

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
Tesis Licenciatura en Trabajo Social

**Una lectura crítica de la categoría cambio social en
las propuestas de educación popular y
descentralización:
reflexiones desde los paradigmas de teoría social**

Cecilia Espasandín

Tutor: Pablo Bentura

2002

INDICE

- Introducción.....	pág. 4
- Paradigmas de teoría social.....	pág. 5
- Paradigma positivista.....	pág. 6
Ciencia.....	pág. 7
Sociedad.....	pág. 10
Cambio.....	pág. 13
- Paradigma marxista.....	pág. 18
Ciencia.....	pág. 19
Sociedad.....	pág. 22
Cambio social.....	pág. 28
- Propuestas de cambio social.....	pág. 36
- La educación popular.....	pág. 39
Aproximación histórica.....	pág. 39
Aproximación conceptual: Finalidad.....	pág. 41
Metodología.....	pág. 45
Sujeto.....	pág. 49
- La descentralización municipal de Montevideo.....	pág. 54
Aproximación histórica.....	pág. 54
Aproximación conceptual. Finalidad.....	pág. 56
Metodología.....	pág. 58
Sujeto.....	pág. 62
- Reflexiones finales.....	pág. 64
La cuestión social desde los paradigmas de teoría social: ¿cohesión o contradicción?.....	pág. 64
La cuestión social desde las propuestas de cambio social: ¿cohesión o contradicción?.....	pág. 65
Finalidad, metodología y sujeto de las propuestas: ¿cómo éstas manifiestan sus contradicciones de existencia?.....	pág. 68
Nuestra lectura de la categoría cambio social desde la tradición marxista.....	pág. 70
- Bibliografía.....	pág. 72

INTRODUCCIÓN

Este trabajo constituye la monografía final de grado para el egreso de la Licenciatura de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

Es una tesis que reflexiona sobre la categoría¹ de cambio social, concretizada en dos propuestas actuales de cambio y analizada a partir de la referencia teórica a los paradigmas predominantes en ciencias sociales.

La exposición consiste en: primera lugar, un acercamiento a los paradigmas marxista y positivista; en segunda instancia, una lectura de las propuestas de educación popular y de descentralización, y sus correspondencias teóricas con los paradigmas abordados; y por último, una reflexión acerca de las concepciones de cambio social que plantean las propuestas en el momento sociohistórico actual, y su vinculación con el Trabajo Social.

Constituye un acercamiento a dos marcos teóricos de referencia ineludibles en las ciencias sociales, abordando las categorías centrales de ciencia, sociedad y cambio social. No es una profundización exhaustiva de los contenidos de cada paradigma, ni una reconstrucción de sus determinaciones históricas, ni de la trayectoria de autores que aportaron al desarrollo correspondiente.

Constituye una lectura de dos propuestas de cambio: la propuesta de educación popular y la propuesta de descentralización. A efectos metodológicos, son divididas en tres ejes de análisis: finalidad, metodología y sujetos de la propuesta.

Esta lectura de las propuestas es construida a partir de sus principales fuentes teóricas y del discurso de tres asistentes sociales vinculados a las mismas. Cabe destacar que el análisis de la propuesta de descentralización se particulariza en la experiencia concreta de la Intendencia Municipal de Montevideo; mientras que la propuesta de educación popular es estudiada sin profundizar en una experiencia única.

La motivación principal que determina estas reflexiones es la aspiración a un cambio social, por la cual se analizan, críticamente, las propuestas de descentralización y de educación popular, como prácticas contemporáneas que concretizan una concepción de cambio. Concepción de cambio debatida desde la crítica marxista, como teoría social que se empeña en expresar idealmente el movimiento real de la sociedad capitalista, y por tanto, la posibilidad real de su superación.

¹"Las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aún desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella". (Marx, 1986: 27)

PARADIGMAS DE TEORÍA SOCIAL

El debate en ciencias sociales en torno a las formas de organización social y las modalidades de cambio de la sociedad plantea respuestas que se vinculan, explícita o implícitamente, a dos grandes corrientes de pensamiento: el marxismo y el positivismo.

Estas corrientes constituyen los dos paradigmas centrales en el proceso de conocimiento "científico"² de la sociedad, que se inicia con el fin de la Edad Media y el comienzo de la Modernidad.

El siglo XVIII, o Siglo de las Luces, inaugura la concepción de modernidad, orientada al continuo mejoramiento de la condición humana, a partir del desarrollo y difusión del conocimiento científico. "La defensa de la razón se transforma en la defensa de una historia que podría llamarse verdadera, donde los hombres se liberan de los obstáculos al cambio, impuestos especialmente por el clero y las tradiciones (sacralizadas y cristalizadas), y hacen su historia, la historia de los hombres, en permanente diálogo con el pasado para conducirse racionalmente hacia un futuro". (Callinicos apud Pastorini, 2001: 41)

La sociología moderna occidental se divide en "dos sistemas teóricos básicos", el marxismo y el positivismo. (Gouldner, 1979: 110) Ambos paradigmas se nutren de otras teorías y surgen nuevas que no se corresponden íntegramente con uno, pero al incorporar una visión totalizadora de la sociedad, todo conocimiento de lo social debe referirse, en algún aspecto, a estas "grandes visiones sociales de mundo". (Lowy, 1996: 14)

² La categoría ciencia será discutida desde el paradigma marxista.

PARADIGMA POSITIVISTA



Eugène Delacroix (1798-1863)³

La libertad guiando al pueblo, 1831⁴

"El positivismo surge, a fines del siglo XVIII-principio del siglo XIX, como una utopía crítico-revolucionaria de la burguesía antiabsolutista, para tornarse, en el curso del siglo XIX, hasta nuestros días, una ideología conservadora identificada con el orden (industrial/burgués) establecido". (Löwy, 1996: 14)⁵

La concepción positivista de la sociedad tiene como premisa fundamental la asimilación de la sociedad a la naturaleza.

El estudio de la sociedad a partir de los métodos empleados por las ciencias naturales, aparece en los filósofos del Iluminismo, con la intención de librarlo de las doctrinas clericales y dogmas feudales.

Después de la Revolución Francesa, Henri de Saint-Simon inicia el positivismo sociológico, al introducir la sociología dentro de la perspectiva científica de las ciencias físicas.

³ Pintor francés precursor del Romanticismo, el cual "pudo ser interpretado como la manifestación artística de la reacción conservadora de la Restauración, o como una nueva forma de encarnar el viejo espíritu revolucionario. En realidad, el Romanticismo pudo ser ambas cosas a la vez, pero sobre todo fue la expresión artística de la nueva clase burguesa que en toda Europa iba afianzando sus posiciones, al tiempo que se desprendía del carácter revolucionario que la había caracterizado en sus orígenes". (Multimedia Vox 3)

⁴ La obra es una alegoría de la Francia revolucionaria. (Multimedia Vox 3)

⁵ Traducciones nuestras.

Definiendo a la sociedad como cuerpo social, explicaba el cambio de régimen por necesidades orgánicas.

El abandono de la función crítica por parte de la visión positivista y su concreción en ideología se inicia con la obra de Augusto Comte, durante la Restauración. Contra la perspectiva subversiva de la filosofía del Iluminismo, Comte emplea, paradójicamente, el mismo método positivo de naturalización de la sociedad emprendido por los pensadores iluministas. Distanciándose de estos pensadores por "sus preconceptos revolucionarios" (Comte apud Löwy, 1996: 23), Comte asume la tarea de defensa del orden establecido, ahora no feudal sino burgués.

La obra comteana refleja la tendencia de la burguesía francesa a fortificar su nueva posición social, contra la restauración de las viejas élites, aún poderosas, y evitando la amenaza de revolución de las masas proletarias en ascenso.

Fiel al comtismo, Emilio Durkheim funda la sociología académica, como disciplina científica de corte positivista.

Durkheim se sitúa en la Francia de fines del siglo XIX, en un contexto de crisis sociales y crisis políticas, donde la burguesía intenta consolidar la III República y reorganizar la vida social y moral francesa. Es una época en que el peligro no refería a un pasado reciente, restaurador, sino que se arraigaba en el orden presente, y en el creciente socialismo marxista.

El paradigma positivista es desarrollado a lo largo del siglo XX, siendo Talcott Parsons representante de esta corriente.

La doctrina de Parsons surge en los Estados Unidos de la Gran Depresión del '30 y se renueva en el Estado Benefactor de mediados de siglo. Su teoría sociológica estructural-funcionalista, con su carácter ahistórico, refleja a una "clase media firmemente establecida, que no teme al pasado ni imagina o desea un futuro radicalmente distinto del presente". (Gouldner, 1979: 105)

CIENCIA

En su obra, "Curso de filosofía positiva", Comte caracteriza el saber científico.

Sostiene que las diversas ciencias forman un orden jerárquico, a partir de los estadios que atraviesa el pensamiento humano en su desarrollo, a saber: teológico, metafísico y positivo. La jerarquía entre las ciencias particulares sigue una evolución de generalidad decreciente y complejidad creciente. "La filosofía positiva es el verdadero estado definitivo de la inteligencia humana". (Comte, 1981: 41)

Según Comte la palabra "positivo" reúne los atributos esenciales que incorpora el "auténtico espíritu filosófico". (Comte apud Giddens, 1997: 154) Estos atributos incluyen una

orientación hacia la realidad y la utilidad, a diferencia de la filosofía especulativa. Refieren a una certidumbre y precisión, una tendencia orgánica y una perspectiva relativista, en la que las leyes de los fenómenos se obtienen inductivamente de la observación empírica y adquieren un carácter provisional.

Además de enfatizar en la importancia del conocimiento científico certificado, lo "positivo" destaca la oposición "a lo "negativo", es decir, a las ideas "críticas" y "destruictivas" de la Revolución Francesa. (...) Bajo la formulación del "fin de la metafísica, predicaba el "fin de la ideologías". (Gouldner, 1979: 111)

La Sociología positiva, última en la evolución científica, descansa en los principios metodológicos de observación, experimentación y comparación; para brindar una explicación causal de los fenómenos.

Comte define la física social, o Sociología, como la "ciencia que tiene por objeto el estudio de los fenómenos sociales considerados dentro del mismo espíritu que los fenómenos astronómicos, físicos, químicos y fisiológicos". (Comte apud Löwy, 1996: 23) "El carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en considerar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables (Comte, 1981: 43); es decir, independientes de la voluntad y acción de los hombres.

Para alcanzar el conocimiento objetivo de la realidad, el sujeto investigador debe distanciarse del objeto de forma neutra, sin prenociones, ni juicios de valor.

La Sociología divide su estudio en estática y dinámica, constituyendo respectivamente, la interrelación funcional de las instituciones dentro de la sociedad y el proceso de evolución social.

