo de manera directa por los sujetos sociales y que es familiar y conocido por ellos. Esto le permite abordar lo desconocido o nuevo, utilizando la inducción que los propios sujetos sociales aplican comúnmente en sus vidas cotidianas para resolver problemas prácticos.

El mundo de la vida no es una idea abstracta sino una realidad concreta. El conocimiento y análisis de esta realidad concreta es un requisito previo *sine qua non* para comprender el mundo de la vida de los sujetos. Para el trabajo social son importantes todas las cosas y objetos que conforman el mundo de la vida de los sujetos sociales, independientemente de su forma, tamaño, valor o materialidad, ya que no hay cosas grandes o pequeñas, materiales o simbólicas, sino que todas son valiosas y significativas para los sujetos sociales. El mundo de la vida se expresa en las cosas y objetos que lo conforman y se construye conciencia del mundo de la vida construyendo conciencia de las cosas y objetos que conforman el mismo.

El problema del significado y de las significaciones sociales es fundamental en trabajo social y por supuesto también el problema de cómo se construyen o constituyen estos significados en el mundo de la vida. Aunque como observadores externos intentemos interpretar los significados de la acción o conducta de un sujeto social, apelando a un contexto de significados, el significado es siempre subjetivo. Sin embargo, hay significados que son objetivos considerando este contexto más amplio de significados y considerando también que los signos y símbolos tienen significados atribuidos por un colectivo social. Además, los fenómenos del mundo externo tienen



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

significados para cualquiera que viva en él, ya que la construcción de significados es también un fenómeno intersubjetivo.

El trabajo social interviene en los procesos de construcción de significados que realizan los sujetos sociales en el mundo de la vida. El punto de partida son las vivencias. Los sujetos sociales viven estas vivencias como propias en un nivel fenoménico de consciencia; luego, en un nivel ya fenoménico de consciencia, los actos reflexivos del yo transforman estas vivencias en significativas; finalmente, todos los actos de reflexión del yo se transforman en contexto de significado por un proceso de síntesis que constituye un objeto dentro de la consciencia. Lo mismo ocurre con la experiencia. En un primer momento está constituida por percepciones que tenemos del mundo, que luego conforman un contexto de experiencia a modo de síntesis de todo lo experimentado. El contexto de experiencia reúne y acumula el contenido total de nuestra experiencia, que se amplía con cada nueva experiencia. Esta experiencia acumulada conforma una síntesis de consciencia que se da por sentada y queda fuera de la atención de la consciencia, como contenido pasivo de ésta, aunque puede volver al foco de atención de la consciencia en cualquier momento.

La constitución del mundo de la vida es intersubjetiva y por tanto también lo es la intervención del trabajo social con los sujetos sociales. Es posible la comprensión del otro en la cotidianidad del mundo de la vida porque podemos percibir las vivencias del otro, aunque solamente de manera externa y en la medida que el otro exprese sus propias vivencias y sus propias interpretaciones de ellas. Nos percatamos de las vivencias del otro y podemos registrarlas o tomar nota de ellas, aunque no podamos vivirlas porque esto sólo lo puede hacer el otro. Percibimos las vivencias del otro y no lo hacemos como cualquier otro objeto del mundo de la vida sino como algo significativo, algo que tiene significado o significación. Percibimos al otro como sujeto igual que nosotros y no como un simple objeto del mundo.

El trabajo social interviene en la realidad social que Schütz denomina realidad social directamente vivenciada. Esto se da en la situación cara a cara de la vida cotidiana, donde la experiencia de los otros es directa. En esta experiencia, la consciencia que





**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

tenemos de los otros es mutua y hay una mutua participación en la vida de los otros. Esta situación cara a cara es constitutiva del mundo de la vida y permite construir entre los sujetos sociales una relación de nosotros, que ellos la viven de manera real y concreta. Esta relación de nosotros es constitutiva de la realidad social directamente vivenciada, ya que nacemos y vivimos en ella. La experiencia del nosotros constituye, por tanto, el fundamento de la validez de todas nuestras vivencias de los otros y de nuestro conocimiento del mundo más amplio.

Para el trabajo social, la construcción de vínculos y lazos sociales se basa en un hecho fundacional de la condición humana. No se trata de una tarea artificial de construcción de un producto tecnológico derivado de la intervención social, sino de una reconstitución de lo más genuino y originario del ser humano: su condición gregaria, comunitaria, genérica. Y en esta condición originaria los seres humanos también encuentran el sentido más profundo de su existencia. El nosotros intersubjetivo tampoco es un artificio o un producto de la intervención social, sino un hecho constitutivo de la condición humana de los sujetos sociales, un hecho que acontece en el mundo de la vida.

