

# Trabajo social familiar: incorporación de la hermenéutica como posibilidad de co-transformación

Verónica Lorena Contrera\*

## Resumen

El presente artículo procura aproximarse a presupuestos epistemológicos que actualmente ofrece la hermenéutica al trabajo social para la intervención en situaciones familiares. El trabajo social debe de aceptar el desafío de búsqueda de nuevos rumbos en la práctica profesional, apuntando a la construcción de alternativas de acción acordes a las circunstancias sociales prevalecientes. Dado que no existe un modelo hegemónico a seguir, el trabajo social familiar se enfrenta a serios retos en la práctica cotidiana. Por tanto, este ensayo propone la incorporación de elementos teóricos hermenéuticos como posibilidad para la interpretación de las acciones sociales.

## Abstract

This article seeks to approach to epistemological assumptions that the hermeneutic offers to social work for intervening in familial scenarios. Social work should accept the challenge to look for new paths in practical intervention, to look into the construction of alternatives according to the social circumstances that prevail. Giving the fact that there is no hegemonic model to follow, familial social work faces serious challenges to everyday interventions. Therefore, this essay proposes the use of hermeneutic theory to interpretive social actions.

## Palabras claves / Keywords

Epistemología, hermenéutica, trabajo social, familia, intervención / Epistemology, hermeneutic, social work, family, intervention

## Introducción

Cada vez que se plantean interrogantes acerca de los hechos que se analizan en una disciplina acerca de cómo se los aprehende y se los transforma, se hace una reflexión epistemológica<sup>1</sup>. Entre sus objetivos, el acto de pensar sobre la propia actividad tiene el de aclarar qué marcos teóricos están presentes en la ejecución de las intervenciones.

La propuesta consiste en incorporar contenidos interpretativos, ampliando y profundizando reflexiones respecto de la práctica de los trabajadores sociales. Así, el artículo 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

---

\* *Magíster en Filosofía e Historia de Las Ciencias. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén. Argentina. Correo electrónico: verinagrutas@gmail.co*

<sup>1</sup> Se entiende a la epistemología como “el estudio de las condiciones de producción y validación del conocimiento científico”, según la define Gregorio Klimovsky (2001).

pensar en una redefinición de sus ámbitos de abordaje, en esta oportunidad, ‘la familia’<sup>2</sup>.

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, 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. (...) (Gordon, S., 1995).

Pensar el trabajo social implica hoy aceptar el desafío de búsqueda de nuevos rumbos en la práctica profesional, apuntando a la construcción de alternativas de acción acordes a las circunstancias sociales prevalecientes.

Dado que no existe un modelo hegemónico a seguir, el trabajo social familiar se enfrenta a serios retos en la práctica cotidiana. La incorporación de elementos teóricos hermenéuticos se presenta como posibilidad de interpretación de las acciones sociales.

## **Desarrollo**

Es habitual que funcionalismo y marxismo aparezcan como los enfoques<sup>3</sup> que, en virtud de su impacto y repercusiones en la profesión, mayor influencia tienen en la disciplina del trabajo social. Sin embargo, resulta necesario consignar que a partir de la década de los noventa del siglo XX comienza a visualizarse la necesidad de ofrecer nuevas alternativas a la dicotomía existente entre ambos. 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<sup>4</sup>. Se busca poner en evidencia que toda acción profesional es capturada a partir de un lugar teórico, de un “modo de ver”. Surge

---

<sup>2</sup> Para ampliar, ver Carlos Eroles (2001).

<sup>3</sup> Refiero al concepto de enfoque como sinónimo de perspectiva, posicionamiento, supuestos o postura.

<sup>4</sup> Considérese las diferencias radicales expuestas en el libro de Georg H. Von Wright, *Explicación y comprensión*, Alianza.

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 y de intervención

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 (Lima, B., 1975).

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. Surgen desde el Renacimiento una hermenéutica teológica —hermenéutica sacra—, una filosófica —hermenéutica profana— y una hermenéutica jurídica.

En la antigüedad y la patrística sólo se habían conocido reglas hermenéuticas fragmentarias, hasta que la Reforma de Lutero provocó el desarrollo de una hermenéutica sistemática, que sin embargo sólo con Schleiermacher se habría convertido en universal en tanto arte general del entender; posteriormente, 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 (Grondin, J., 1999).

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 tal como la ya enunciada, existen entre ellas importantes diferencias respecto al significado de las acciones y al proceso de interpretación:

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) (Velasco Gómez, A., 2000).

