

margen N° 79 - enero 2016

Trabajo Social Familiar: la narrativa en la entrevista como espacio de reconstrucción de relatos

Por Verónica Lorena Contrera

Verónica Lorena Contrera. Licenciada en Servicio Social. Magíster en Filosofía e Historia de las Ciencias. Docente regular en las Asignaturas Servicio Social Familiar y Práctica de Servicio Social Familiar, UNCo (Universidad Nacional del Comahue, Argentina)

La propuesta consiste en incorporar contenidos interpretativos, ampliando y profundizando reflexiones respecto de la práctica de los trabajadores sociales. Así, se sugiere que - pese a la impronta positivista que aún rige en la disciplina, fundamentalmente en aspectos referidos a la idea de *objeto* - es posible empezar a pensar en una redefinición de sus ámbitos de abordaje, en esta oportunidad, *la familia -I-*.

Tal vez la característica más relevante del Trabajo Social resida en el hecho de no tener consolidado y acordado un campo propio de conocimiento, por lo que es difícil precisar un enfoque epistemológico adecuado que postule la legitimación de su estatuto disciplinar, así como la especificidad de sus relaciones con el resto de los dominios particulares y/o generales de las disciplinas sociales. Sin embargo, tal como enuncia Gordon (1995) ello no resulta siempre un obstaculizador:

(...) el estudio de la sociabilidad humana abarca una serie de disciplinas: sociología, ciencia política, etc. La división del campo entre ellas no es muy clara, en parte porque se solapan en una cuantía considerable. Hay, además, un cambio constante en los focos de interés de la investigación en las diversas ciencias sociales, de manera que cualquier descripción de ellas es probable que se quede anticuada en poco tiempo. (...) (p. 26)

La incorporación de elementos teóricos hermenéuticos se presenta como posibilidad de interpretación de las acciones sociales.

Aceptar el desafío de búsqueda de nuevos rumbos en la práctica profesional, apunta a la construcción de alternativas de acción acordes a las circunstancias sociales prevalecientes. El giro propuesto en la concepción del Trabajo Social consiste en sacarlo del planteamiento binario hacer/conocer para así resignificarlo, situándolo en un horizonte que tenga como fundamento la comprensión social (Von Wright, Georg H (s.f.). Se busca poner en evidencia que toda acción profesional es capturada a partir de un lugar teórico, de un *modo de ver*. Surge entonces la necesidad de rastrear y revisar los supuestos epistemológicos, las teorías sociales y el marco de valores presentes en ella, entendiendo que a partir de la concepción de realidad social elegida, se asumen diversas posturas en las formas de investigación-intervención. Lima (1975) sostiene que:

“Una de las fallas estructurales del trabajo social ha sido la omisión de la filosofía. Hecho que sobre todo es inexplicable en una disciplina cuya actividad teórica se reducía a la cuestión metodológica. Eso deviene de la influencia positivista que diluyó la filosofía en las diversas ciencias particulares y que negaba a los técnicos las facultades del conocimiento científico”. (p. 46)

La palabra *hermenéutica* aparece en el siglo XVII, designando la ciencia o el arte de la interpretación, y hasta fines del siglo XIX adopta generalmente la forma de una doctrina que intenta indicar reglas para dicha interpretación. A propósito, Grondin (1999) señala:

(...) Dilthey habría ampliado esta hermenéutica a una metodología general de las ciencias del espíritu y, a continuación, Heidegger ubicaría el planteamiento hermenéutico en el suelo aún más fundamental de la facticidad humana; la hermenéutica universal derivada de ésta habría sido elaborada finalmente por Gadamer en forma de una teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia. (p. 21)

Esta perspectiva representa una crítica a las concepciones positivistas y empiristas de la ciencia, sosteniendo como tesis que la finalidad de las ciencias sociohistóricas no es la construcción de teorías y el descubrimiento de leyes, sino la interpretación de las acciones sociales. Se pretende rescatar el significado original, eliminando al máximo las interpretaciones confusas introducidas por las preconcepciones del intérprete, y aparece además la preocupación por problemas ontológicos de la comprensión. Si bien las distintas posiciones hermenéuticas contemporáneas comparten algunas tesis, existen entre ellas importantes diferencias respecto al significado de las acciones y al proceso de interpretación. Velasco Gómez (2000) afirma:

En oposición a la observación y experimentación de fenómenos externos e independientes del sujeto (experiencia externa), las ciencias sociales recurren a la comprensión, que involucra a una suerte de experiencia interna del sujeto (Verstehen en Dilthey), o bien procesos intersubjetivos como aprendizaje de reglas sociales (Weber y Winch) o interacciones comunicativas (Gadamer, Ricoeur, Habermas). (p. 65)