Para el trabajo social el bagaje cultural marca los límites y las fronteras del proceso de intervención social. Son fundamentales en este proceso el lenguaje y la comunicación. En toda acción comunicativa, hay presupuestos que hacen posible y dan sentido y validez a este proceso comunicacional. El presupuesto principal lo constituye el acervo cultural de conocimientos que los sujetos sociales comparten, sobre el cual existe consenso y no hay discusión. Este bagaje cultural marca los límites y las fronteras del proceso comunicacional y también de la intervención social del trabajo social. Está constituido por formas consensuadas y presupuestas de intersubjetividad, que hacen posible el entendimiento y que envuelven y atraviesan los procesos comunicativos que ponen en marcha los sujetos sociales.

El tipo de intervención social que lleva a cabo el trabajo social es transdisciplinar. Esta transdisciplinariedad tiene consecuencias teóricas y prácticas muy importantes, ya que la intervención social no se basa en un campo disciplinar sino que atraviesa varios



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

campos disciplinares en la medida de lo necesario. Una intervención social transdisciplinar requiere una mirada amplia y compleja de la realidad, actitud de búsqueda de nuevos conocimientos y procedimientos, capacidad de construcción de marcos teórico-interpretativos, predisposición para aceptar la diversidad y heterogeneidad de ideas, contar con una sólida formación multidisciplinar y tener experiencia y oficio para abordar situaciones desde diversas perspectivas y dimensiones, entre otros requisitos.

La intervención social que realiza el trabajo social es indisciplinada. Este indisciplinamiento es el correlato de la transdisciplinariedad. Esto significa que no está sujeta ni responde a ningún mandato disciplinar sino que tiene que recorrer su propio camino y construir su propio conocimiento y mirada transdisciplinar sobre la situación o problema. En esto se distingue de la intervención social que se realiza desde determinados campos disciplinares. Esto requiere lógicamente una permanente reelaboración y reinterpretación de categorías y conceptos disciplinares por parte del trabajo social, con el fin de transformarlas en categorías y conceptos transdisciplinares. La mirada transdisciplinar es siempre más rica en contenidos que la mirada disciplinar, pero requiere mayor esfuerzo de elaboración y trabajo multidisciplinar.

La intervención social del trabajo social se lleva a cabo principalmente en tres ámbitos: la construcción del orden social, la producción de conocimientos e información y la intervención en el mundo de la vida y la vida cotidiana de los sujetos sociales. El orden social alude a un estado de cosas que puede identificarse por la persistencia de cierta lógica por la cual se constituye y reproduce la realidad social. Es una lógica interpretativa del mundo, una lógica de poder y una lógica de acción. El estado de cosas puede referirse tanto a lo macro social como a lo micro social. Además, la intervención social tiene una intencionalidad: crear las condiciones de posibilidad y promover procesos de emancipación social que tengan por objeto la construcción de un orden social justo, inclusivo e igualitario; el ejercicio de la libertad y la autonomía de los sujetos sociales; el reconocimiento social; la construcción de intersubjetividad y



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

lazos sociales; el acceso a los derechos; el ejercicio de la ciudadanía y el desarrollo de las potencialidades humanas de los sujetos sociales.

La búsqueda de la emancipación social es el sentido más profundo de la intervención social que realiza el trabajo social. Se encarna en sujetos históricos que en situaciones concretas luchan por alcanzar la misma, analizando la realidad histórica, desplegando estrategias y llevando a cabo acciones concretas. Actualmente, tiene que ver con las luchas políticas contra la globalización neoliberal que llevan a cabo diversos grupos y movimientos sociales en el mundo, como asimismo muchos países y gobiernos. En este contexto se entiende por emancipación toda acción que favorezca la autodeterminación y la autonomía y promueva sociedades más justas e igualitarias, liberadas de toda opresión y dominación.

Hay dos términos claves que definen el significado de la emancipación: la capacidad y la posibilidad. No se trata sólo de querer ser libre o de querer elegir lo que un sujeto quiere para su vida o para los demás, sino de poder hacerlo real y efectivamente. Este poder implica capacidad y posibilidad. La capacidad se refiere a los sujetos, mientras que la posibilidad a las condiciones históricas en las cuales estos sujetos se constituyen y realizan. No hay capacidad sin sujetos y tampoco posibilidad de ser de éstos sin determinadas condiciones históricas. En el proceso de emancipación podemos distinguir tres componentes bien diferenciados pero mutuamente constitutivos: la liberación, la autonomía, las condiciones históricas. La liberación es la conquista de la libertad, la ruptura de las cadenas, la terminación del cautiverio, la esclavitud o el sometimiento y la recuperación de la libertad. Pero esto es sólo el comienzo del proceso de emancipación, ya que sólo con la libertad no alcanza, se requiere autonomía. La autonomía es la capacidad y posibilidad que tiene un sujeto de tomar sus propias decisiones y fijar sus propias reglas. El máximo grado de autonomía es la soberanía o autodeterminación.