Corresponde al espíritu positivo la reforma de la educación y la reorganización de la sociedad.

Durkheim enfatiza los principios metodológicos comteanos en el estudio de la realidad social.

El objeto específico de la Sociología son los hechos sociales, y su método científico debe seguir ciertas reglas; "tratar a los hechos sociales como si fuesen cosas" y explicar los hechos sociales por otros hechos sociales. (Durkheim, s/d.a: 3)

Toda ciencia, incluyendo la Sociología, avanza lentamente por medio de una generalización inductiva que se basa en regularidades observadas en los hechos sociales. "La ciencia, proporcionándonos la ley de las variaciones por las cuales ha pasado ya, nos permite anticipar las que están en vías de producirse y que el nuevo orden de cosas reclama". (1987: 42)

Las reglas básicas durkheimianas expresan la intención de abandonar las prenociones y el sentido común y abordar científicamente la especificidad de la sociedad.

Sobre la base epistemológica comteana de separación entre sujeto y objeto de estudio, Durkheim apela a la "buena voluntad" del investigador para abandonar todas las prenociones, ideologías y teorías al momento del estudio. La neutralidad científica sólo depende de la "serenidad" y "sangre fría" del investigador, es decir, a un estado psicológico. (Durkheim apud Löwy, 1996: 30) "Nuestra regla (...) lo que sí exige es que el sociólogo ponga su espíritu al nivel del del físico, del químico, del fisiólogo, cuando se aventura en una región, todavía inexplorada, de su dominio científico". (Durkheim, s/d: 6)

El método de conocimiento positivista se integra en una concepción conservadora que naturaliza la sociedad, como orden social establecido por leyes científico-naturales. Este carácter conservador del método es señalado por el propio Durkheim, "nuestro método no tiene, por tanto, nada de revolucionario. Incluso en cierto sentido es, en esencia, conservador, puesto que considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por dócil y maleable que sea, no es modificable a voluntad". (1987: 6)

El estudio científico de la sociedad ofrece los medios para distinguir lo normal de lo patológico en cualquier tipo de sociedad; y así encontrar las "contradicciones, es decir, imperfecciones y se busca eliminarlas o corregirlas". (1987: 42)

La Sociología constituye una disciplina capaz de crear una moral científica, pues busca explicar, científicamente, las bases mismas de la autoridad moral de la sociedad.

Los campos privilegiados para la acción del científico social son la información y la educación, es decir, el área moral e intelectual.

La influencia del análisis funcional de Durkheim sobre la obra de Parsons es reconocida por este autor, aún cuando existan diferencias conceptuales entre ambos.

Principalmente, Parsons distingue entre las ciencias naturales y las ciencias de la acción, las que incluyen las teorías de la personalidad, de la cultura y de los sistemas sociales. Si bien Parsons nutre su teoría de los últimos abordajes sobre la personalidad y la cultura, sigue el método de conocimiento positivista en el estudio de la realidad, la cual se rige por ciertas leyes a descubrir.

Define la teoría sociológica como "aquel aspecto de la teoría de los sistemas sociales que se ocupa de los fenómenos de la institucionalización de las pautas de orientación de valor en el sistema social, de las condiciones de esa institucionalización y de los cambios en las pautas, de las condiciones de la conformidad y desviación respecto de esas pautas y de los procesos motivacionales en la medida en que están implicados en todos ellos". (1999: 508-509)

Para referirse al sistema social, el sociólogo debe estudiar la relación fundamental entre las disposiciones de necesidad de la personalidad, las expectativas de rol del sistema social y las pautas de valor institucionalizadas e internalizadas por el actor.

SOCIEDAD

La filosofía de Comte pretende organizar la sociedad moderna sobre bases científicas.

Establece una rigurosa distinción entre la masa de población, los gobernantes y los técnicos. La sociedad, como sistema de sociabilidad, es regida por leyes naturales que determinan la concentración de la riqueza en los "jefes industriales" y la necesaria sumisión del proletariado. (Comte apud Lowy, 1996: 24) "El positivismo no reconoce a nadie otro derecho que el de cumplir siempre con su deber". (Comte apud Touchard, 1985: 511)

Comte subordina la política a la moral, la cual nace en la familia como mediación entre el individuo y la comunidad. La moral positiva consiste "en hacer prevalecer, de manera gradual, la sociabilidad sobre la personalidad". (Comte apud Touchard, 1985: 511)

Durkheim concibe que, al agruparse y entrar en interacción, los individuos forman una realidad nueva, distinta de cada uno de ellos y de la suma de todos ellos: la sociedad.

Las "cosas" sociales, como el lenguaje, la religión o las normas jurídicas, son cosas colectivas producidas, no por un individuo en concreto sino por la asociación entre individuos. De la propia existencia de la sociedad surgen unos hechos específicos, sui generis.

Los hechos sociales son aquellas formas de pensar y de actuar exteriores al individuo y que ejercen coacción sobre las formas de pensar y de actuar del mismo.

Acercándose a la concepción comteana de los estadios del pensamiento humano, Durkheim destaca a la religión como el fenómeno social más primitivo y del cual surgen, por transformaciones sucesivas, las demás manifestaciones de la vida colectiva: moral, derecho, arte, ciencia, formas políticas y económicas.

Según el principio metodológico positivista de explicación causal, las causas de los fenómenos sociales son exteriores a las representaciones individuales, y se encuentran en la superioridad moral que impone la organización social al individuo.

La solidaridad social es el fenómeno moral que explica el funcionamiento de las sociedades, y Durkheim lo estudia mediante el derecho, como hecho social que lo simboliza exteriormente. Desde una perspectiva más comparativa que histórica, distingue las sociedades segmentarias o "mecánicas" de las sociedades modernas u "orgánicas".

Las sociedades mecánicas son aquellas asociaciones humanas con escasa división del trabajo y escasa complejidad de la estructura social, en las que no se interponen grupos secundarios entre el individuo y la sociedad. Los individuos establecen una solidaridad mecánica, ya que sus creencias y sentimientos están rigurosamente reglamentados por la conciencia colectiva que impone formas homogéneas de actuar y pensar, y no admite diferencias entre los individuos.

El incremento del volumen poblacional, que da lugar a la formación de ciudades, y la

mayor interacción resultante resquebrajan el equilibrio de la sociedad mecánica.

Si en la sociedad segmentaria cada órgano del segmento tenía su función específica, la mayor densidad poblacional pone en contacto, y por tanto en competencia, a órganos similares con funciones similares procedentes de otros segmentos. Los conflictos generados por la ruptura del equilibrio social imperante, sólo, pueden resolverse mediante una mayor especialización y división del trabajo, que se traduce en la sociedad orgánica.

Las sociedades orgánicas, como la moderna, están constituidas por "un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, de partes diferenciadas. (...) Sin duda que hay todavía una situación particular y si se quiere privilegiada; pero es debida a la naturaleza del papel que desempeña y no a una causa extraña a esas funciones, a una fuerza cualquiera que se le comunica desde afuera". (1987: 216)

Estas sociedades se caracterizan por la diferenciación entre individuos que se relacionan mediante una solidaridad orgánica, es decir, mediante complejas redes de cooperación entre el individuo, la sociedad global y grupos secundarios. Se definen por la proliferación de los grupos profesionales, organizados en torno a los diferentes ámbitos de tareas, con disciplinas específicas y relativamente autónomas de las emanadas de la sociedad global.

Así, la sociedad moderna responde a un doble movimiento de autonomía individual e interdependencia; ambos dados por la división del trabajo como fenómeno material, que crea nuevas funciones sociales, y como fenómeno moral, que crea un nuevo tipo de solidaridad social. Si la división del trabajo es fuente de solidaridad social al establecer relaciones de cooperacional funcional, su función "debe tener un carácter moral, pues las necesidades de orden, de armonía, de solidaridad social pasan generalmente por ser morales". (1987: 74)

Si bien la sociedad, como órgano central, impone normas y pautas generales al individuo, éstas se entrelazan con las normas y pautas producidas por los grupos corporativos y profesionales, ampliando el contenido de la moral social en distintas direcciones; y por tanto, el círculo de acción del individuo.

De su estudio positivista de las formas anormales de la división del trabajo, Durkheim plantea dos tipos de problemas presentes en la sociedad moderna.

El primero refiere a los casos en que el individuo no participa en los procesos sociales y se aísla, por lo que la sociedad deja de ejercer su función normalizadora sobre las formas de pensar y de actuar del individuo. La anomia es ese sentimiento de extrañeza que sufre el ser humano a consecuencia del vacío que la ausencia de vida social produce en él. No es específicamente desviación del orden social institucionalizado, sino ausencia de cualquier orden.

El segundo tipo de problema concierne a determinadas condiciones sociales que la

sociedad moderna hereda de otras épocas y que obstaculizan el espontáneo desarrollo de la división del trabajo, como son las clases sociales. En este caso, desigualdades exteriores a la división del trabajo hacen que los individuos partan de situaciones iniciales desiguales y se vean obligados a desempeñar funciones que no les satisfacen.

En el discurso durkheimiano, las clases sociales constituyen un residuo histórico de la organización familiar preexistente a la naciente organización profesional de la sociedad moderna.

La lucha de clases es un "fenómeno de desorganización social y ruptura de cohesión social producida por la rapidez con que algunas formaciones sociales han roto los marcos materiales y morales de la sociedad tradicional y se han abierto a la modernidad". (Zúñiga, 1987: XLVI)

Si bien Durkheim hace hincapié en la esfera moral de los conflictos sociales generados en la sociedad moderna, no desconoce la importancia de la actividad económica en los mismos.

La vida económica y el estado de la industria en la sociedad moderna deben ser controlados y regulados por el Estado. Tanto las clases inferiores como el propio Estado reclaman una reforma de las actividades económicas que evite su desarrollo anárquico por el libre juego de la oferta y la demanda.

Este rechazo a las propuestas de la economía política clásica se funda en la crítica durkheimiana al utilitarismo individualista, que implicaría una ruptura entre individuo y sociedad, al suponer que el funcionamiento armónico de la sociedad se conseguiría con el ilimitado ejercicio del interés individual, sin intervención de la sociedad.

Desde su perspectiva estructural-funcionalista, Talcott Parsons define la sociedad como "una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a "obtener un óptimo de gratificación" y cuyas relaciones con sus situaciones -incluyendo a los demás actores- están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos". (1999: 19)

Toda sociedad se encuentra estratificada en cuatro tipos de agrupamientos básicos o subsistemas: familia, comunidad, grupo étnico y clase social; cada uno de los cuales requiere de roles diferenciados.

El sistema social constituye una estructura de relaciones entre los actores, donde cada uno ocupa un lugar o status y desarrolla roles definidos en sus relaciones con los demás. El sistema de relaciones interactivas funciona a partir de la conformidad de las acciones de los individuos con un criterio de valor común, que orienta las expectativas mutuas de rol.