Alrededor de 1875, Wilhelm Dilthey (1833-1911) elabora una filosofía de las ciencias del espíritu desde una perspectiva no naturalista; critica a Kant la separación que hace entre razón, sentimiento y voluntad. Para Dilthey, la teoría hermenéutica es “un vínculo esencial entre la filosofía y las disciplinas históricas, y en general un componente esencial de la fundamentación de las ciencias humanas mismas” (Velasco Gómez, 2000, p. 68). Dilthey se dedica al proyecto de una metodología de las ciencias del espíritu, defendiendo la posición básica de la psicología, formulando hacia 1900 la idea de que la hermenéutica debe dotarse de reglas generales de interpretación que puedan estar en la base de todas las ciencias del espíritu. Partiendo del desafío metodológico del historicismo, su propósito es al parecer recuperar la autonomía de las ciencias del espíritu, liberándolas de las teorías científico-naturales del positivismo. “Para él parece claro que las ciencias humanas, ya que tratan de los asuntos sublunares, también necesitan algo así como un punto de estabilidad para poder seguir existiendo como ciencias respetables” (Grondin, 1999: 129), de allí que trate de encontrar el anclaje de la investigación para las ciencias del espíritu en la experiencia interior o en los hechos de la conciencia. Llega a la conclusión de que sólo una reflexión sobre las bases psicológicas podrá fundamental la objetividad de las ciencias del espíritu.

Por psicología explicativa entiende una explicación puramente causal de los fenómenos psíquicos, que pretende reducir la vida anímica a un número limitado de elementos claramente definidos, y en contra de este constructivismo de la psicología explicativa introduce la idea de una psicología comprensiva que parte del todo del contexto vital, como se da en la vivencia, pretendiendo describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria. Así, su idea conductora “*es que explicamos la naturaleza, y que comprendemos la vida anímica*” (Grondin, 1999: 131). Para Dilthey, el objeto de las ciencias del espíritu es el espíritu del hombre como algo objetivo, y lo más importante en el espíritu es la experiencia vivida o inmediata: la vivencia. La vida interna e íntima alcanza una expresión exterior, como ocurre en el arte, y la comprensión viene a ser, entonces, un *yo* en el *tú*.

Dilthey formula el *principio de la vivencia* refiriendo que todo lo que existe para nosotros sólo existe en tanto algo dado en el presente, que de hecho es sucesor del anterior *principio de la fenomenalidad*. De este modo, tal como explicita Grondin, (1999), la conexión que existe entre la vivencia y las ciencias del espíritu es el concepto de comprensión:

Las ciencias del espíritu no se distinguen de las ciencias naturales por su objeto (naturaleza/espíritu, lo general/lo individual, lo físico/lo psíquico), sino por su actitud diferente ante su objeto. (...) Se trata de la dirección hacia la autorreflexión, del camino de comprender de fuera a dentro (...) Toda expresión surge de un reconsiderar consigo mismo que intenta vivenciar retrospectivamente lo que se propone a comprender. (p. 133).

Comprender una acción social implica una transposición del intérprete al mundo de vida del autor —o actor—, ya que así es como puede rescatarse el sentido original contenido en las manifestaciones del espíritu humano. La reconstrucción del mundo y la proyección hacia él es justamente el proceso experimental propio de las ciencias del espíritu: la comprensión.

El enfoque del comprender aparece entonces en Dilthey como un proceso en el que se reconoce algo interior en los signos externos dados a los sentidos. Espera que la hermenéutica responda a la pregunta por el conocimiento científico de lo individual, es decir, reglas de validez general para asegurar la comprensión de la contingencia subjetiva, ya que concibió la hermenéutica no sólo como un conjunto de cuestiones técnicas-metodológicas, sino también como una perspectiva de naturaleza filosófica que habría que situar en la base de la conciencia histórica y de la historicidad del hombre.

Heinrich Rickert es uno de los representantes más importante de la hermenéutica neokantiana. Para él, el interés cognoscitivo, y no el objeto mismo, es el único determinante de la constitución de una ciencia cultural o de una ciencia natural. Respecto de esto, Velasco Gómez (2000) indica:

Si lo que interesa es estudiar lo general y repetitivo de los fenómenos, se está en el ámbito de las ciencias naturales. Por el contrario, si lo que interesa es comprender lo singular e irrepetible, se está en el ámbito de las ciencias de la cultura. (p. 69).

Pero al considerar que el interés cognoscitivo del sujeto determina el carácter natural o cultural de las disciplinas, admite la posibilidad de una ciencia natural de lo humano y de lo social. Concibe el conocimiento del mundo cultural no como reproducción del significado de los objetos mismos, sino como una transformación creativa pero rigurosa de los datos empíricos.

Max Weber (1864-1920) recibe la influencia de los planteamientos de Rickert. La acción social es, a su entender, todo comportamiento individual o grupal que tiene un sentido subjetivo reconocido por los actores, por ello Velasco Gómez (2000), apunta:

Comprender la acción social equivale a la captación interpretativa del sentido o conexión del sentido: a) mentado realmente en la acción particular (en la consideración histórica); b) mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); c) construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración de un tipo ideal de un fenómeno frecuente. (p. 70).