Además, el proceso de emancipación implica la existencia de sujetos que puedan llevarla a cabo. Si no hay sujeto, el proceso de emancipación no es viable. Por esta razón, también es un requisito *sin qua non* para que pueda llevarse a cabo un proceso de



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

emancipación. La construcción de autonomía y la constitución del sujeto que pueda ejercer la misma son dos caras de una misma moneda. La autonomía es la capacidad que tiene un sujeto, pero también es la posibilidad de poder ejercer esta capacidad libremente. Es decir, la libertad es la condición previa para el ejercicio de la autonomía, pero ésta a su vez no resulta posible sin sujetos; por lo tanto, son condiciones indispensables para el proceso de emancipación.

El proceso de emancipación construye sujetos, libertad y autonomía, de manera dialéctica. No es un proceso lineal ni cerrado; es decir, no es algo acabado sino en constante movimiento de ida y vuelta, en constante construcción y reconfiguración. La emancipación va construyendo libertad, autonomía y procesos de subjetivación, pero éstos a su vez van generando las condiciones para el desarrollo del proceso de emancipación. Es un proceso dialéctico que no se da por fuera de las condiciones históricas de los sujetos sociales. Estas condiciones no son elegibles por los sujetos sino que están ahí, atravesándolos, condicionándolos, configurándolos. De estas condiciones o circunstancias históricas emergen las posibilidades reales de emancipación social. Es en este contexto histórico y solamente dentro de él donde los sujetos pueden desarrollar sus capacidades, habilidades, estrategias y proyectos de vida. Es el marco de acción que tienen los sujetos y del cual surgen también los límites y las posibilidades reales.

La intervención social debe apuntar a generar las condiciones necesarias para construir espacios de libertad y resistencia, como requisito previo y condición necesaria para la existencia misma de los sujetos sociales. Además, mejorar el conocimiento y la información de los sujetos sociales, como también proteger los recursos que son vitales y que hacen a la supervivencia como sujetos, grupos, familias, barrio o comunidad. El punto de partida para comenzar a trabajar con los sujetos, es la valoración del ser humano como tal. Reconocer que son valiosos en sí mismos, independientemente de la situación en que se encuentren o el mundo de vida que hayan construido; que es posible el cambio, la construcción, la reconfiguración; que está intacta la capacidad emancipadora como sujeto; que es totalmente posible recuperar lo que está perdido, rescatar lo que está oculto y reconocer lo desconocido.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

Otro aspecto fundamental es la construcción de proyectos de vida e identidades. Todo ser humano es un proyecto de vida en sí mismo, algo que se va construyendo, se va haciendo. No hay esencialismo ni universalismo en esto. Cada ser humano es una absoluta particularidad y un maravilloso proyecto en sí mismo, que hay que descubrirlo y hacerlo, obviamente. Este enfoque llena de significado y de sentido la existencia de cualquier ser humano. En efecto, es necesario reconocer que cualquier sujeto social no sólo es valioso en sí mismo como ser humano, sino como proyecto de vida. El proyecto de vida me permite identificarme conmigo mismo, reconocermelo a mí mismo, descubrir las múltiples facetas que tengo potencialmente como ser humano. No hay una sola identidad, sino múltiples identidades de un mismo sujeto. Cada faceta implica una identidad, al igual que cada momento histórico de mi vida con el cual puedo identificarme y reconocermelo como sujeto. Sin embargo, para construir proyectos de vida e identidades, se necesitan sujetos y autonomías. Nada se puede hacer si no se remueven los lazos de la dependencia y la sumisión. Si se quiere fortalecer las capacidades y desarrollar las potencialidades, hay que trabajar los procesos de liberación y emancipación de los sujetos.

La categoría mundo de la vida tiene en los países latinoamericanos y caribeños un significado totalmente diferente al construido en Europa por Edmund Husserl, Alfred Schütz, Jürgen Habermas y sus seguidores. Las diferencias radican no sólo en el rechazo al capitalismo europeo y norteamericano instalado en el mundo como sistema dominante, sino fundamentalmente en el rechazo al orden social, político, económico y cultural construido por los colonizadores europeos y norteamericanos que invadieron estas tierras e implantaron como hegemónicos sus mundos de vida, valores, ideologías y prácticas culturales, excluyendo, sumergiendo y aniquilando la diversidad y riqueza de los modos de vida, concepciones del mundo y culturas autóctonas de los pueblos originarios de estas tierras.