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, A., 2000: 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, J., 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, J., 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, 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. Porque en las ciencias del espíritu hay una tendencia especial que degrada el lado físico de los procesos al papel de meros medios para la comprensión (...) 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 (Grondin, J., 1999: 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: “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 irreplicable, se está en el ámbito de las ciencias de la cultura” (Velasco Gómez, A., 2000: 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:

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 (Velasco Gómez, A., 2000: 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:

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 (Velasco Gómez, A., 2000: 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:

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. Consecuentemente, el propósito de recuperar un significado original y objetivo resulta una quimera, más allá de las posibilidades comprensivas de cualquier sujeto (Velasco Gómez, A., 2000: 77).

Heidegger desarrolla las intuiciones revolucionarias de Dilthey bajo el título de una hermenéutica de la facticidad, tomando la noción de hermeneútica “en el sentido originario de la palabra, según el cual significa la tarea de interpretar” (Grondin, J., 1999).

Así, bajo la influencia de Dilthey —entre otros clásicos del siglo XIX que no logran elaborar una concepción unitaria de la hermenéutica—, Heidegger logra situarla 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, J., 1999: 139). La estructura previa significa que la existencia humana se caracteriza por su peculiar manera de estar interpretada, que es anterior a cualquier enunciado.

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:

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 (Grondin, J., 1999: 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. Así, la primera tarea de cualquier interpretación consiste en llevar por medio de la reflexión la propia estructura previa del entender a la conciencia, existiendo de este modo una circularidad entre la interpretación y el 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

Su propósito es, sobre todo, advertir de la tendencia de considerar las proposiciones como simples aseveraciones sobre objetos dados y constatables, porque de esta manera se omite el arraigo del lenguaje en la estructura cuidadora del ser-ahí (...) Quien quiere entender hermenéuticamente lo expresado en el lenguaje, debe considerar siempre también lo no inmediatamente expresado pero implícitamente adherido a lo referido (Grondin, J., 1999: 150).

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—, un prever —aquello que el ‘prehaber’ permite percibir— y un preconcebir —interpretación o conceptualización de aquello que se ve—; 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 Paul Ricoeur.

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, J., 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, “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 mismas garantizan una validez general son realmente adecuadas para las ciencias del espíritu” (Grondin, J., 1999: 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. 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.

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 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: “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” (Grondin, J., 1999: 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.

El entender significa aplicar un sentido a la situación y a la interrogación, no existiendo una comprensión pura y objetiva que puede adquirir una significación especial al ser aplicada a las preguntas; la hermenéutica de la aplicación obedece así a la dialéctica de pregunta y respuesta. 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:

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 (...) (Grondin, J., 1999: 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. 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. 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:

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 (Velasco Gómez, A., 2000: 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.

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” (Velasco Gómez, A., 2000: 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. 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 (Velasco Gómez, A., 2000: 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, en tanto matriz orientadora en la producción de conocimientos y del

quehacer profesional del trabajo social, constituye una vía de respuesta a muchas interrogantes. Como matriz central de lo que actualmente se considera en determinados planteamientos hermenéuticos, surge como corriente filosófica en oposición al psicologismo. Al respecto, un punto de discusión importante en el futuro está dado por someter a revisión los denominados ‘métodos cualitativos’ en los diferentes niveles de intervención profesional. 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. 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 hermeneútica 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. 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.

En principio se debe considerar que la capacidad humana para la autocomprensión ha de pasar necesariamente por el acceso a la cultura y, en general, a un conjunto muy amplio de mediaciones simbólicas —signos, símbolos y textos—. 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 definatorias más importantes. Por ello, la formación de la identidad es el aprendizaje original y originario de los primeros lenguajes de valoración y discernimiento, un aprendizaje al que el sujeto es introducido e iniciado por los adultos, en el seno de una conversación humana que es, a la vez, temporal y espacial. 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, P., 2003:16).

El hombre no puede pretender el autoconocimiento y la autocomprensión mediante un acceso directo a su conciencia, ya que está recorrido de significaciones distintas de la suya propia. Si bien es un ser pensante, en cuanto tal, como ser dotado de mente, es también disperso y sumamente falible. Para lograr la comprensión de sí, debe dar un ‘rodeo reflexivo’ y ha de pasar a través de las estructuras objetivas de la cultura, la sociedad, la religión, el lenguaje. 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. Sus miembros llegan al entendimiento de sí mismos des-identificándose, des-subjetivándose, saliendo de sí en pos de los otros. El sujeto humano es así, parcialmente, el producto de una preconstrucción narrativa y por lo tanto también la familia. 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. Que lo imaginario configura la realidad o, todavía mejor, que la realidad se configure —cuando menos en parte— imaginariamente, no significa aquí que se viva en un espacio de simulacros. 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.