Los tipos ideales son modelos conceptuales que representan abstracta y simplificada procesos y relaciones de la vida social, lo que permite, según Weber, que la comprensión supere los límites del psicologismo de Dilthey. Representa un punto de inflexión que se aleja de la hermenéutica psicologista y subjetivista, y se acerca más a un método teórico de reconstrucción del significado y a una concepción social no meramente subjetiva del significado de las acciones.

A partir de Weber, Peter Winch elabora la idea de que las ciencias sociales se proponen comprender en su especificidad la acción social significativa, elucidando las concepciones que los actores pueden objetivamente tener acerca de su entorno social y de los fines que se proponen al realizar la acción cuyo significado se quiere comprender. Winch considera la tesis central en Weber de que toda conducta significativa está regida por reglas, planteando así que la comprensión de la acción es un trabajo de elucidación o esclarecimiento, alejándose de las orientaciones de Dilthey. Se aparta también de reconstrucciones analíticas de la comprensión de la acción que toman al individuo y a sus intenciones como los aspectos fundamentales. Comenta Velasco Gómez (2000):

En suma, la comprensión de la acción social, según Peter Winch, involucra relacionar una determinada acción con las reglas sociales y pertinentes propias de la tradición y cultura específicas de la comunidad a las que pertenece el agente, con el fin de interpretar los posibles motivos de la acción. (p. 76).

A diferencia de las concepciones hermenéuticas de Dilthey, Weber y Winch, que enfatizan únicamente el arraigo histórico del autor o actor cuyas obras se buscan comprender, se encuentra que para Martin Heidegger (1889-1976), al igual que para Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, la comprensión es considerada no sólo como una forma de conocimiento, sino ante todo como un aspecto constitutivo del ser humano y de su devenir histórico. Al respecto, Velasco Gómez (2000) señala:

A partir de Heidegger, la hermenéutica fenomenológica hace hincapié en la dependencia del intérprete a una determinada situación histórica que condiciona y limita toda interpretación. En este sentido, el significado de las obras humanas está codeterminadas tanto por el intérprete como por el autor. (p. 77).

Heidegger desarrolla las intuiciones revolucionarias de Dilthey bajo el título de una hermenéutica de la facticidad, tomando la noción de hermenéutica “*en el significado originario de la palabra, según el cual significa la tarea de la interpretación*” (Grondin, 1999, p. 146). Así, bajo

la influencia de Dilthey, Heidegger logra situar la hermenéutica de manera duradera en el centro de la reflexión filosófica, desarrollando un nuevo enfoque en el que *“la comprensión humana se guía por una comprensión previa que surge de la situación existencial en cada caso y que define el marco temático y la amplitud de validez de cualquier tentativa de interpretación”* (Grondin, 1999: 139).

La hermenéutica de la facticidad de Heidegger intenta ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición; es una interpretación de la estructura cuidadora de la existencia humana, expresada antes y luego de todo juicio y cuya forma elemental es la comprensión. El comprender ya no es un proceso de conocimiento autónomo —como en Dilthey—, sino de manera más universal, siendo el entender de carácter práctico, es decir, como manera de ser o modo básico de ser, no una manera de conocer, sino un estar bien orientado. Este entender cotidiano casi siempre permanece no expresado, tal como señala Grondin (1999):

Vivimos demasiado dentro de él y desde él, por lo que no necesita ser expresado. No obstante, todas las “cosas” y acontecimientos con los que tratamos en nuestro mundo vivencial están preinterpretados por ese entender anticipado como “cosas” para uno u otro uso (...) Este cómo instrumentalizador e interpretativo que es constitutivo del entender humano, designa una manera no expresada de ser-ahí de tratar las cosas en el mundo (p. 141).

Entender significa poder hacer, realizar uno u otro modo del entender, en lugar de otros diferentes; lo que está ahí en primer lugar es precisamente la relación con el mundo en el modus de los proyectos entendedores. Así, lo primario es el cómo hermenéutico, según el cual *todo sale a nuestro encuentro y nos concierne*. Para la hermenéutica tradicional, la interpretación funciona como medio para el entender, de modo que primero hay interpretación y a partir de ella comprensión. Heidegger plantea, en cambio, que lo primero es el entender y que la interpretación consiste sólo en la formación o elaboración de ese entender.

Heidegger exige enunciados que no pretenden simplemente reproducir un hecho dado y neutral, sino que sólo son accesibles por medio de un volver a empezar siempre de nuevo de la interpretación. Es entonces hermenéutica aquella proposición que exhorta a la ejecución de una reflexión o interpretación propia y su aplicación a sí misma. No se trata de un desplazamiento del lenguaje, sino en que se escuche en cada palabra expresada también la preocupación del ser-ahí que se da a entender -2-.