Así, la intervención social que realiza el trabajo social en los países latinoamericanos y caribeños se inscribe y sitúa necesariamente en este contexto de disputa político-ideológica entre quienes sostienen y reproducen de diversas maneras el orden



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

constituido por los colonizadores y quienes luchan por transformarlo mediante la emancipación social, política y económica. De hecho, la intervención social no puede soslayar esta disputa ni puede quedar al margen de la misma porque es el escenario donde los sujetos sociales transcurren su vida cotidiana y construyen sus mundos de vida. Por tanto, sea cual fuere la intervención social que realice el trabajo social, necesariamente queda teñida de algún modo con los colores de la convalidación o de la transformación del orden, ya sea de manera consciente o inconsciente. En este último caso, la inconsciencia puede originarse en la ingenuidad o inocencia, la falta de formación política o profesional, la falta de información, entre otros.

La intervención social que realiza el trabajo social en los países latinoamericanos y caribeños debe tener en cuenta los procesos de colonización y dominación cultural, el desprecio y la negación de lo popular y lo nativo, los rasgos culturales de nuestros pueblos, las características del pensamiento y el conocimiento autóctono y la interpretación de la historia desde la realidad de nuestros pueblos. Analizar la historia que liberó la barbarie colonizadora y construyó la ficción que ocultó la dominación y la supresión de lo nativo y originario. Analizar también los miedos y complejos de inferioridad, así como la riqueza de la cultura latinoamericana y caribeña, sus diferencias con la europea, los fundamentos de la cultura popular, las características del pensamiento popular y la fenomenología de lo humano en nuestro continente.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## **NUEVAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN**

En esta tesis hemos analizado la categoría mundo de la vida desde las tres líneas de pensamiento que han abordado principalmente la misma desde la filosofía y la sociología. En primer lugar Edmund Husserl, creador de esta categoría en 1922 y fundador de la fenomenología trascendental, corriente filosófica de gran influencia en Europa y en el mundo en la primera mitad del siglo XX. La influencia de Husserl en otros filósofos y en otras corrientes filosóficas ha sido enorme, especialmente en el existencialismo y la hermenéutica. La extensión y reinterpretación de la categoría mundo de la vida en estos campos filosóficos es sin dudas un tema de gran interés investigativo, al igual que su recepción en el campo de la epistemología.

En segundo lugar Alfred Schütz, discípulo de Husserl y fundador de la fenomenología social, corriente sociológica que en general ha sido relegada en el campo de la sociología, pero que desde hace algunos años viene recuperando terreno no sólo por sus contribuciones a la teoría social sino por su extensión y utilización en muchos campos de las ciencias sociales. Discípulos de Schütz como Luckmann y Berger han favorecido esta influencia y extensión con nuevos aportes de gran importancia y aplicación práctica. Esto también abre las puertas para nuevas líneas de investigación que indaguen estos usos en campos tan variados como el derecho, la comunicación social, la antropología, las ciencias de la educación, la ciencia política, entre otros.

En tercer lugar Jürgen Habermas, principal exponente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt que, junto con Giddens y Bourdieu, integra la tríada de pensadores críticos del neopositivismo popperiano y el estructural-funcionalismo parsoniano. Cinco décadas después de la publicación de las obras de Husserl y Schütz, recupera la categoría mundo de la vida y la integra a su teoría con una nueva interpretación desde la perspectiva de la acción comunicativa. Su influencia sigue siendo enorme, tanto en la crítica social como en el uso de la teoría social en diversos campos de las ciencias



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

sociales. Esto genera interés por investigar y conocer su influencia e interpretación en estos campos.

Otra línea de investigación de gran potencialidad es el estudio de la relación entre la categoría mundo de la vida y la categoría vida cotidiana. Si bien existe bibliografía que separadamente abordan estas dos categorías, en general es muy escasa o prácticamente nula la bibliografía sobre este tema. En la tradición marxista existen importantes autores que han abordado la categoría vida cotidiana, como el caso de Lukács, Heller y Lefebvre, entre otros, pero en general estos autores no relacionan la vida cotidiana con el mundo de la vida. Sin embargo, en esta tesis hemos planteado esta relación aunque obviamente se requieren de otras investigaciones que profundicen en el estudio de la misma.

Específicamente en el campo del trabajo social, esta tesis muestra la necesidad de desarrollar líneas de investigación que amplíen y profundicen la interpretación y aplicación en este campo de las categorías mundo de la vida y vida cotidiana, con el fin de aprovechar el enorme potencial que tienen para la intervención social los aportes de la fenomenología trascendental de Husserl, la fenomenología social de Schütz, la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la sociología de la vida cotidiana. En esta tesis hemos desarrollado sólo algunos conceptos en este sentido, abriendo el campo de investigación para nuevos aportes desde futuras líneas de investigación.