"Los criterios de valor que definen las expectativas de rol institucionalizadas asumen,

en un grado mayor o menor, una significación moral". (1999: 50) Compartir las pautas de valor comunes implica un sentido de responsabilidad por parte del actor y crea una solidaridad entre los actores orientados, mutuamente, hacia los valores comunes.

A partir de los criterios de valor comunes, se establece el orden en los contextos motivacional y de la comunicación. Los procesos interactivos funcionan, entonces, gracias al orden en los sistemas simbólicos que hace posible la comunicación y al orden en la mutualidad de orientación motivacional hacia el aspecto normativo de las expectativas.

El funcionamiento del sistema social depende de dos prerequisites centrales: satisfacer una proporción mínima de las necesidades de los actores individuales, como la nutrición y la protección física, y asegurar una participación adecuada de una proporción suficiente de estos actores en el sistema social. Garantizar esta participación adecuada implica motivarlos, adecuadamente, para evitar las conductas desviadas al orden, siendo aquí esenciales los mecanismos de socialización y control social.

Es el fenómeno de la institucionalización el que explica los procesos de equilibrio del sistema social, al producir la integración de las disposiciones de necesidad de actores con las pautas culturales.

La anomia, como caso límite de desviación, es el quebrantamiento completo del orden normativo, es decir, la ausencia de complementariedad en el proceso interactivo.

Al igual que el proceso de la homeóstasis en fisiología, el proceso social se rige por la "ley de inercia", que determina los procesos de mantenimiento de pautas constantes, así como, el proceso ordenado de cambio de tales pautas en ciertas condiciones.

CAMBIO SOCIAL

Desde la concepción de Comte, el cambio de la sociedad consiste en el progreso industrial y científico.

Comte unifica la ciencia con la técnica y amplía el radio de la técnica hasta abarcar el desarrollo humano mismo. Al incluir la previsión, la ciencia posibilita el control técnico y, con ello, el progreso material y moral de la humanidad.

Las leyes que rigen el movimiento de la sociedad dejan márgenes considerables de variación, y es sobre esta variación del funcionamiento que la acción deliberada puede influir.

Corresponde a una élite minoritaria emprender la misión de reorganizar la sociedad, conciliando orden y progreso. Los técnicos son los encargados de definir los objetivos orientados a la reorganización de la sociedad y determinar los medios de alcanzarlos.

Si bien Comte otorga cierto papel a la acción humana, Giddens destaca que, "en el positivismo comteano no hay cabida para el sujeto reflexivo (...) El yo no existe como unidad:

es meramente un agregado de sensaciones". (1997: 165)

Comte concibe la nueva sociedad industrial como la última etapa del proceso evolutivo de la humanidad, si bien una etapa no plenamente madura.

A partir del programa comteano positivista, Durkheim afirma que así como la ciencia natural demuestra que el conocimiento se desarrolla por adiciones sucesivas, también la sociología muestra que todo cambio social auténticamente progresivo sobreviene por acumulación.

Los hechos sociales son quienes poseen la llave del progreso humano, "lo social es, al tiempo, depositario de la razón colectiva y de la moral" (Zúñiga, 1987: XX), pues es la propia coacción de la vida social la que dicta normas de actuación al individuo y asegura la integración social.

En base a su diagnóstico de la sociedad, teniendo como eje la división del trabajo, Durkheim propone ciertas medidas de terapéutica social para los casos anormales.

Frente a las situaciones anómicas, propone la medida de reforzamiento de las corporaciones profesionales, garantizando el ejercicio de funciones concretas y la comunicación total y recíproca entre individuo, grupo profesional y sociedad global. "El estado de anomia es imposible donde quiera que los órganos solidarios se hallen en contacto suficiente y suficientemente prolongado". (1987: 433)

Para el logro de una necesaria "justicia" y "mayor igualdad" que evite fenómenos patológicos como la lucha de clases, Durkheim propone la igualdad de condiciones, en la que las desigualdades sociales sean reflejo de las capacidades naturales de cada uno. En este sentido, también propone una equivalencia entre los servicios prestados por el individuo a la sociedad y la recompensa o éxito que recibe.

Las clases sociales, como elemento residual, tiende a desaparecer tras el despliegue de la sociedad orgánica. Es la propia división del trabajo la que exige, funcionalmente, la adecuación entre las posiciones sociales que se ocupan y la capacidad de cada cual para el desarrollo de la autonomía individual. En condiciones normales, la división del trabajo supone que, por más uniforme y simple que sea la tarea del trabajador, éste comprende el sentido de su acción, siempre en relación con sus colaboradores.

De esta manera, el libre proceso de división del trabajo es posibilitado por el buen funcionamiento de una organización jerárquica de las funciones sociales y una competencia para ocupar las funciones superiores.

La perfección del hombre se encamina en el cumplimiento del imperativo categórico de la conciencia moral: "ponerte en estado de llenar útilmente una función determinada". (1987: 52) "Exceso de idealismo y de elevación moral hacen con frecuencia que el hombre no tenga ya gusto en cumplir sus deberes cotidianos (...). El labrador, si se halla en armonía con sus

condiciones de existencia, está y debe estar cerrado a los placeres estéticos normales en una persona ilustrada, y lo mismo ocurre con el salvaje en relación con el civilizado". (1987: 279)

En este sentido, Durkheim destaca el papel de la educación para que el niño "ame las tareas circunscritas y los horizontes definidos". (1987: 472)

Siguiendo el Estudio preliminar de Zúñiga de "La división del trabajo social", la idea durkheimiana de realización de una completa sociedad orgánica implica una teoría de cambio social.

"La salud no es, en las sociedad como en los organismos individuales, más que un ideal que en parte alguna se realiza por completo (...). Constituye, pues, un fin digno de perseguirse el buscar la mayor aproximación de la sociedad a ese grado de perfección". (Durkheim, 1987: 401)

Durkheim destaca la necesidad de integración social como participación del individuo en el orden social, pero no niega que este orden requiera de innovación y creación. "Los grandes ideales de la humanidad sobre los que descansan las civilizaciones se han creado siempre en momentos de efervescencia de ese género. Los períodos renovadores y creadores son precisamente aquellos en los que, bajo la influencia de circunstancias diversas, los hombres se han agrupado más íntimamente, cuando las reuniones y asambleas se han frecuentado más, cuando las relaciones han sido más duraderas y los intercambios de ideas más intensos. (...) Así son las grandes agitaciones socialistas del XIX". (1987: XXIII)

Durkheim se aparta de Comte al criticarlo por cosificar el progreso, es decir, por considerar el impulso al automejoramiento como causa general de la evolución de la sociedad. El evolucionismo social comteano es abandonado por el funcionalismo del orden social presente.

"No es la búsqueda de mayor felicidad la que explica la formación de la sociedad moderna, sino las leyes mecánicas del equilibrio social. Es falso hacer de la civilización la función de la división del trabajo; sólo es una repercusión". (1987: 399)

Del mismo modo, Durkheim se opone a una lectura marxista del cambio social, vía transformación de la estructura, al criticar a Antonio Labriola por considerar al estado de la técnica industrial y al factor económico como la llave del progreso. (1987: XII)

La concepción de dependencia recíproca de orden y progreso planteada por Comte y retomada por Durkheim con una centralidad en el orden, se opone a la idea de revolución.

La revolución política expresa la incapacidad de una sociedad para generar un cambio progresivo. "Las revoluciones en el sentido propio del término son cosas tan imposibles como los milagros". (Durkheim apud Löwy, 1996: 27)

El radicalismo revolucionario al que se inclina el socialismo, según Durkheim, se funda en la creencia errónea de que es posible hacer desaparecer por entero el orden social actual y

construir otro nuevo; cuando en los hechos las instituciones futuras son las pasadas transformadas.

Asimismo, en su lectura del socialismo lo critica por limitarse a la reorganización material para conseguir la paz social y no incluir elementos de tipo espiritual. La cuestión social planteada por causas económicas es "insoluble" (1987: XV), pues los deseos y exigencias humanas son ilimitados y nunca satisfechos sino por sometimiento a una autoridad moral.

La concepción del hombre, esencialmente, insaciable fundamenta el abandono durkheimiano de una orientación hacia el futuro y el inicio de la sociología "como ciencia social del presente sincrónico". (Gouldner, 1979: 116)

Parsons renuncia a construir una teoría de cambio de los sistemas sociales dado el conocimiento fragmentario de las leyes que determinan los procesos dentro del sistema.

La teoría estructural-funcional se aplica al tipo de sistema que mantiene sus límites, por tanto no concibe su desintegración. Pero, según el autor, es posible teorizar sobre algunos procesos de cambio dentro de los sistemas sociales.

La sociedad siempre tiende a un equilibrio sistémico entre sus partes. Aún cuando una tensión perturba la integración del proceso interactivo entre actores, es decir, el sistema de expectativas mutuas, la propia tensión pone en marcha procesos que re-equilibran el sistema y superan la tensión. En este sentido, los mecanismos de defensa y ajustamiento que desarrolla el sistema de la personalidad, así como los procesos de institucionalización de las pautas de acción y relación del sistema social cumplen la función de re-equilibrio.

Parsons retoma la perspectiva de la utilidad o funcionalidad de los ordenamientos sociales, incorporada por sus antecesores, así como del compromiso individual con los elementos morales o de valor como fuentes de orden social.

Los procesos sociales pueden adoptar, sin embargo, un equilibrio moviente, no estático. Parsons reconoce, específicamente, dos procesos de cambio, que al estar institucionalizados constituyen procesos ordenados de cambio del sistema. Un caso es la institucionalización de la investigación científica, donde las propias pautas de valor institucionalizadas promueven el cambio en el contenido cognitivo de parte relevante de la cultura. Otro proceso institucionalizado de cambio ocurre durante la socialización del niño, quien va internalizando nuevas pautas de valor que re-equilibran el sistema de interacción familiar.

En cuanto al origen de los cambios, Parsons propone "la concepción de la pluralidad de los posibles orígenes del cambio, en el entendimiento de que el cambio puede originarse en cualquier parte del sistema social". (1987: 459) Las fuentes de ímpetu hacia procesos de cambio pueden ser diversas: el desarrollo de una configuración cultural, como la ciencia o una religión, un cambio en la constitución genética de la población o un cambio en el medio físico,

el incremento progresivo de tensiones en una zona estratégica de la estructura social.

En todos los casos, el cambio producido en una parte del sistema repercute en cambios en las demás partes, y cuando el cambio logra consolidarse y combatir los mecanismos de restauración del sistema, se constituye un nuevo estado del sistema como un todo.