Hans-Georg Gadamer sigue al Heidegger tardío, vuelve a la esencia hermenéutica del lenguaje a partir de la radicalización de la concepción del estar eyecto histórico. Sin embargo, su propósito es *“pensar esta radicalización junto con el punto de partida hermenéutico del joven Heidegger que se detiene en el entender”* (Grondin, 1999: 157). Heidegger deja atrás el problema del historicismo y con él la metodología de las ciencias del espíritu; Gadamer retoma el diálogo con las ciencias humanas, no para desarrollar una metodología, como Dilthey, sino intentando demostrar la insostenibilidad de la idea de un conocimiento de validez general. Así, su tarea principal consiste en entrar en discusión con el historicismo. El punto de partida de su obra es el problema de la correcta comprensión de sí mismas de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, por ello, Grondin (1999) afirma:

Contra la idea defendida por el historicismo y el positivismo, Gadamer argumenta que las ciencias del espíritu deben elaborar sus propios métodos para poder gozar del estatus de la

ciencia (...) y se pregunta si la exigencia de métodos que por sí mismos garantizan una validez general son realmente adecuados para las ciencias del espíritu. (p. 158).

Considera entonces mucho más apropiado identificar las características de las ciencias del espíritu con algo así como un tacto o un *no-sé-qué* imposible de someter a un método -3- .

La obsesión epistemológica del historicismo se termina con la revalorización husserliana del mundo vivencial y con los principios de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Ello constituye, de algún modo, la base sobre la cual Gadamer (1991) desarrolla las características fundamentales de una teoría de la comprensión hermenéutica, con el punto de partida del descubrimiento heideggeriano de la estructura ontológica de la circularidad hermenéutica. Reclama un entender críticamente reflexivo que procure no simplemente llevar a cabo sus anticipaciones, sino hacerlas conscientes para controlarlas, obteniendo así una comprensión adecuada de las cosas que permiten distinguir los prejuicios correctos de las opiniones previas falsas. Grondin (1999) señala que *“Nada más que esta distancia temporal puede permitir resolver el problema propiamente crítico de la hermenéutica, es decir, el de lograr separar los prejuicios verdaderos, con los que entendemos, de los falsos, con los que malentendemos”* (p. 164).

De alguna forma exige una comprensión objetiva de las ciencias del espíritu que se extiende, también, a la formación de una conciencia por la historia de la transmisión, la cual tiene un significado mucho más básico, porque otorga la categoría de principio del que se puede deducir casi toda su hermenéutica. La exploración, es decir, la demostración del carácter universal de esa conciencia, y específicamente hermenéutica de la experiencia del mundo, es objetivo de la hermenéutica de la finitud elaborada por Gadamer. Según la posición historicista, una conciencia histórica específicamente desarrollada como tal debe ser capaz de emanciparse del propio condicionamiento, haciendo posible un estadio objetivo de la historia; Gadamer se opone a dicha pretensión, con el argumento de que el poder de la historia de la transmisión justamente no depende de si se lo reconoce o no.

Entender algo significa haber aplicado algo de modo tal que permita encontrar en ello respuesta a las preguntas, pero que sólo son nuestras en la medida en que también fueron recogidas y transformadas desde una tradición.

En cuanto al lenguaje, al igual que para Heidegger, la construcción lógica sobre la proposición es para Gadamer una de las decisiones de la cultura occidental que tiene las consecuencias más graves. La hermenéutica recuerda que una proposición nunca puede separarse de su contexto motivacional, es decir, del diálogo en el que está integrado y desde el cual adquiere todo su sentido. Al respecto Grondin (1999) apunta:

Gadamer se dirige, por tanto, contra la lógica proposicional que comprende el entender como un disponer de algo, cuando desarrolla su lógica hermenéutica de pregunta y respuesta que concibe el entender como participación en un sentido, en una tradición y, finalmente, en un diálogo (...) No hay proposición alguna que se pueda captar sólo desde el contenido que presenta, si se la quiere comprender en su verdad (...). (p. 172).

La búsqueda de comprensión y lenguaje no es sólo un problema metodológico, sino un rasgo fundamental de la facticidad humana. La dimensión universal que mantiene la hermenéutica en acción es la de la palabra interior, del diálogo del que toda expresión recibe su vida. Lo

hermenéuticamente relevante del lenguaje es la dimensión del diálogo interior y la circunstancia de que el hablar siempre quiere decir más de lo que expresa realmente -4-. Gadamer se opone a la tesis respecto al carácter completo y preciso de las reglas de los juegos lingüísticos, así como a la afirmación de que los lenguajes son cerrados e invariantes —ahistóricos—. Así, el carácter ahistórico del lenguaje que priva en la concepción positivista del lenguaje es criticado y superado por Gadamer y Ricoeur, tal como explica Velasco Gómez (2000):

La tesis de la dependencia de toda interpretación respecto de un determinado momento del devenir del Dasein es rescatada por Gadamer en su concepto de “horizonte hermenéutico”. Asimismo la idea de las pre-interpretaciones encuentra su análogo en Gadamer en el concepto de prejuicio (...) La crítica básica que Gadamer dirige en contra de las concepciones positivista, lingüística e historicista de la ciencia social radica en que todas estas concepciones han olvidado la historicidad del sujeto, esto es, han alienado al sujeto del contexto histórico que le corresponde y han olvidado, también, que este contexto histórico es producto de una tradición que ha legado al presente un conjunto de prejuicios que, lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, constituyen el vínculo entre presente y pasado (p. 82).