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

## BIBLIOGRAFÍA

ACEBES GIMÉNEZ, Ricardo (2001) *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty: historia, cuerpo y cultura*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2007) *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Akal.

AGÜERO, Juan y MARTÍNEZ, Silvana (2007) “La construcción de identidad en mujeres maltratadas” en Eve Simonotto (coord.) *Los laberintos del trabajo social. Nuevos paradigmas en la formación, la práctica y la investigación*. Buenos Aires: Espacio Editorial, p. 101-129.

AGÜERO, Juan y MARTÍNEZ, Silvana (2008) *La dimensión político-ideológica del trabajo social. Claves para un trabajo social emancipador*. Buenos Aires: Dunken.

AGÜERO, Juan (2008) *Globalización, finanzas sociales y microfinanzas*. Buenos Aires: Dunken.

AGÜERO, Juan (2012) “Poder, cotidianidad y trabajo social” en MARTÍNEZ, Silvana (comp.) *Contextos y prácticas de Trabajo Social. Los desafíos de concretar derechos en la Argentina Contemporánea*. Paraná: Fundación La Hendija, cap. 3, p. 85-113.

AGÜERO, Juan (2012) “Reflexiones colectivas en torno al trabajo social y los procesos de emancipación social” en MARTÍNEZ, Silvana (comp.) *Aportes del trabajo social a los procesos de emancipación social*. Paraná: Fundación La Hendija, p. 229-240.

AGÜERO, Juan (2013) *Gubernamentalidad financiera*. Posadas: Editorial Universitaria. Universidad Nacional de Misiones.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

AGÜERO, Juan (2014) “Desigualdades sociales, políticas públicas y organizaciones profesionales de trabajo social: Una mirada latinoamericana” en MARTÍNEZ, Silvana (comp.) Proyectos y organizaciones profesionales de trabajo social. Voces desde América Latina. Paraná: Fundación La Hendija, cap. 1, p. 11-27.

AGÜERO, Juan y MARTÍNEZ, Silvana (2014) Trabajo social emancipador. De la disciplina a la indisciplina. Paraná: Fundación La Hendija.

AGUIRRE, Antonio (1979) “Consideraciones sobre el mundo de la vida”, *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 9, pág. 7-32 y N° 11, pág. 11-31.

ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica (2012) América Latina. La construcción del orden. Tomo I y II. Buenos Aires: Ariel.

ARPINI, Adriana (2007) “Mundo de la vida, historicidad y emergencia en el pensamiento latinoamericano” en Ricardo Salas Astrain (ed.) Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 87-100.

AUAT, Alejandro (2011) Hacia una filosofía política situada. Buenos Aires: Waldhuter Editores.

BACZKO, Bronislaw (1984) Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Nueva Visión.

BADIOU, Alain (2009) Teoría del sujeto. Buenos Aires: Prometeo.

BAEZA CORREA, Jorge (2007) “Algunos aspectos metodológicos para acercarse al mundo de la vida y las transformaciones culturales de la juventud” en Ricardo Salas Astrain (ed.) Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 225-244.

BECKER, Gary (1983) El capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación. Madrid: Alianza.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

BELAUNDE, Víctor (1987) *Meditaciones Peruanas*. Lima: Comisión Nacional del Centenario.

BELVEDERE, Carlos (2006) *Semejanza y Comunidad*. Hacia una politización de la fenomenología. Buenos Aires: Biblos.

BELVEDERE, Carlos (2006) *Semejanza y comunidad*. Hacia una politización de la fenomenología. Buenos Aires: Biblos.

BELVEDERE, Carlos (2011) La constitución de lo político a partir del mundo de la vida en la obra de Alfred Schütz. *Revista Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 3, p. 75-86, Madrid.

BELVEDERE, Carlos (2011) Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schütz, las ciencias sociales y las cosas mismas. Buenos Aires: Prometeo.

BELVEDERE, Carlos (2011) Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas. Buenos Aires: Prometeo.

BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas (2006) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (2006) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

BERGSON, Henri (2009) *El alma y el cuerpo*. Madrid: Alianza Editorial.

BLUMENBERG, Hanz (2013) *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BONILLA, Alcira (1988) *Mundo de la vida. Mundo de la historia*. Buenos Aires: Biblos.