Si bien la familia es la matriz de identidad por excelencia de los sujetos, éstos también actúan dentro de las matrices sociales y en ellas es donde adquieren formas de comprender y participar, metáforas y parámetros, ejes cognitivos y destrezas específicas. 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. 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.

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. No basta la noción de acción, pues el personaje es el que hace la acción en el relato, por ello toda



narración es una invitación al pensamiento, a la construcción de significados, a la elaboración de sentido.

### **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<sup>5</sup> 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. 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.

En el ámbito del trabajo social familiar suele, en ocasiones, denominarse a este enfoque interpretativo o construccionista<sup>6</sup>. 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.

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

---

<sup>5</sup> 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, G., 1999).

<sup>6</sup> El texto de Ian Hacking (2001) resulta enriquecedor para quienes procuren un acercamiento a teorías construccionistas que coadyuvan el trabajo social al abordaje familiar desde una perspectiva innovadora.

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 (Bateson, G., 1988: 483).

Actualmente no existe un modelo hegemónico que guíe y/o sustente la tarea del trabajador social en el ámbito familiar, por lo que analizar de qué manera se producen conocimientos remite a la revisión de los esquemas teóricos existentes. Pero el trabajo social no sólo trata de investigar los fenómenos, sino que se introduce en ellos en la búsqueda de transformaciones que plantean direccionalidades, signando al análisis por la ‘intervención’, característica que parece mostrar la mayor singularidad de la disciplina. Hoy, aquellas “formas” de intervención se presentan en un escenario de crisis que marca la necesidad de su revisión desde diferentes ángulos. Empezar a visualizar a la familia como ‘ámbito de cotransformación’, 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, G., 2001).

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 hermeneútica de Gadamer, que a su vez se alimentan del existencialismo de Heidegger y del historicismo de Dilthey. El espacio de entrevista familiar es el lugar en el que se confrontan dos narraciones de la realidad: la de la familia —por no complejizar aún más y considerar la de cada miembro que la conforma— y aquella que la familia construye en el espacio de entrevista junto al trabajador social. Éste es por excelencia el espacio que permite entonces la co-construcción de realidades alternativas, producto de la forma de interactuar de ambos integrantes. Así, trabajador social y familia contribuyen de algún modo al diseño del problema y a su posterior reformulación por múltiples vías, entre ellas la edificación de una narrativa diferente que resignifica y resimboliza aquella inicialmente presentada.

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. Se produce así un pasaje también en tanto se entiende a la familia como una red simbólica, donde eso que se llama síntoma puede ser un problema constituido como una historia que los miembros han acordado contarse a sí mismos. Es aquí el momento en que el trabajador social recurre a metáforas temporales para explicar su cambio en términos de una corriente a través del tiempo.

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. La persona se da a sí misma una versión de por qué actúa de la manera que lo hace, se “cuenta un cuento” del por qué es como es. Sin embargo, resulta en ocasiones posible “contarse otro cuento”, “aprender otro cuento”, porque el cuento contado no tiene por que ser el verdadero.

El momento de entrevista es el espacio en que el trabajador social escucha y conoce narraciones acerca de aquella realidad familiar que sus miembros relatan. 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. 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” (2003: 145).

## **Bibliografía**

Bateson, Gregory, 1988, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé.

Eroles, Carlos, 2001, *Familia y Trabajo Social. Un enfoque clínico e interdisciplinario de la intervención profesional*, Buenos Aires, Espacio.

Gadamer, Hans-George, 1991, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

Gordon, Scott, 1995, *Historia y Filosofía de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel.

Grondin, Jean, 1999, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona, Herder.

Hacking, Ian, 2001, *¿La construcción social de qué?*, Buenos Aires, Paidós.

Klimovsky, Gregorio, 1999, *Las desventuras del conocimiento científico: Una introducción a la epistemología*, Buenos Aires, AZ.

Klimovsky, Gregorio, 2001, *La inexplicable sociedad: Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, AZ.

Lima, Boris, 1975, *Epistemología del trabajo social*, Buenos Aires, Humanitas.

Ricoeur, Paul, 2003, *Tiempo y narración-configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 4° ed.

Sierra Bravo, Restituto, 1984, *Ciencias sociales. Epistemología, Lógica y Metodología*, Madrid, Paraninfo.

Velasco Gómez, Ambrosio, 2000, *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*, México, Acatlán.

Von Wright, Georg H., s/f, *Explicación y comprensión*, Alianza.