El horizonte hermenéutico es para Gadamer el contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete, y la relación entre el intérprete y su horizonte constituye su situación hermenéutica, en tanto que la constante mediación transformadora del presente y el pasado es la historia efectiva. Lo que importa en definitiva es, según Gadamer, que en el tiempo se presenta una positiva y productiva posibilidad de comprender, y plantea, a diferencia de Dilthey, que la experiencia tiene como rasgo central ser válida hasta no ser contradicha por una nueva experiencia.

Velasco Gómez (2000) sostiene que Paul Ricoeur desarrolla minuciosamente la analogía existente entre la acción y el texto, constituyendo la siguiente tesis:

Se puede decir que las ciencias humanas son hermenéuticas 1) en tanto que su objeto muestre las características constitutivas de un texto en cuanto texto, y 2) en tanto que su metodología desarrolle el mismo tipo de procedimientos que aquellos de la Auslegung —exégesis— o interpretación de textos. (p. 84).

Si se comparan las tesis de Hans-Georg Gadamer con las de Paul Ricoeur, aparecen aspectos comunes y compartidos, tales como que el significado de una acción social o de un evento histórico no se identifica con los motivos o intenciones del actor y que por ello no se puede hablar de un significado original; que el significado de la acción está codeterminado por el agente y el intérprete y que se desarrolla conforme se transforma el horizonte hermenéutico del intérprete, no sólo porque cambia su punto de vista, sino también porque la acción cobra una nueva relevancia.

Para Ricoeur, la validación de la interpretación no tiene las características de una demostración, sino de la aceptación de una conclusión narrativa. Sostiene la tesis de que tanto la historia como la ficción tienen una misma estructura organizativa, por lo que el proceso de interpretación del sentido es el mismo. El argumento de toda narración está constituido por dos dimensiones: una cronológica, que Ricoeur denomina dimensión episódica, y otra no cronológica a la que llama dimensión configurativa. La primera motiva las expectativas con preguntas tales como ¿qué sigue? o ¿qué pasa?, mientras que la segunda responde las secuencias e integra las diferentes situaciones y acciones que producen efectos en la explicación de las secuencias del argumento. La dialéctica entre ambas refiere a la complementariedad entre la explicación de la acción y la comprensión de la direccionalidad hacia la conclusión. Velasco Gómez (2000) explicita que una diferencia importante

entre Gadamer y Ricoeur es:

(...) que el primero tiende a considerar el proceso de interpretación como un diálogo, sin dar importancia a que éste sea escrito o hablado, y considerando que lo fundamental son los procesos de ruptura y restablecimiento del consenso comunicativo; a diferencia de Gadamer, Ricoeur enfatiza la importancia del discurso escrito (el texto) como modelo de la acción significativa y la importancia de la metodología de la interpretación de los textos como modelo de la metodología de su concepción hermenéutica. (p. 88).

Hasta nuestros días, la tradición hermenéutica en la filosofía de las ciencias sociales se caracteriza por un continuo debate entre diferentes perspectivas y tendencias. No obstante, entenderla como un *ante todo* permite comprender la dificultad en el Trabajo Social para la observancia de una rigurosidad en la utilización de lo fenomenológico como vía de respuestas a interrogantes de la propia práctica y, en ese sentido, proporciona a la profesión nuevas maneras de investigar. Se refrenda, entonces, la importancia de privilegiar el conocimiento de la realidad, dando relevancia a lo intersubjetivo y al mundo de los significados, ya que ello tiene una relación directa con la acción.

Si se considera, por ejemplo, que el niño nace dentro de la organización familiar, la familia es por ende la primera estructura de acogida, su matriz de identidad: al nacer y presentarse como alguien absolutamente frágil e inofensivo, es el entorno que le permite aprender todo lo necesario para convivir con otros entornos. Debe entonces aprender los signos que le envuelven, los ritos propios de su comunidad, las costumbres y los valores que en ella predominan. En definitiva, un universo simbólico que le es transmitido a través de las historias que le cuentan y en las que se educa, formando entonces su identidad. Este universo le es proporcionado sobre todo a través de la lengua materna, la que permite organizar y dar sentido a su mundo. Esta lengua no es siempre, y en todo momento, un lenguaje proposicional —conceptual—, ni las historias y los relatos tejidos por ella, relatos históricos. La lengua materna abre al niño el universo de la ficción que le permitirá enfrentarse a la contingencia, esto es, al sufrimiento, al sentido de la vida, a la muerte... Entonces es aquí cuando el trabajador social que aborda situaciones familiares ofreciendo un espacio profesional —la entrevista— procura la ejecución de intervenciones tendientes a redefinir y resignificar realidades *narradas* por el grupo familiar como aquellas desencadenantes de crisis, dificultades y/o problemáticas que impiden el desarrollo y crecimiento de los miembros que la conforman y que, por ende, se encuentran involucrados —como algún personaje— en la puesta en escena. Sin duda, es así como la teoría narrativa es útil como mediación entre la descripción y la prescripción.