Parsons concluye que los sistemas sociales están orientados al cambio cultural, pues es en la cultura donde existe la posibilidad de un indefinido desarrollo acumulativo. En este sentido, es el proceso de racionalización un factor direccional general en el cambio de los sistemas sociales.

Principalmente, es el avance científico y tecnológico el que ha introducido cambios en subsistemas del sistema social, como son, la estructura de la economía y el sistema cultural.

Asimismo, los procesos de cambio tecnológico explican el origen de los "conflictos de clase" en la moderna sociedad occidental, donde altas expectativas de ciertos grupos para ocupar posiciones en el sistema de recompensas son frustradas por un sistema de estratificación cerrado. Citando el caso de Estados Unidos, Parsons propone un sistema débil de estratificación social, que permita una sociedad dinámica técnicamente cambiante, y evite las perturbaciones que introduciría una dirección de cambio "radical que suprimiese drásticamente las recompensas ofrecidas a cualesquiera elementos de élite". (1987: 477)

El autor de "El sistema social" se opone explícitamente a un "revolucionarismo radical" y lo distingue de un "progresismo benigno", distinción necesaria dadas las vicisitudes que ha atravesado la ciencia social por estar enraizada en intereses ideológicos.

Luego de analizar los procesos de cambio dirigidos por la ascendencia de una movimiento revolucionario que "organiza una serie de orientaciones motivacionales alienadas en relación con el orden institucionalizado principal" (1987: 482), Parsons describe la culminación del movimiento en un re-equilibrio del sistema. Dadas las necesidades de estructuras adaptativas y de conformidad con la sociedad, "ningún movimiento revolucionario puede reconstruir sin restricciones la sociedad según los valores formulados en su ideología". (1987: 490)

PARADIGMA MARXISTA



Jean-François Millet (1814-1875)⁶
Espigadoras, 1857

En la Alemania de 1842, Karl Marx es redactor de la *Reinische Zeitung*, periodismo liberal. Al igual que todos los jóvenes liberales y hegelianos de su época, Marx había confiado en la posibilidad de una política liberal, propia del Estado prusiano entre 1811 y 1820; y había luchado, en el terreno periodístico, contra la política absolutista del Estado alemán. (Touchard, 1985)

A partir de 1843, Marx rompe con la juventud intelectual seguidora de la filosofía de Hegel, la cual representa la superación de la alienación del hombre a través de la liberación del espíritu o conciencia. Marx trasciende el idealismo hegeliano, recogiendo críticamente el postulado materialista de Feuerbach, para quien la reflexión filosófica debía partir de la realidad natural del hombre concreto. "Sólo de Feuerbach arranca la crítica positiva, humanista y naturalista". (Marx, 1968: 48)

Abandona posturas liberales, como el reformismo de Estado como medio para la solución de las desigualdades sociales, concibiendo que sólo un cambio revolucionario de las relaciones económicas permitirá una emancipación política y social de los hombres.

⁶ Pintor francés del Realismo. Esta corriente artística "puede considerarse como una reacción frente al cómodo y decorativo romanticismo burgués. El término realismo debe entenderse como preocupación por representar la realidad tal cual era, sin tendencia a la idealización (...); tiene así un marcado carácter social y significa la toma de conciencia de los problemas de las clases menos favorecidas de la sociedad industrial". (Multimedia Vox 3)

Aún cuando en Alemania el proletariado industrial es apenas naciente, éste tiene la tarea revolucionaria; y así lo promueve Marx desde su actividad intelectual y política en París, Bruselas, Londres.

Marx, junto con Friedrich Engels, incorporan una filosofía de la praxis, es decir, una filosofía al servicio de la transformación revolucionaria de la sociedad, y no limitada al plano abstracto de las ideas.

El paradigma marxista es enriquecido a lo largo del siglo XX con aportes de autores que analizan esferas de la realidad desde una perspectiva crítico-dialéctica, destacándose las obras de Antonio Gramsci y de György Lukács, como "momentos privilegiados de la evolución histórica de esa corriente de pensamiento". (Coutinho, 1994:10)

Los "Cuadernos de la cárcel" de Gramsci se sitúan en la realidad italiana de crisis económica y ascenso del fascismo de los años 20 y 30 del siglo XX, y en un contexto internacional de triunfo de la revolución rusa y fracasos de las revoluciones socialistas de Europa occidental y central.

El húngaro György Lukács emprende una crítica marxista del capitalismo tardío en la sociedad occidental del S XX, desde su obra "Historia y consciencia de clase" (1923) hasta su "Ontología del ser social" (1967), entre otras.

CIENCIA

El conocimiento "científico" de la sociedad implica un método crítico y dialéctico.

El concepto hegeliano de dialéctica "refiere, simultáneamente, una determinada racionalidad objetiva inmanente al proceso de la realidad y un sistema categorial capaz de reconstruir (ideal y subjetivamente) esta procesualidad". (Netto, 1994: 27) La filosofía dialéctica se funda en la oposición existente entre todos los seres, oposición que es distinción y vinculación; y cuya síntesis resurge más rica en la negación de la negación. (Mondolfo, 1968)

Marx invierte la dialéctica introducida por Hegel, "en él se encuentra cabeza abajo: basta con ponerla sobre sus pies". (Marx, 1987: 32) Si para Hegel el movimiento del pensamiento, o la idea, es el que crea la realidad, "para mí, en cambio, el movimiento del pensamiento es la reflexión del movimiento real, transportado y traspuesto en el cerebro del hombre". (Marx, 1987: 31)

Recogiendo la perspectiva metodológica hegeliana, Marx destaca el principio de totalidad en la reflexión sobre lo social.

La sociedad es una totalidad concreta, síntesis de múltiples determinaciones, producto de un devenir histórico. Se reconocen en el objeto diferentes momentos parciales, cada uno con relativa autonomía y diferente peso ontológico en la dinámica del conjunto.

Desde los criterios de totalidad y historicidad, la dialéctica marxiana afirma el objeto como totalidad estructuralmente histórica, destruyendo su aparente naturalidad que lo convierte en mero hecho, y restituyendo su dimensión de proceso.

Para conocer la esencia del objeto, el sujeto realiza sucesivas aproximaciones, partiendo del objeto abstracto e inmediato hasta llegar al objeto mediato determinado.

El punto de vista crítico del método de Marx implica una posición teórico-metodológica que somete a tratamiento crítico los datos provenientes de un dominio particular del ser social. Los resultados arribados por disciplinas y ciencias particulares son sometidos a los criterios de totalidad y historicidad. "La Historia misma es una parte real de la Historia natural, de la conversión de la naturaleza en hombre. Algún día la Ciencia natural se incorporará la Ciencia del hombre, del mismo modo que la Ciencia del hombre se incorporará la Ciencia natural; habrá una sola Ciencia". (Marx, 1968: 153)

Gramsci prosigue el trabajo crítico iniciado por Marx prioritariamente en la economía, en otras esferas de la totalidad social. "Su principal contribución reside en la crítica histórico-ontológica de dos esferas del ser social, o, si preferimos, de dos ciencias sociales particulares: la sociología y, sobretodo, la ciencia política". (Coutinho, 1994: 103)

"El éxito de la sociología está en relación con la decadencia del concepto de ciencia política y de arte político que tiene lugar en el siglo XIX (con más exactitud en la segunda mitad, con el éxito de las doctrinas evolucionistas y positivistas). Lo que hay de realmente importante en la sociología no es otra cosa que ciencia política". (...) Existe la convicción de que con las constituciones y los parlamentos se inició una época de "evolución natural" y que la sociedad encontró sus fundamentos definitivos porque eran racionales. He aquí porque la sociedad puede ser estudiada por el método de las ciencias naturales". (Gramsci, s/d: 107)

En oposición al concepto de "una "naturaleza humana" abstracta, fija e inmutable", Gramsci concibe la determinación histórica del hombre: "la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, es decir, un hecho histórico verificable, dentro de ciertos límites con los métodos de la filología y de la crítica". (s/d.a: 31)

Siguiendo la filosofía marxiana de la praxis histórica, Gramsci cuestiona, "¿puede concebirse a la sociología solamente como el estudio de estas condiciones y de las leyes que regulan su desarrollo? Ya que no se puede prescindir de la voluntad y de la iniciativa de los mismos hombres, este concepto no puede dejar de ser falso. Hay que plantear el problema de qué es la "ciencia" misma. ¿No es también "actividad política" y pensamiento político en cuanto transforma a los hombres, los torna diferentes de lo que eran antes?" (s/d.a: 108)

Desde una visión del mundo marxista, Lukács intenta "esbozar una sociología (historicista) diferencial del conocimiento". (Löwy, 1996: 129)

La adopción de una perspectiva crítica y totalizante por parte del sujeto de

conocimiento no depende de su voluntad, sino que el conocimiento de la sociedad está íntimamente ligado a la conciencia de clase de un grupo social determinado. "Sólo si está dada una situación histórica en la cual el correcto conocimiento de la sociedad resulta ser para una clase condición inmediata de su autoafirmación en la lucha (...): sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto de la función revolucionaria de la teoría". (Lukács, 1969: 7)

Así, el conocimiento no se obtiene de la separación entre sujeto y objeto, sino que el hombre conoce el mundo apropiándose de él. El saber se vincula con la práctica, no es contemplativo, mera interpretación de ésta, sino instrumento teórico de su transformación.

El punto de vista de clase de la burguesía se orientaba hacia la captación de la sociedad como totalidad en su fase histórica revolucionaria contra el Antiguo Régimen, pues representaba la emancipación civil y política. Pero su consolidación como clase dominante en la nueva organización social capitalista, implica la afirmación de sus intereses particulares de clase y el abandono del punto de vista de totalidad. "Es precisamente en el momento en que se da ese ocaso de la visión totalizante de lo social en el horizonte del pensamiento burgués que surgen las llamadas "ciencias sociales" particulares". (Coutinho, 1994: 95)

Lukács profundiza la crítica marxiana de la categoría de ciencia, al expresar la cosificación emprendida por las "ciencias sociales", que se presentan como "hechos", como "complejos fácticos aislados, campos parciales con leyes propias". (1969: 7) "El ideal cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, el cual, aplicado a la naturaleza se limita a servir al progreso de la ciencia, resulta ser, aplicado al desarrollo social, un arma ideológica de la burguesía. Es vital para la burguesía entender su orden productivo como si estuviera configurado por categorías de atemporal validez, y determinado para durar eternamente por obra de leyes eternas de la naturaleza y de la razón". (Lukács, 1969: 12)

Contra la apariencia "científica" de las disciplinas, Lukács destaca el pensamiento dialéctico, que "frente a esos hechos y esos sistemas parciales aislados y aisladores subraya la concreta unidad del todo, y descubre que esa apariencia es precisamente una apariencia - aunque necesariamente producida por el capitalismo-, parece una mera construcción". (Lukács, 1969: 7)

Para reproducir idealmente el movimiento de lo real es necesario diferenciar entre, "su existencia real y su estructura nuclear interna. (...) Esa diferenciación es el primer presupuesto de una consideración realmente científica, la cual, según las palabras de Marx, "sería superflua si la forma fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran de modo inmediato"". (Lukács, 1969: 9)

Reconociendo el método crítico-dialéctico, Lukács concluye, "lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los

motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia". (Lukács, 1969: 29)

SOCIEDAD

La historia del hombre en sociedad es la historia de la relación fundamental hombre-naturaleza-hombre, y la mediación de esta relación por el trabajo.