BONILLA, Alcira B. (2007) “Ética, mundo de la vida y migración” en Ricardo Salas Astrain (ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 27-57.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

BOSCO PINTO, Joao (1986) Participacao, ¿rito ou práctica de classe? Unijui Editora.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto y ZIZEK, Slavoj (2003) Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CANALES VALENZUELA, Iván (2007) “Crítica al concepto de Lebenswelt en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas” en Ricardo Salas Astrain (ed.) Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 121-142.

CARBALLEDA, Alfredo (2006) El trabajo social desde una mirada histórica centrada en la intervención. Del orden de los cuerpos al estallido de la sociedad. Buenos Aires: Espacio Editorial.

CARBALLEDA, Alfredo (2005) La intervención en lo social. Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales. Buenos Aires: Paidós.

CARBALLEDA, Alfredo (2004) Del desorden de los cuerpos al orden de la sociedad. Buenos Aires: Espacio Editorial.

CASALLA, Mario (2011) “Pensar en situación”, en Alejandro Auat: Hacia una filosofía política situada. Buenos Aires: Waldhuter Editores.

CASTORIADIS, Cornelius (1993) La institución imaginaria de la sociedad. Buenos Aires: Tusquets. Vol. 1 Marxismo y teoría revolucionaria.

CASTORIADIS, Cornelius (1998) Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Buenos Aires: Eudeba.

CASTORIADIS, Cornelius (1999) La institución imaginaria de la sociedad. Volumen I. Buenos Aires: Tusquets Editores.

CASTORIADIS, Cornelius (2003) La institución imaginaria de la sociedad. Volumen II. Buenos Aires: Tusquets Editores.

CONILL, Jesús (2006) Ética hermenéutica. Madrid: Tecnos.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

DENZIN, Norman K. (1989) *Interpretative Biography*. London: Sage Publications.

DENZIN, Norman K. (2003) *Performance Ethnography. Critical Pedagogy and Politics of Culture*. New York: Sage Publications.

DERRIDA, Jacques (1989) “Génesis y Estructura y la Fenomenología” traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: *Antrophos*, pág. 211-232.

DE SOUZA SANTOS, Boaventura (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.

DILTHEY, Wilhelm (1953) *Vida y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco (2000) “La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana”, *Sociológica*, Año 15, N° 43, Mayo-Agosto 2000, pág. 103-151.

ESTRADA SAAVEDRA, Marco (2000) “La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de la vida y vida cotidiana” en *Sociológica*, Año 15, N° 43, Mayo-Agosto 2000, p. 103-151.

FEYERABEND, Paul (1981) *Contra el método*. Barcelona: Ariel.

FOUCAULT, Michel (2004) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2008) *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FRANCO M., Antonio (2004) “El concepto habermasiano de la acción comunicativa en el modelo lingüístico comunicacional”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 9, N° 27, Octubre-Diciembre 2004, pág. 33-48.

FRASER, Nancy (2000) “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista”, *New Left Review*, N° 0. Madrid: Ediciones Akal.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

GADAMER, Hans-Georg (1977) Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme. 3ª edición.

GARCÍA GÓMEZ, J. M. (2000) Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M. (1989) El a priori del mundo de la vida. Barcelona: Anthropos.

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M. (2000) Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del mundo de la vida cotidiana. Madrid: Biblioteca Nueva.

GEERTZ, Clifford (1987) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

GEERTZ, Clifford (1987) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

GIDDENS, Anthony (1995) La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. Buenos Aires: Amorrortu.

GIDDENS, Anthony (1998) Capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Max Weber. Barcelona: Idea Books.

GÓMEZ, Ricardo (1995) Neoliberalismo y pseudociencia. Buenos Aires: Lugar Editorial.

GONZÁLEZ, Antonio (1994) Un solo Mundo: la relevancia de Zubiri para la teoría social. Tesis doctoral. Madrid: Pontificia Universidad Comillas.

HABERMAS, Jürgen (2010) Teoría de la acción comunicativa. Tomo I Racionalidad de la acción y racionalización de la sociedad. Tomo II Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Trotta.

HALL, Stuart y DU GAY, Paul (comps.) (2003) Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

HARAWAY, Donna (1993) De mujer a género. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

HARDING, Sandra (1986) *The Science Questions in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

HARDING, Sandra (1991) *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Womens's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.

HARDING, Sandra (2001) "¿Existe un método feminista?" en Eli Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma de México.

HEIDEGGER, Martín (1999) *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, Martín (2009) *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HELLER, Ágnes (1985) *Historia y vida cotidiana*. México: Grijalbo.

HELLER, Ágnes (2002) *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.

HELLER, Mario (coord.) (2002) *Filosofía social y trabajo social. Elucidación de un campo profesional*. Buenos Aires: Biblos.

HONNETH, Axel (1995) "Teoría Crítica", en A. Giddens, J. Turner y otros: *La teoría social hoy*. Buenos Aires: Alianza Editorial, p. 445-480.