La vida humana es, de modo esencial, histórica y en cuanto tal cada vida es una historia narrada en el tiempo y un proyecto existencial biográfico -5-. En el espacio de entrevista familiar, los trabajadores sociales encuentran personas que relatan hechos, sucesos, acontecimientos de la vida cotidiana. Pero ello es posible porque existe una red simbólica que se construye de manera colectiva para crear un contexto en el que se pueden enunciar discursos de lo que es el mundo. Estos discursos y sus consecuentes significados no son algo que exista dentro de lo que se piensa como mente individual: son parte de una circulación constante, general, de intercambios intersubjetivos que continuamente están reestructurando a esa red simbólica.

Se construye la identidad narrativamente, o lo que es lo mismo, a través de las lecturas históricas y de ficción por medio de las cuales vamos, una y otra vez, componiendo nuestro personaje. Esta idea es fundamental porque si la vida humana es sobre todo praxis, decir que el hombre es capaz de

acción no significa otra cosa sino recordarnos que cabe esperar de él lo infinitamente improbable e imprevisible, es decir, la radical novedad y la sorpresa. Lo segundo y no menos importante por ello, es que las familias definen quiénes son al definir el sitio desde donde hablan, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en las relaciones íntimas o en el nivel donde se manifiesten las relaciones definitivas más importantes. Es un entrar en la sociedad con unos papeles-personajes asignados y tener que aprender en qué consisten para entender las respuestas que los demás dan y para alcanzar el saber preciso para construir las propias.

Precisamente compartiendo y co-construyendo relatos, narraciones e historias, trabajador social y familia van aprendiendo progresivamente lo que es la propia condición humana. En este proceso de aprendizaje se comprometen dos principios fundamentales, dos rasgos universales que tienen que ver con la manera en que el hombre se orienta a la cultura y a su pasado. Por una parte, el principio de reflexividad, la capacidad para volverse hacia el pasado y alterar el presente en función de él, o de alterar el sentido que se tenía del pasado en función del presente. Y por otro lado, la capacidad de imaginar alternativas, de idear otras formas de ser, de actuar, de moverse en el mundo. En este juego dialéctico entre la reflexión y la imaginación de alternativas, la familia reelabora, reevalúa y refigura la cultura, redefiniendo por ende su propia situación. La familia, al igual que cada uno de los miembros que la componen, no se comprende directamente, sino interpretando signos fuera de sí misma, en la cultura y en la historia, pasando por el lenguaje y, sobre todo, por su potencial primordial: los símbolos y los mitos, y entonces *“el simbolismo no es un instrumento de demostración, pero sí un vehículo de comprensión”* (Ricoeur, 2003: 16).

La cuestión resulta aquí bastante paradójica: las familias se captan a sí mismas a través del aprendizaje y de la mediación de los productos que ellas mismas crean. Situaciones de dolor y sufrimiento, tales como el desempleo, el consumo, la violencia, el abuso, la muerte, la educación, entre otros, no podrían existir fuera de una estructura narrativa; entonces la crisis familiar y la interacción que hay entre sus miembros, tampoco. El símbolo es portador de sentido, pero el suyo no es un sentido pre-dado, o dado ya definitivamente, sino abierto al cambio, a la constante revisión en cada momento de la historia. El significado del símbolo siempre puede ser otro y de otro modo; el síntoma o recuento de dificultades relatado por la familia, también. Este universo simbólico transmitido cumple la función de sentar las bases necesarias para poder interpretar el mundo; y para poder interpretarse a sí mismo y a los demás, permite no únicamente decir *algo*, sino decir *de algo*, y el síntoma en este caso dice entonces algo de la familia en su totalidad, no sólo de uno de los miembros de ella, el que lo porta, porque el síntoma es narrado dentro de la trama de relaciones. Un mismo gesto, una idéntica palabra, significarán cosas distintas en acciones distintas, y el tiempo humano no es una simple sucesión de instantes, de momentos, de *ahoras*. El tiempo humano es un entrelazamiento entre pasado, presente y futuro. La acción podrá ser narrada, se podrá convertir en trama, en relato, precisamente porque es tiempo.

Los miembros de la familia poseen una imagen de sí mismos, una imagen no arbitraria, sino dependiente de aquellas imágenes del pasado que son fruto de los relatos que configuran su tradición simbólica, y que pueden ser reelaboradas y refiguradas en el presente. Así, la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. El mundo del relato y su lenguaje, el lenguaje narrativo, configuran la realidad social, el mundo de la acción: lo transfiguran y a su vez son transfigurados por él, le dan un sentido, puesto que lo vinculan a un origen.