La concepción marxiana de materialismo histórico supone que es a partir del modo de producción de los hombres (infraestructura) que se define la vida social, política y espiritual en general (superestructura). La sociedad como totalidad concreta destaca su momento económico, es decir, la infraestructura.

El modo de producción de una sociedad se constituye por las fuerzas productivas, como el conjunto de las facultades e instrumentos técnicos que el hombre emplea para dominar la naturaleza, y las relaciones de producción, o formas de cooperación que el hombre establece para organizar la producción. "El conjunto de las relaciones de los agentes de la producción entre sí y con la naturaleza, sus condiciones de producción, constituyen precisamente la sociedad desde el punto de vista de su estructura económica". (Marx, 1987.a: 801)

"Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son". (Marx apud Fromm, 1962: 22)

Recogiendo la tesis de Feuerbach sobre la determinación de la conciencia por el ser social, Marx afirma, "el modo de producción de la vida material determina, de una manera, general, el proceso social, político e intelectual de la vida. No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia. (Marx, s/d: 4)

Este determinismo de la infraestructura sobre las formaciones de la conciencia (instituciones, morales, ideologías) no niega la actividad de éstas, las cuales pueden reaccionar sobre las condiciones materiales que las han producido, aunque no romperlas por sí solas.

Existe una mutua determinación entre la praxis humana y las condiciones de existencia. "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran

directamente, que existen y transmite el pasado". (Marx, 1941: 7)

"En la producción social de su vida, los hombres contraen ciertas relaciones independientes de su voluntad, necesarias, determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales". (Marx, s/d: 4)

"El proceso capitalista de producción es una forma históricamente determinada del proceso social de producción", que crea las condiciones "más favorables para el desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones sociales, y para la creación de los elementos de una estructura nueva y superior, de lo que lo eran los sistemas anteriores, de esclavitud, servidumbre, etc.". (Marx, 1987.a: 801)

En el modo de producción capitalista, las relaciones de producción se basan en la división social del trabajo y la propiedad privada de los medios de producción, y por tanto, la apropiación privada de los frutos del trabajo.

Este modo de producción genera la constitución de dos clases sociales centrales: la clase proletaria, que vende su fuerza de trabajo a cambio de un salario y la clase burguesa, propietaria de los medios de producción.

El trabajo "es simplemente la actividad productiva del hombre en general, la que le permite realizar el intercambio de materia con la naturaleza. (...) Esta actividad es una manifestación y una afirmación de la vida, y en ese sentido es común al hombre todavía no social y al socialmente determinado de cualquier manera que fuere". (Marx, 1987.a: 798)

El trabajo se convierte en el capitalismo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido. "La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía". (Marx, 1968: 52)

La alienación del hombre tiene origen en la separación entre su ser real y sus productos. "El capital (el capitalista no es más que el capital personificado: en el proceso de producción sólo cumple con la función de portador de capital) arranca, durante el proceso social de producción, cierta cantidad de sobretrabajo a los productores directos, o trabajadores. Recibe ese sobretrabajo sin equivalente, por lo cual se trata en esencia de un trabajo forzado, aunque pueda parecer el resultado de una convención contractual libremente aceptada". (Marx, 1987.a: 801)

La historia humana es la historia de la alienación económica, y por tanto, de la lucha de clases.

La burguesía ejerce su dominación de clase, tanto en la vida económica, como en la vida política mediante la formación del Estado representativo moderno.

A diferencia de la concepción hegeliana de Estado como representante del Espíritu universal y la sociedad civil de los intereses particulares, Marx considera al Estado como forma de organización creado por la burguesía para representar su interés particular de clase.

Hegel afirma el papel positivo de la particularidad en la era moderna, es decir, la necesidad de la libertad individual, tal cual es definida por los pensadores liberales. Pero trasciende el pensamiento liberal al intentar, "conciliar esa libertad de lo particular con la prioridad de lo público sobre lo privado". Subordina la sociedad civil al Estado, "lo que implica no una represión, sino una superación de las voluntades particulares expresadas en la primera en la voluntad universal encarnada en ese último". (Coutinho, 1994: 131-132)

La crítica marxiana al Estado democrático se centra en el carácter formal de la igualdad entre ciudadanos, la cual en su esencia es anulada por la desigualdad económica; produciendo una dicotomía en el hombre moderno entre su dimensión universal o "ciudadano" representada en la esfera pública y su dimensión particularista o "bourgeois" en la esfera económica.

Esta concepción del Estado como aparato coercitivo de la clase burguesa para garantizar la propiedad privada, y por tanto, la reproducción de la sociedad dividida en clases, se enmarca en una teoría "restricta" del Estado, al decir de Coutinho. (1994: 17)

Las propias transformaciones históricas de la realidad social determinan la ampliación de la teoría política marxiana.

En 1895, Engels reafirma la naturaleza de clase del Estado, pero manifestada no sólo en su aparato de coerción, sino a través de mecanismos de legitimación que aseguran el consenso social. Para Engels, "esos mecanismos de legitimación y obtención del consenso se encarnan en las instituciones que, gracias en gran parte a las luchas de la propia clase obrera, se inscribieron en el seno de los modernos aparatos de Estado (parlamento electo por sufragio universal, partidos políticos legales y de masa, etc.)". (Coutinho, 1994: 27)

La socialización de la política, con el creciente protagonismo de amplias organizaciones de masas, lleva a Gramsci a profundizar en la esfera de la política y a elaborar una teoría marxista ampliada de Estado.

Desde una crítica ontológica de inspiración marxiana, Gramsci se enfrenta a la concepción de política como ciencia social particular, o al decir de Coutinho, al concepto "restricto" de política. "El primer elemento (de la política) es el de que existen realmente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte político se basan en este hecho primordial, irreductible. (...) En cierto sentido, se puede decir que tal producto de la división del trabajo es un hecho técnico". (Gramsci, s/d: 40-41)

Reconociendo la polaridad existente en la esfera política, reubica el objeto de la ciencia política en la totalidad histórica, y desde esta perspectiva crítica, se pregunta, "¿se quiere que

existan siempre gobernados y gobernantes, o por el contrario, se desean crear las condiciones bajo las cuales desaparezca la necesidad de existencia de esta división?, o sea ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que tal división es sólo un hecho histórico, que responde a determinadas condiciones?" (Gramsci, s/d: 41)

A partir de este análisis crítico, Gramsci estudia "de que modo el gobernante gobierna y por qué el gobernado obedece, lo que le permite desenvolver una démarche teórica que introduce nuevas determinaciones en los conceptos de coerción y consenso". (Coutinho, 1994: 111)

Siguiendo el pensamiento marxiano, Gramsci distingue la base material de la sociedad o infraestructura y la superestructura.

El Estado, como superestructura, está determinado por dos esferas: la sociedad civil y la sociedad política, ambas orientadas a reproducir las relaciones de poder existentes en la organización social.

La sociedad política es el conjunto de aparatos burocráticos y coercitivos del Estado, como el sistema legal, policial y militar con los que la clase dominante asegura su dominación, es decir, el Estado en sentido "estricto". (Coutinho, 1994: 54) "La sociedad política o estado" tiene la función "del "dominio directo" o de comando que se expresa en el estado y en el gobierno "jurídico". (Gramsci, s/d.a: 17)

Su ampliación del concepto marxiano de Estado aparece en su definición de la sociedad civil, como esfera de la superestructura, ubicada en Marx como momento de la infraestructura.

La sociedad civil está integrada por "el conjunto de los organismos vulgarmente llamados "privados" (...) que corresponde a la función de "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad". (Gramsci, s/d.a: 17)

A partir de la revolución de la clase burguesa, "el Estado se convierte en "educador"", siendo la escuela como "función educativa positiva" y los tribunales como "función educativa represiva y negativa" las actividades estatales más importantes en tal sentido. (Gramsci, s/d: 161) Sin embargo, hacia el logro de dicho fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades denominadas privadas, que forman el aparato de hegemonía política y cultural de las clases dominantes.

Es el conjunto de instituciones que representan intereses de los diferentes grupos sociales y son responsables de la elaboración de valores simbólicos e ideologías. Iglesia, partidos políticos, medios de comunicación, organizaciones profesionales, etc., constituyen los medios por los cuales una clase establece su hegemonía sobre las demás, imponiendo, consensualmente, su proyecto de dirección moral e intelectual.

Si bien la adhesión a estos organismos sociales "privados" es voluntaria, no coercitiva,

su inserción en las relaciones de poder cuestiona su carácter estrictamente "privado". La acción de los aparatos privados de hegemonía "tiene un innegable papel en las relaciones de poder, en la determinación del modo por el cual se constituye la esfera pública de la sociedad". (Coutinho, 1994: 138)

La ampliación de la esfera pública responde a la tendencia de la clase burguesa a ampliar, técnica e ideológicamente, su esfera de clase, a diferencia de las clases dominantes precedentes que eran, en esencia, conservadoras. Gramsci reafirma la crítica marxiana a la concepción hegeliana sobre el Estado ético: "la concepción de Hegel es propia de un período en el cual el desarrollo en extensión de la burguesía podía aparecer como ilimitado, de allí que pudiese ser afirmada la ética o universalidad de la misma: todo el género humano será burgués". (s/d.a: 161)

Gramsci va a retomar dos proposiciones de la filosofía de la praxis marxiana referente a la ideología: la tesis según la cual los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías, y que "las "creencias populares" o las creencias del tipo de las populares tienen la validez de fuerzas materiales". (s/d.a: 59)

Las ideologías, las concepciones sociales de mundo, las religiones son momentos ideales que aún pudiendo ser falsos en sentido epistemológico, tienen una existencia real y determinante de la acción de los sujetos, y por tanto de la construcción de la vida social.

"Todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales". (Gramsci, s/d.a: 14)

Gramsci distingue entre "ideología cerebrina", resultante de una especulación individual, e "ideología orgánica", correspondiente a la toma de conciencia de determinada clase social en una formación social dada. (Gramsci apud Coutinho, 1994:108). De este modo, los "intelectuales orgánicos" son aquellos generados por una clase social en su desenvolvimiento histórico. "Cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial del mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político". (Gramsci, s/d.a: 11)

Aquellos intelectuales no directamente ligados a las clases fundamentales en una formación social, sino con cierta autonomía, Gramsci los denomina "tradicionales". "Pero cada grupo social "esencial" al surgir a la historia desde la estructura económica precedente y como expresión del desarrollo de esa estructura ha encontrado, por lo menos en la historia hasta ahora desenvuelta, categorías intelectuales preexistentes y que además aparecían como representando una continuidad histórica ininterrumpida, aún por los más complicados cambios de las formas políticas y sociales". (s/d.b: 12)

Gramsci reconoce cierta autonomía de los intelectuales respecto a las clases sociales,

"la relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es una relación inmediata, como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que es "mediata" en grado diverso en todo el tejido social y en el complejo de la superestructura de la que los intelectuales son los "funcionarios"". (s/d.b: 17)

Todos los miembros de un partido político son intelectuales, dada su función directiva y organizativa, es decir, educativa o intelectual. "Existe el sindicato profesional, en el que la actividad económico-corporativa del comerciante, del industrial o del campesino encuentra su cuadro más adaptado. En el partido político los elementos de un grupo económico-social superan este momento de su desarrollo histórico y se convierten en agentes de una actividad de carácter nacional o internacional". (Gramsci, s/d.a: 21-22)

El partido político "ejerce la función hegemónica y por consiguiente equilibradora de los diversos intereses, en la "sociedad civil", la cual, sin embargo, está tan estrechamente entrelazada con la sociedad política, que todos los ciudadanos sienten, en cambio, que el partido reina y gobierna". (Gramsci, s/d: 123)

Analizando la función necesaria de tutela del orden político y legal que cumple el partido político, Gramsci se pregunta, "¿es de carácter reaccionario o progresista? El partido considerado, ¿ejerce su función de policía para conservar un orden exterior, extrínseco, obstaculizador de las fuerzas vivas de la historia, o la ejerce en el sentido de que tiende a conducir el pueblo a un nuevo nivel de civilización del cual el orden político y legal es una expresión programática? (s/d.a: 50-51)

Para Lukács la sociedad tiene como fundamento ontológico último el proceso de generalización desencadenado por el trabajo, el cual articula cada acto singular con la procesualidad social global. (Lessa, 1997)

El ser social se distingue del ser orgánico por la conciencia, que le permite realizar actos, teleológicamente, orientados. El trabajo es la praxis social primaria, síntesis de teleología y causalidad; de la que surgen praxis más complejas distintas e indisolubles de su procesualidad originaria.

En el movimiento de la praxis social, el género humano se enfrenta a su contradicción esencial entre singularidad y universalidad, es decir, debe escoger entre las necesidades, intereses y valores particulares y necesidades, intereses y valores humano-genéricos. En la sociedad capitalista, esta tensión se expresa en el predominio de los intereses de una clase sobre los intereses de la totalidad social.

En cada periodo histórico surgen expresiones concretas de las necesidades humano-genéricas correspondientes al desenvolvimiento de la sociabilidad. Si cambian los contenidos de tales necesidades y sus expresiones, determinadas históricamente, siempre prevalece su función de elevar a la conciencia la contradicción entre el género y el individuo.

La tradición, la moral, las costumbres, el derecho y la ética surgen a partir de la necesidad social de tornar reconocible el contenido y la forma que asume la contradicción esencial en cada momento histórico. Mientras la ética actúa en el interior de la contradicción genero/particular orientada a la superación de esta dicotomía, los demás complejos actúan como instancias mediadoras del conflicto, sin una tendencia a su superación sino a la afirmación de la sociabilidad sobre la particularidad.

La conciencia tiene un papel activo en la construcción del mundo de los hombres, media entre la individuación y la sociabilidad.

Es en el carácter de alternativa del trabajo, como transformación de lo real dado, que tiene su momento fundante la libertad. "La libertad es aquel acto de conciencia por el cual surge, con su resultado, un nuevo ser puesto por él". (Lukács apud Lessa, 1997: 122-123) Pero la libertad representa determinadas decisiones alternativas dentro de un complejo social concreto, en el cual operan fuerzas objetivas naturales y sociales; y en este sentido, libertad y necesidad son indisociables.

Desde una perspectiva dialéctica y de totalidad, Lukács analiza las nuevas características del capitalismo tardío.

El modo de producción capitalista ha asentado su continuación a través de la racionalización en el sector del consumo. Con la incorporación de un sistema de cálculo racional-formal, el individuo es manipulado, primero en el nivel económico, y luego en sus esferas de vida cultural, ideológica y política.

"El carácter fetichista de las formas económicas, la cosificación de todas las relaciones humanas, la ampliación, siempre creciente, de una división del trabajo que descompone de modo abstracto-racional el proceso de producción, sin preocuparse de las posibilidades y capacidades humanas de los productores inmediatos, etc., transforma los fenómenos de la sociedad y, junto con ellos, su apercepción". (Lukács, 1969: 7)

Así, en momentos históricamente determinados, algunas objetivaciones propias del ser social se transforman en extrañación, son negación de la esencia humana. Estos momentos de negatividad para el desenvolvimiento de la humanidad son socialmente contruidos, es decir, expresan la deshumanidad creada por el propio hombre. (Lessa, 1997)

CAMBIO SOCIAL

El cambio histórico de la organización social tiene su génesis en la contradicción entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción establecidas.

"En cierto grado de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción que entonces existen, o, en términos jurídicos,

con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales esas fuerzas productivas se habían movido hasta entonces. Esas relaciones que en otro tiempo constituían las formas del desarrollo de las fuerzas productivas, se convierten en obstáculo para éstas. Entonces nace una época de revolución social. El cambio de la base económica, mina más o menos rápidamente toda la superestructura". (Marx, s/d: 4)

El surgimiento de una nueva formación social depende de necesidades objetivas de existencia. "Un estado social jamás muere antes de que en él se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que podía encerrar. Nuevas relaciones de producción, superiores a las antiguas, no ocupan su lugar antes de que sus razones de ser materiales se hayan desarrollado en el seno de la vieja sociedad. ". (Marx, s/d: 5)

En el modo de producción capitalista, la forma antagónica de las relaciones de producción se expresa en la contradicción entre la clase proletaria y la clase burguesa.

En su concepción de la enajenación en la sociedad capitalista, Marx recupera críticamente la filosofía hegeliana, la cual incorpora la superación del extrañamiento como movimiento objetivo que retoma, necesariamente, la negación de sí mismo. Al mismo tiempo, critica su perspectiva idealista de superación de la enajenación, "la esencia humana, el hombre, equivale para Hegel a autoconciencia. Todo extrañamiento de la esencia humana no es nada más que extrañamiento de la autoconciencia. El extrañamiento de la conciencia no es considerado como expresión (expresión que refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento real de la humana esencia". (1968: 192)

Marx hace hincapié en la posibilidad real de superación de la formación social capitalista. "La humanidad jamás se plantea enigmas que no puede resolver: pues, considerando mejor las cosas, se notará que el enigma no es propuesto más que cuando las condiciones materiales de su solución existen ya o, al menos, se encuentran en curso de formación. (...) Las relaciones de producción burguesa constituyen la última forma antagónica del proceso de producción de la sociedad. (...) Es un antagonismo que dimana de las condiciones que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa, crean al propio tiempo, las condiciones materiales indispensables para resolver este antagonismo. Con este estado social se cierra la prehistoria de la sociedad humana". (s/d.a: 5)

Así como la burguesía desempeñó un papel, objetivamente, revolucionario frente al mundo feudal y a las antiguas relaciones sociales, la situación común de miseria del proletariado en la sociedad burguesa le confiere su misión revolucionaria.

"Cuando los escritores socialistas atribuyen al proletariado esa función histórico-universal, no lo hacen en modo alguno... porque consideren dioses a los proletarios. Al contrario. El proletario puede y tiene que liberarse a sí mismo porque en él, cuando está plenamente desarrollado, se consuma prácticamente la abstracción de toda humanidad,

incluso de la apariencia de humanidad; porque en las condiciones de vida del proletariado se concentran en su más inhumana punta todas las condiciones de vida de la sociedad actual". (Marx apud Lukács, 1969: 23)

La revolución proletaria sólo puede tender a la supresión de todas las clases sociales, puesto que su situación universal negativa prefigura ya la negación de la "clase".

"Cuando el proletariado anuncia la disolución de todo el orden hasta ahora existente expresa sólo el secreto de su ser, puesto que éste es la disolución práctica de aquel orden de cosas". (Marx, s/d.a: 16) "El proletariado no puede liberarse sin suprimir sus condiciones de vida. Y no puede suprimir sus condiciones de vida sin suprimir al mismo tiempo todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, las cuales se concentran en su situación". (Marx apud Lukács, 1969: 24)

A diferencia de la burguesía que se convierte en clase dominante económica y políticamente, la revolución plena y conscientemente social del proletariado elimina toda forma de alienación privativa.

"La burguesía tenía la conciencia exacta de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de cultura alumbrados por ella se rebelaban contra su propia civilización, de que todos los dioses que había creado la abandonaban contra ella". (Marx, 1941: 45)

La revolución social proletaria en el nivel de la infraestructura, es decir, en el plano concreto de las relaciones de producción, lleva consigo transformaciones correlativas en el nivel de las superestructuras.

Aún cuando la revolución sea el resultado histórico de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción preexistentes, el proletariado puede desarrollar una lucha política orientada al pronto estallido de la revolución.

Su lucha política a través de medios parlamentarios, sindicales, culturales, es necesaria siempre que sea conducida como lucha de clases, con la mirada puesta en una revolución social.

La creciente pauperización de la clase obrera otorga a la lucha de clases la forma de una guerra civil, que desembocará en la revolución abierta del proletariado para derrumbar a la burguesía y establecer su dominación. La dictadura del proletariado dará paso a una sociedad comunista, la cual implica la desaparición del Estado como tal, como instrumento de opresión y violencia.

El comunismo es la "superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre. (...) Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la

naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género". (Marx, 1968: 143)

La concepción marxiana del comunismo refiere a éste como principio de contradicción que explica el movimiento real de la sociedad, no como forma o estado social ideal; "el comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana". (Marx, 1968: 154)

Con las transformaciones histórico-ontológicas del Estado a fines del siglo XX, la perspectiva de la revolución requiere un abordaje más complejo. La teoría "ampliada" de Estado, al decir de Coutinho, implica una perspectiva procesal de la revolución. (1994: 42)

Desde una perspectiva contractualista del Estado moderno, el Engels tardío redefine la revolución proletaria como un proceso consensual, "un trabajo largo y perseverante" para que las masas comprendan la necesidad "de transformar completamente la organización de la sociedad"; pues "pasó el tiempo de los golpes de sorpresa, de las revoluciones ejecutadas por pequeñas minorías conscientes al frente de masas inconscientes". (Engels apud Coutinho, 1994: 26).