HUSSERL, Edmund (1994) *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Alianza.

HUSSERL, Edmund (2006) *Investigaciones lógicas, I*. Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, Edmund (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

IAMAMOTO, Marilda V. (2011) *O Serviço Social na Contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. Sao Paulo: Cortez Editora. 21ª edição.

INNERARITY, Daniel (1990) *Dialéctica de la modernidad*. Madrid: Ed. Rialp.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

JAMES, William (1890) *Principles of Psychology*. New York: Henry.

KANT, Emmanuel (2007) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

KARSZ, Saül (2007) *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. Barcelona: Gedisa.

KINCAID, Harold (1986) "Reduction, Explanation and Individualism", *Philosophy of Science*, N° 53, p. 492-513.

KÜHN, Thomas (1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económico.

KUSCH, Rodolfo (2007) *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross. Tomo I.

KUSCH, Rodolfo (2009) *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross. Tomo II.

KUSCH, Rodolfo (2010) *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross. Tomo IV.

KUSCH, Rodolfo (2011) *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross. Tomo III.

LACLAU, Ernesto (1996) *Emancipation(s)*. London: Verso.

LECMAN, T. (2002) "La recuperación del lazo social: el amor y los recursos de la historia", *El Sigma*.

LEFEBVRE, Henri (1991) "The production of space". Blackwell Publishing.

LÖWY, Michel (1987) "Prefacio", en Netto, J. P. y Falcao, M. do C., *Cotidiano: Conhecimento e crítica*. Sao Paulo: Cortez Editora.

LUHMANN, Niklas (1998) *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.

LUKÁCS, György (1985) *El alma y las formas*. México: Grijalbo.





UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

MARX, Karl (2011) Introducción a la crítica de la economía política. Barcelona: Alianza Editorial.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1988) La ideología alemana. Barcelona: L'Eina Editorial.

MATUS SEPÚLVEDA, Teresa (1999) Propuestas contemporáneas en trabajo social. Hacia una intervención polifónica. Buenos Aires: Espacio Editorial.

MONTEAGUDO, Cecilia (2001) "Mundo de la vida en la filosofía hermenéutica de H-G Gadamer", *Arete*, Vol. XIII, pág. 37-57.

MONTEAGUDO, Cecilia (2003) "La influencia husserliana en la noción de horizonte de H-G Gadamer" en Rizo Patrón, R., *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. 1. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, pág. 91-108.

MONTEAGUDO, Cecilia (2004) "El movimiento de la interpretación dentro del horizonte husserliano de la experiencia" en Gutiérrez, C., No hay hechos sólo interpretaciones. Bogotá: Universidad de los Andes, pág. 125-149.

MONTEAGUDO, Cecilia (2005) "Intencionalidad, mundo de la vida y círculo hermenéutico" en Moreno, Mingo (eds.) Signo, Intencionalidad, Verdad. Estudios de fenomenología. Actas del V Congreso español de fenomenología, Universidad de Sevilla, pág. 471-481.

MONTEAGUDO, Cecilia (2009) "Mundo de la vida, lenguaje y ciencias humanas en la hermenéutica de Gadamer", Seminario "Asedios fenomenológicos y hermenéuticos. Mundo de la vida y ciencias humanas", Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, Septiembre 2009.

MONTERO, Fernando (1994) Mundo y vida en la fenomenología de Husserl. Valencia: Editorial de la Universidad de Valencia.

MONTERO, Fernando (1994) Vida y mundo en la fenomenología de Husserl. Valencia.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

MORALES, Nelson (2001) “Filosofía de lo Cotidiano y el Ritmanálisis” en *Fermentum* Revista Venezolana de Sociología y Antropología, Universidad de los Andes, Vol. 11, N° 32, Septiembre-Diciembre 2001, p. 517-524.

MORENO OLMEDO, Alejandro (2007) “La familia popular venezolana como vía de acceso al mundo-de-vida” en Ricardo Salas Astrain (ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 59-85.

MORIN, Edgar (2006) *El método*. Madrid: Ediciones Cátedra.

NAJMANOVICH, Denise (2005) *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: Figuras en mutación*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

NAJMANOVICH, Denise (2008) *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

NETTO, José P. (1992) *Capitalismo monopolista y servicio social*. Sao Paulo: Editora Cortez.

NETTO, José P. (1993) *Crisis del socialismo y la ofensiva neoliberal*. Sao Paulo: Editora Cortez.

NETTO, José P. y FALCAO, María Do C. (1987) *Cotidiano: Conhecimento e Critica*. Sao Paulo: Cortez Editora.