Estas configuraciones que atraviesan el cuerpo social no son ni homogéneas ni fijas, sino multidimensionales, diversas e incluso antinómicas. Dentro del fenómeno multidimensional de

estos procesos sociales, las prácticas discursivas y los procesos comunicacionales no son instrumentos pasivos, sino una construcción activa -6-. Lo que le pasa al sujeto como personaje es que le ocurren cosas, esto es, acontecimientos; bajo el modelo narrativo, tales acontecimientos participan de esta configuración, de este juego de concordancia y discordancia. Es, por tanto, la categoría de *personaje* lo que de forma decisiva permite hablar de identidad narrativa.

Consideraciones finales

La hermenéutica, en tanto perspectiva de análisis e intervención para el Trabajo Social, implica un cambio en la relación sujeto-objeto; el investigador se ve exigido a involucrarse con el objeto -7- de estudio, y a la vez, distanciarse para poder cumplir con su rol. En la mayoría de los trabajos efectuados en la profesión con la aplicación de este enfoque, existe un anhelo de homogenización, es decir, en la búsqueda por compartir alguna experiencia con la población estudiada, no se aborda el paso ineludible de reconocer las diferencias existentes entre el investigador y los sujetos de estudio, produciéndose una confusión entre su situación y la empatía, sin lograr entonces explorar realmente esa condición intersubjetiva de los grupos estudiados.

Se consideran como estructuras objetivas el mundo social de la familia y el esquema de percepciones y pensamiento constitutivos que tienen los sujetos que conforman el grupo familiar. Se tiene en cuenta la internalización de cada sujeto de las relaciones familiares y sociales, como así también su lugar de actor social y los roles esperados por cada miembro respecto del otro. Se considera la realidad familiar como totalidad empírica en movimiento, por lo tanto abierta, donde las partes, los sujetos, se remiten recíprocamente y no en una relación causa-efecto Bateson (1988):

En las ciencias exactas, los efectos son causados, en general, por condiciones concretas o sucesos bastante concretos: impactos, fuerzas, etcétera. Pero cuando se entra en el mundo de la comunicación, organización, etcétera, uno deja atrás ese mundo en el que los efectos son producidos por fuerzas e impacto e intercambios de energía. Entramos en un mundo en el que los "efectos" (...) son producidos por las diferencias. Es decir, son provocados por esa clase de "cosas" que entran en el mapa proviniendo del territorio. Eso es la diferencia (p. 483).

Empezar a visualizar a la familia como *ámbito de co transformación*, abandonando los preceptos positivistas de la idea de *objeto*, es pensar al trabajador social como copartícipe de los cambios que desencadenan las intervenciones y corresponsable de dicho proceso, entendiendo que, en términos kantianos, *"nunca obtendremos un conocimiento que supere al sistema formado por el observador y la realidad. Nunca llegaremos al objeto en sí y todo lo que describamos concernirá al sistema realidad-observador, con todo lo que aporte este último"* (Klimovsky, 2001: 192).

El Trabajo Social puede empezar a encontrar anclaje en un pensamiento hermenéutico, nutriéndose de perspectivas filosóficas entre las que se encuentran la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Gadamer, que a su vez se alimentan del existencialismo de Heidegger y del historicismo de Dilthey.

Al considerar la visión de una reconstrucción social de la realidad narrada, la postura del trabajador social se encuentra sin apoyo en el cual sustentarse como el de la visión desde afuera, que conoce la realidad como es. Él no puede estar fuera y ver a *la realidad*: está inmerso dentro de ella. No está bajo el control de nada, pues él mismo es parte de toda esa red simbólica que se crea con la familia donde los cambios de él y los de la familia suelen darse conjuntamente.

La historia narrada por la familia, sea cual fuere, implica simultáneamente a quien la cuenta y al mismo relato. El sujeto se posiciona como sujeto reflexivo en situación de reflexión y para ello tiene que ser consciente de que se encuentra en un proceso constante de interacción con la trama narrada. De allí que, en la actualidad, muchos profesionales del Trabajo Social puedan optar por abordar los contenidos semánticos de la información; se generan terapias que están basadas en la narrativa, en cómo se construyen explicaciones de la propia conducta.

El desencadenante podrá ser entonces la co-construcción de un cuento o historia alternativa resignificada y resignificante, en la que ambas partes habrán contribuido. La grilla narrativa permite a ambos revisar estrategias narrativas en el discurso y co-construir historias diferentes -8-. En síntesis, el proceso de construcción de realidades se vehiculiza a través del lenguaje, el símbolo, los signos, y es el lenguaje el elemento mediante el cual se definen y analizan las reglas de funcionamiento de una familia y se puede corroborar y rectificar el mensaje emitido, o el juego relacional desarrollado. Después de todo y siguiendo a Paul Ricoeur, “*contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse*” (Ricoeur, 2003: 145).