En 1891, Engels escribe "una cosa absolutamente cierta es que nuestro Partido y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación sobre la forma de la república democrática. Esa última es, inclusive, la forma específica de la dictadura del proletariado". (Engels apud Coutinho, 1994: 28)

Las nuevas determinaciones de la sociedad implican nuevas determinaciones de su revolución. La estructura de clases de la sociedad capitalista del siglo XX no se expresa en una oposición radical entre una creciente masa de proletarios y una minoría burguesa, como preveían Marx y Engels, sino en una complejización mayor de la salarización de la sociedad.

La ampliación de la teoría de Estado emprendida por Gramsci reformula la teoría inicial marxiana-engelsiana de revolución. Gramsci supera el concepto "restringido" de política utilizado por la ciencia social particular (Coutinho, 1994: 106), al incorporar el concepto de hegemonía, como momento de creación de una "voluntad colectiva nacional popular".

La lucha de clases desemboca en una revolución explosiva a través de una "guerra de movimiento", en las formaciones sociales donde el Estado coercitivo monopoliza los aparatos ideológicos, impidiendo la autonomía y desarrollo de la sociedad civil.

En cambio, en las formaciones sociales donde prevalece una relación equilibrada entre sociedad política y sociedad civil, la lucha de clases se expresa en una "guerra de posiciones",

en la que cada clase intenta conquistar progresivamente los aparatos privados de hegemonía, es decir, espacios en el seno de la sociedad civil.

En estas formaciones, la revolución implica que la clase subalterna altera la correlación de fuerzas, mediante la conquista progresiva de posiciones y se convierte en clase hegemónica en el plano ideológico, para luego ser clase dominante en el plano político.

Si bien "la guerra de movimiento deviene cada vez más en guerra de posición" (s/d.a: 113), Gramsci concibe que, "toda lucha política tiene siempre un sustrato militar". (s/d.a: 90)

La conquista de posiciones de hegemonía implica una "lucha por la asimilación y la "conquista ideológica" de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz, cuanto más rápidamente elabora el grupo simultáneamente sus propios intelectuales orgánicos". (s/d.b: 16)

Gramsci concibe el problema de la formación de una voluntad colectiva a partir de las premisas materiales ya existentes para su solución. Retomando críticamente "El Príncipe" de Maquiavelo, sostiene, "el moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto, sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales". (s/d.a: 27-28)

El partido político o "el moderno Príncipe debe ser, y no puede dejar de ser, el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna". (s/d.a: 30-31)

Luego de atribuir al partido político la tarea de una reforma de la sociedad, Gramsci se pregunta "¿puede haber una reforma cultural, es decir, una elevación civil de los estratos deprimidos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral". (s/d.a: 131)

Gramsci destaca la necesaria tarea de transformación de las relaciones sociales de producción mediante la praxis política. "¿Cuál es el punto de referencia para el nuevo mundo que se gesta? El mundo de la producción, del trabajo. El máximo utilitarismo debe estar en la base de todo análisis de las instituciones morales e intelectuales a crearse y de los principios a difundir". (s/d.a: 186)

En su lucha política el grupo dirigente establece un cierto equilibrio de compromiso con

los grupos sobre los cuales ejerce la hegemonía, es decir, hace "sacrificios de orden económico-corporativo, pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica". (s/d.a: 55)

El partido político intenta crear un nuevo tipo de Estado, cuya función sea "educador", fundador de un nuevo tipo de civilización mediante el derecho, la escuela y demás instituciones que difundan nuevas costumbres y actitudes. "Por el hecho de que se opera esencialmente sobre las fuerzas económicas, que se reorganiza y se desarrolla el aparato de producción económica, que se innova la estructura, no debe extraerse la conclusión de que los hechos de superestructura deben abandonarse a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica". (s/d.a: 117)

Sin embargo, el movimiento dialéctico de la realidad no exige crear un derecho constitucional, "sino únicamente un sistema de principios que afirmen como fin del Estado su propio fin, "su propio desaparecer, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil". (s/d.a: 123)

Gramsci sostiene que las expresiones "Estado ético" o "sociedad civil" quieren significar que esta "imagen" del Estado sin Estado estaba presente "en los más grandes científicos de la política y del derecho", pero se colocaban en el terreno de la utopía pura. (s/d.a: 166) Desde la crítica marxiana al idealismo hegeliano, Gramsci responde que, "en la realidad sólo el grupo social que se plantea el fin del Estado y el suyo propio como una meta a alcanzar, puede crear un Estado ético, tendiente a poner fin a las divisiones internas de dominados, etc., y a crear un organismo social unitario técnico-moral". (s/d.a: 161-162)

El fin del Estado, el fin de las clases sociales es el fin del partido político. "Ya que cada partido no es más que una nomenclatura de clase, es evidente que para el partido que se propone anular la división de clases, su perfección y acabado consiste en no existir más, porque no existen clases y por lo tanto, tampoco sus expresiones". (s/d.a: 47)

Siguiendo la tradición marxista, Lukács reconoce el lugar central del proletariado en la transformación revolucionaria de la sociedad.

Tanto el proletariado como la burguesía tiene mayor posibilidad de desenvolver una perspectiva global, al ser las clases sociales que participan en el proceso de producción de la sociedad capitalista. Pero es la situación objetiva del proletariado en la lucha de clases, la que exige una superioridad cognitiva y por tanto una acción revolucionaria.

"A finales del siglo XVIII la burguesía era ideológicamente fuerte y sin quebrar. Todavía lo era a principios del siglo XIX, cuando su ideología, la idea de la libertad y la democracia burguesas, no había sido aún vaciada internamente por el automatismo natural de la

economía, cuando la burguesía tenía aún la esperanza - y podía tenerla con buena conciencia - de que aquella libertad democrática burguesa, aquella autonomía de lo económico, acabaría por provocar un día la salvación de la humanidad. (...) La historia de la ideología burguesa es la historia del resquebrajamiento de esa fé en la misión salvadora de la transformación burguesa de la sociedad". (Lukács, 1969: 92)

La toma de conciencia del proletariado de la cosificación que sufre su fuerza de trabajo en las relaciones de producción capitalistas cuestiona el conjunto del proceso de reificación.

"Para el proletariado es una necesidad vital, una cuestión de vida o muerte, conseguir completa claridad acerca de su situación de clase; precisamente porque sus acciones tienen como presupuesto inevitable ese conocimiento". (Lukács, 1969: 23)

A diferencia del proletariado, la clase burguesa no requirió del conocimiento objetivo de la realidad social en su triunfo contra el mundo feudal, ya que el propio proceso de evolución científica ponía fin al orden moral y religioso vigente. "El sentido de sus acciones les permanecía oculto y era confiado a la "astucia de la razón" del proceso de evolución". (Lukács apud Löwy, 1996: 132)

La existencia humana, en la sociedad burguesa, es igualmente extrañada, carente de sentido, para la existencia proletaria, como para la burguesa. El extrañamiento producido por el capital, como relación social históricamente determinada, exige la superación del orden social burgués.

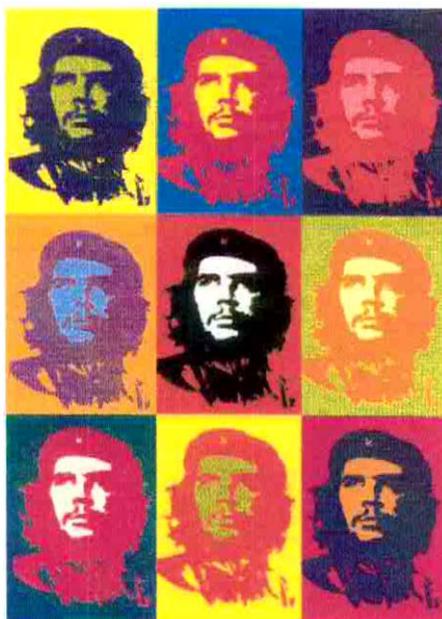
La concepción lukácsiana de transformación de la sociedad se orienta hacia la praxis política de la clase proletaria, "el objetivo final no es un estadio que espere al proletariado al final del movimiento, independientemente de él, independiente del camino que hay que recorrer, en algún lugar imprecisado y como "estado del futuro"". Rechaza el idealismo, "tampoco es un "deber-ser", una "idea" coordinada regulativamente al proceso "real". Y retoma la perspectiva marxista de totalidad y procesualidad, "el objetivo final es más bien la relación al todo (al todo de la sociedad considerada como proceso) por la cual cobra sentido revolucionario cada momento de la lucha. Una relación interna a cada momento precisamente en su simple y sobria cotidianidad, pero que sólo se hace real por su paso a conciencia, dando así realidad también a cada momento de la lucha cotidiana por obra de la relación, ya manifiesta, al todo, o sea, levantándolo de la mera factualidad, de la mera existencia, a la realidad". (Lukács, 1969: 26)

La superación del deshumanización producida por el capital no significa el fin de todos los extrañamientos, es decir, el fin de la historia; sino que implica la construcción de una nueva formación social donde los extrañamientos serán distintos y deberán ser también superados.

Para Lukács el comunismo es la efectivización práctica de relaciones entre los hombres que posibiliten el "pleno desenvolvimiento del proceso de devenir humano". (Lessa, 1997: 130-

131) En el plano ideal, la ética es el complejo de valores que supera la extrañación introducida por el capital, pues expresa el predominio de lo humano, de las necesidades socio-genéricas. Pero su realización solo es posible a partir de que el desenvolvimiento social cree la posibilidad real de su objetivación.

PROPUESTAS DE CAMBIO SOCIAL



Andy Warhol (1928-1987)⁷

Che Guevara

A fines de los años sesenta del siglo XX, la sociedad moderna capitalista inicia un período de reestructuración económica y productiva, con reajustes sociales y políticos. El padrón de acumulación capitalista fordista-keynesiano es sustituido por el padrón toyotista, que exige procesos de globalización de la economía, desregulación y flexibilización del mercado de trabajo, reforma del Estado. (Antunes, 1999)

Estos procesos de reestructuración de las relaciones sociales de producción implican transformaciones en la relación del hombre con el trabajo, y por lo tanto, con el mundo.