NETTO, José P. y otros (1992) *La investigación en el trabajo social*. Lima: ALAETS-CELATS.

NICOLESCU, Barasab (2006) *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. Mónaco: Editions du Rocher. Disponible en: <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/espagnol/visiones.htm>

OLVERA SERRANO, Margarita (1990) “El problema de la intersubjetividad en Alfred Schütz”, *Sociológica*, Año 5, N° 14, Septiembre-Diciembre 1990, pág. 131-153.

OSORIO, J. (2008) *Biopoder y biocapital. El trabajador como moderno homo sacer*, *Revista Herramienta*, N° 33, Buenos Aires.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

PAYNE, Malcolm (1995) Teorías contemporáneas del trabajo social. Una introducción crítica. Barcelona: Paidós.

PIERBATTISTI, Damián (2008) La privatización de los cuerpos. La construcción de proactividad neoliberal en el ámbito de las telecomunicaciones. Buenos Aires: Prometeo.

PIZZI, Jovino (2005) El mundo de la vida. Husserl y Habermas. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

PIZZI, Jovino (2007) “Lebenswelt: ¿Una noción apropiada para dar cuenta del mundo latino-luso-americano de vida? Algunas contribuciones desde Bomfim y Freire” en Ricardo Salas Astrain (ed.) Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 101-120.

RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (1997) “La emancipación abreviada. Límites en la teoría social de Jürgen Habermas”, *Política y Sociedad*, N° 24, pág. 61-75.

RODRÍGUEZ FOUZ, Marta (1997) “La emancipación abreviada. Límites en la teoría social de Jürgen Habermas”, *Política y Sociedad*, N° 24, Madrid, Universidad Pública de Navarra, Departamento de Sociología, p. 61-75.

RODRIGUEZ SALAZAR, Tania (1996) “El itinerario del concepto de mundo de la vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa”, *Comunicación y Sociedad*, Universidad de Guadalajara, N° 27, Mayo-Agosto 1996, pág. 199-214.

RODRÍGUEZ SALAZAR, Tania (1996) “El itinerario del concepto de mundo de la vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa” en *Comunicación y Sociedad*, N° 27, Universidad de Guadalajara, Departamento de Ciencias Sociales, Mayo-Agosto 1996, p. 199-214.

RUNGE PEÑA, Andrés K. y MUÑOZ GAVIRIA, Diego A. (2005) “Mundo de la vida, espacios pedagógicos, espacios escolares y ex-centricidad humana: reflexiones



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA  
Facultad de Trabajo Social  
Doctorado en Trabajo Social

antropológico-pedagógicas y socio-fenomenológicas”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 3, N° 2, Julio-Diciembre 2005, pág. 1-21.

SALAS ASTRAIN, Ricardo (2006) “El mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Schütz. Apuntes para una filosofía de la experiencia”, *Revista de Filosofía*, N° 15, pág. 167-199.

SALAS ASTRAIN, Ricardo (ed.) (2007) *Sociedad y Mundo de la Vida (Lebenswelt). A la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

SCHULTZ, Thomas (1971) *Investment in Human Capital. The Role of Education and of Research*. New York: The Free Press.

SCHUTZ, Alfred (1993) *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.

SCHUTZ, Alfred (1995) *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2ª edición.

SCHUTZ, Alfred (2012) *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2ª edición.

SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas (2009) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

SCHÜTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas (2009) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

STEINER, Philippe (2003) *La sociología de Durkheim*. Buenos Aires. Nueva Visión.

VÉLEZ RESTREPO, Olga L. (2003) *Reconfigurando el Trabajo Social. Perspectivas y tendencias contemporáneas*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

VÉLEZ RESTREPO, Olga Lucía (2003) *Reconfigurando el Trabajo Social. Perspectivas y tendencias contemporáneas*. Buenos aires: Espacio Editorial. 1ª edición.



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**Facultad de Trabajo Social**  
**Doctorado en Trabajo Social**

VILLARMEA, Stella (2001) “Algunas bases hermenéuticas y epistemológicas de la conciencia emancipatoria”, *Revista de Filosofía*, N° 16, p. 213-240.

WALSH, George (1967) Introducción. En Alfred Schütz (1993) *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.

WEBER, Max (1964) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

WRIGHT, Susan (1998) “La politización de la cultura”, *Anthropology Today*, vol. 14, N° 1, Febrero 1998.

ZAVALA CAUDILLO, Aurora (2013) “Un acercamiento al estudio del mundo de la vida en trabajo social”, *Margen*, N° 68, Abril 2013, pág. 1-9.

ZIBECHI, Raúl (2005) *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*. Buenos Aires: Editorial Tierra del Sur.