Referencias bibliográficas

- Bateson, Gregory. (1988). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé. Buenos Aires.
- Belaval, Yvon. (1987). (Vol. 6). *Racionalismo, Empirismo, Ilustración*. Siglo XXI. México.
- Eroles, C. (2001). *Familia y Trabajo Social. Un enfoque clínico e interdisciplinario de la intervención profesional*. Espacio. Buenos Aires.
- Ferraris, M. (2001). *La Hermenéutica*. Taurus. México.
- Gadamer, H. (1991). *Verdad y método*. Sígueme. Salamanca.
- Gordon, S. (1995). *Historia y Filosofía de las ciencias sociales*. Ariel. Barcelona.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Herder. Barcelona.
- Kant, E. (1977). *Crítica de la razón pura*. Porrúa. México.
- Klimovsky, G. (1999). *Las desventuras del conocimiento científico: Una introducción a la epistemología*. AZ. Buenos Aires.
- Klimovsky, G. (2001). *La inexplicable sociedad*. (3a ed.). AZ editora. Buenos Aires.
- Lima, B. (1975). *Epistemología del Trabajo Social*. Hvmánitas. Buenos Aires.
- Ricoeur, P. (2003). *Tiempo y narración-configuración del tiempo en el relato histórico*. (4a ed.). Siglo XXI. México.
- Stroud, B. (1995). *Hume*. UNAM. México.
- Velasco Gómez, A. (2000): *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. Acatlan. México.
- Von Wright, G. H. (1979). *Explicación y comprensión*. Alianza. Madrid.

Notas

-1- Para ampliar, ver Carlos Eroles (2001).

-2- Sus tesis centrales pueden ser resumidas de la siguiente manera: 1) comprender es una característica esencial del ser-ahí (Dasein); 2) la comprensión de los significados de las cosas del mundo consiste siempre en una dialéctica entre la preestructura de la comprensión y los aspectos que pueden develarse; 3) la preestructura de la comprensión está formada por un 'prehaber' - bagaje cultural heredado por la tradición - 4) la preestructura de la comprensión define una situación y horizonte hermenéuticos que condiciona toda interpretación; 5) la aserción de los significados elaborados por la comprensión es el discurso; 6) el discurso es articulación significativa de la estructura comprensible del ser en el mundo y tiene tres fases: decir, escuchar y guardar silencio; 7) el discurso se mueve siempre en círculo hermenéutico entre la preestructura de la comprensión —lo dado— y la interpretación —aserción— de los significados; 8) si la interpretación devela nuevas posibilidades de ser en el mundo, cuestionando aspectos de la preestructura de comprensión, entonces se trata de una interpretación auténtica; 9) si la interpretación sólo repite y reafirma lo dado en la preestructura de la tradición, se trata de un discurso ocioso; y 10) la interpretación auténtica necesariamente hace violencia a las interpretaciones públicamente dominantes, a partir de lo dado en la preestructura de la comprensión, es decir, involucra siempre tensión entre lo dado y lo descubierto, y ello constituye la función crítica y transformadora de la interpretación. Con lo anterior, Heidegger establece los lineamientos de una hermenéutica ontológica e histórica que resultan determinantes en Gadamer y Ricoeur.

-3- Su tesis inicial es que el carácter científico de las ciencias del espíritu se puede comprender mejor desde la tradición del concepto de formación (Bildung), que desde la idea de la ciencia moderna.

-4- Desde su perspectiva lingüística, el significado de una acción no está determinado por las interacciones subjetivas del actor, sino por las reglas intersubjetivas aceptadas en una comunidad, las que sólo pueden ser conocidas en su aplicación en los procesos comunicativos.

-5- Concebir la vida humana como biografía es tratar de pensarla como relato, lo que significa que el sujeto humano es un novelista y un lector de sí mismo. El relato, la trama narrativa es el medio privilegiado desde la epistemología hermenéutica para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología del ser-en-el mundo; con ello, los acontecimientos singulares adquieren categoría de historia o narración.

-6- Las subjetividades son productos de la praxis social en el contexto de los imaginarios sociales. Lo que es comunicado a través del lenguaje, también es conformado por y en el lenguaje.

-7- Considérese además que “los objetos de estudio de una disciplina cambian a medida que lo hacen las teorías científicas; ciertos puntos de vista son abandonados o bien, en otro momento de la historia de la ciencia, pueden ser readmitidos” (Klimovsky, 1999, p. 23). Al respecto, se discute en la actualidad si la intervención requiere remontarse a la categorialidad de fondo, al modo específico en que el individuo proyecta el mundo otorgando significados a las cosas, los acontecimientos y las relaciones, por lo que el desafío desde los acercamientos fenomenológicos no sólo remite a una cuestión de método, sino a una revisión de lo que se define como espacio de acción profesional.

-8- Consiste en que el mismo acto narrativo, puede presentar diversos mapas a seguir, o en términos de Ricoeur, aplicar la grilla de una ficción regulada a lo diverso de la acción humana. Al establecer así el mapa de la acción, el hombre del relato produce el mismo efecto de referencia, que

el poeta que, según Aristóteles, imita la realidad reinventándola míticamente. La grilla se entiende entonces, como el mapa alternativo co-construido entre el trabajador social y la familia, como la reinterpretación de diversas alternativas de comprensión de la acción.