La lógica del capital, en su fase actual, requiere la ampliación del trabajo más intelectualizado en un sector reducido y estable de la fuerza de trabajo, así como la ampliación del trabajo precarizado, part-time, terciarizado, flexible, de la mayoría de la clase trabajadora. El trabajo abstracto se convierte en la forma predominante que asume, en la sociedad

⁷ Artista norteamericano del Pop Art, una de las últimas tendencias del arte moderno. "Escondido tras la máscara de la superficialidad, célebre por haber reproducido -y aún producido- los mitos más sobresalientes de la sociedad de consumo", expresado en la imagen del Che Guevara, la obra de Warhol adquiere "un fuerte componente crítico". (San Martín, 1997: 354)

capitalista contemporánea, el trabajo concreto, como práctica que estructura el intercambio social entre los hombres y la naturaleza.

El desempleo, las condiciones laborales de precariedad y transitoriedad, la pérdida de protecciones laborales, el recorte de las políticas públicas configuran la *cuestión social*.

Los trazos esenciales constitutivos de la cuestión social son, "en primer lugar, (que) remite a la relación capital/trabajo, sea vinculada directamente con el trabajo o con el no trabajo. 2. La atención de la cuestión social se vincula directamente a aquellas problemáticas y grupos que pueden colocar en peligro el orden socialmente establecido y la cohesión social. 3. Es una manifestación de las desigualdades y antagonismos imbricados en las propias contradicciones de la sociedad capitalista". (Pastorini, 2001: 43)

La constitución de la clase obrera como sujeto sociopolítico en el marco de la sociedad burguesa, coloca la solución de la cuestión social como superación del sistema burgués. Su solución demanda la transformación revolucionaria de la sociedad. (Netto, 1992)

En su fase monopolista⁸, la política burguesa responde a la cuestión social a partir de su tratamiento despolitizado, convirtiéndola en objeto de administración técnica. Los múltiples y fragmentados problemas sociales son administrados mediante políticas sociales públicas.

Las políticas sociales aparecen como una instancia social que redistribuye los recursos escasos, desligada de la economía como esfera de producción de riqueza o recursos abundantes. "La cuestión de las desigualdades sociales no aparece más como una cuestión vinculada a la esfera productiva y pasa a ser un problema de distribución, donde la solución sería una mejor distribución o una distribución menos desigual, que debe ser resuelta fuera de la instancia productiva". (Pastorini, 1995: 63)

Las políticas sociales se presentan como un fenómeno de concesión solidaria, donación del Estado a los trabajadores; y esencialmente constituyen "la devolución a la clase trabajadora de una parcela mínima del producto por ella creado pero no apropiado". (Iamamoto apud Pastorini, 1995: 47)

Los procesos contemporáneos del capitalismo neoliberal colocan al mercado como el "lugar más privilegiado de legitimación del orden político-económico" y la función redistributiva de las políticas sociales es sustituida por otro criterio de eficiencia económica. (Pastorini, 1995: 165) El recorte de las políticas sociales da lugar a "la refilantropización de la asistencia" (1995: 171), reubicando la responsabilidad de la asistencia desde el Estado hacia la sociedad civil, es decir, hacia "políticas sociales privadas". (1995: 174)

"Las intensas y aceleradas transformaciones societarias que repercuten en la totalidad de la vida social, llevan a algunos autores a pensar que nos encontramos frente a una "nueva"

⁸ Netto acuerda situar la fase, propiamente, monopolística del capitalismo en el período de 1890 a 1940, caracterizada por la búsqueda de lucros capitalistas a través del control de los mercados. (1992: 16)

sociedad, con "nuevos" actores sociales, que ponen en práctica "nuevas" formas de participación política, con la intencionalidad de dar respuestas a las "nuevas" problemáticas y a la "nueva" pobreza, elementos constitutivos de la "nueva" cuestión social". (Pastorini, 2001: 40)

Desde esta lectura crítica, decimos que la nueva configuración del padrón de acumulación capitalista ha determinado una nueva expresión de la cuestión social, esencialmente vigente, que es respondida por nuevas formas de atención.

Entre estas nuevas formas aparecen aquellas vinculadas a la revalorización del espacio local, como ámbito privilegiado para la participación y organización ciudadana en la resolución de los problemas sociales. Tienen como eje común de intervención el mundo cultural y simbólico de los sujetos de una localidad o región. Proponen la constitución de actores locales y redes interorganizacionales, para la satisfacción de necesidades insatisfechas vinculadas a salud, vivienda, educación, etc., así como para el abordaje de temas como género, ecología, y otros. Es el caso de las propuestas contemporáneas de descentralización y educación popular.

Las nuevas formas de respuesta a la cuestión social concretizan, en sus propuestas, una concepción teórica y metodológica del cambio de la sociedad. Y, en este sentido, refieren, implícita o explícitamente, a los paradigmas de teoría social.

LA EDUCACIÓN POPULAR

APROXIMACIÓN HISTÓRICA

La propuesta de educación popular contemporánea se fundamenta en su proceso histórico de constitución.

"La educación popular tiene como distintas raíces. Yo no sé si es tanto una concepción teórico-metodológica como más bien, sobre todo, responde más a un movimiento, a un movimiento social, a un movimiento histórico, sobre todo, en América Latina. (...) Fue un movimiento o es un movimiento más político, cultural". (C., 2002)⁹

Siguiendo a Nuñez decimos que, el proceso histórico de la educación popular latinoamericana se inicia con las experiencias precursoras de Augusto Cesar Sandino en Nicaragua, en los años veinte. Su lucha libertaria y antiimperialista ligaba lo militar, lo político, lo social, lo ideológico y lo económico con una perspectiva educativa, particularmente de alfabetización. (Nuñez, 1986)

En la revista peruana "Amauta", José Carlos Mariátegui funda "toda una corriente de pensamiento que, al interpretar el marxismo desde una perspectiva latinoamericana impulsa y desarrolla una gran cantidad de tareas organizativas y formativas, que mucho tiene que ver con lo que hoy llamamos educación popular". (Nuñez, 1986: 27)

El planteamiento pedagógico político de Mariátegui articula las problemáticas específicas de cada situación nacional, "contradicciones raciales, generacionales, sexistas, la cuestión sindical, las luchas reivindicativas", con el eje central de la lucha de clases. (Nuñez, 1986: 28) Es el pueblo organizado el protagonista de una acción transformadora y el intelectual o educador el referente en la búsqueda del proyecto histórico del pueblo peruano.

Las raíces de la educación popular latinoamericana también se encuentran en el proceso de organización obrera. El surgimiento del movimiento sindical y de los partidos clasistas se ligan a experiencias educativas, culturales y artísticas, "como aparatos ideológicos de clase, en clara pugna con los aparatos ideológicos de la naciente burguesía y de las clases oligárquicas tradicionales". (Jara, 1985: 14)

En las décadas del cincuenta y sesenta, organismos internacionales de política económica imponen en América Latina la estrategia de la "Alianza para el progreso" que, mediante la asistencia técnica y financiera y un trabajo ideológico cultural, pretendió reubicar los procesos sociopolíticos en una corriente paternalista y desarrollista, "por cuanto no se interpretaba ni cuestionaba el fondo estructural del sistema y sólo se buscaba el mejoramiento". (Nuñez, 1986: 39)

⁹ Queda reservada la identidad de los entrevistados (C., A. y O.).

La "teoría de la marginalidad", formulada en el ámbito de la Democracia Cristiana chilena, reinterpreta el subdesarrollo a la luz de una lectura histórica y dual de la sociedad dividida en marginados y minoría participante del proceso social, vinculando "lo social con lo político de una manera primaria y un tanto cuanto errática". (Nuñez, 1986: 39)

En Brasil, la "pedagogía para la liberación" de Paulo Freire incorpora un análisis de clases y una teoría de la concientización, que trasciende el sentido reformista y utilitario de las políticas asistencialistas y desarrollistas. Su propuesta plantea una práctica pedagógica volcada a acciones educativas y de alfabetización, desde una perspectiva de lucha ideológica y política; si bien su planteamiento original hacía hincapié en la práctica pedagógica, más que en la política.

La "teología de la liberación", elaborada por una corriente renovadora dentro de la Iglesia Católica, amplía el término "liberación", "para darle un sentido más integral y dinámico" y lo "político" es entendido como "acción por el bien común". (Nuñez, 1986: 43)

Tanto la pedagogía como la teología de "la liberación", "superan definitivamente todo enfoque desarrollista e incorporan una visión clasista, estructural. No se trata ya de "crecer" y "desarrollar" "la sociedad capitalista sino de transformarla, de cambiarla por otro modelo que aunque no se formula en términos precisos, sí enfoca definitivamente a un modelo de corte socialista". (Nuñez, 1986: 43)

Nuñez destaca el impacto, en México, del movimiento estudiantil e intelectual del '68 en el proceso histórico de la promoción popular. Se multiplican grupos, instituciones, congregaciones y movimientos de acción popular. Muchos de estos mitificaron el método freiriano "concientizador" y, fundamentados en un sentimiento ético y hasta moral, desarrollaron un activismo voluntarista con prácticas pedagógicas limitadas, que no alcanzaban las expectativas políticas formuladas.

En el contexto nacional, Ferrando define la educación popular como "una propuesta educativa" y caracteriza sus orígenes a partir de "cuatro grandes vertientes: la crítica a la educación formal, la crítica a la izquierda tradicional, el compromiso liberador de grupos cristianos, la reconceptualización del trabajo social"¹⁰. (1994: 146-147)

El "marco institucional" fundamental de la propuesta de educación popular se constituye por organizaciones no gubernamentales (ONGs), que adquieren relevancia a partir de la década del setenta. (Ferrando, 1994: 147) En las décadas de gobiernos autoritarios en América Latina, organismos internacionales comienzan a financiar iniciativas de investigación y

¹⁰ Entre los años 1986 y 1992 se desarrolló en la EUSS (Escuela Universitaria de Servicio Social) el taller de Educación Popular, en el marco del plan 67 con actualización 1985, donde la hegemonía de la reconceptualización planteó la organización de la formación profesional en tres talleres con distintas orientaciones.

promoción social surgidas desde la sociedad civil. Las ONGs, como "actor social" (1994: 121) son consideradas como "operadoras de Política Social". (1994: 130)

En la década del ochenta se desarrolla en nuestro país un movimiento de educación popular, *"lo que se llamó en su momento una red, una red interinstitucional de Educación Popular en el Uruguay (...), una especie de coordinación de centros de promoción y ONGs que se definían por esa postura, esa metodología, concepción de la educación popular"*. (C., 2002)

C. sitúa la emergencia de esta red interinstitucional en el periodo de reapertura democrática hasta la década de los noventa, durante el cual surgen o reemergen movimientos sociales vinculados a las temáticas de cultura, vivienda, género, grupos juveniles, comisiones barriales.

Estas ONGs eran financiadas, fundamentalmente, por agencias europeas "más comprometidas políticamente hacia determinados cambios, determinadas transformaciones". Unidas por *"una propuesta teórica de educación popular y una cercanía con los movimientos populares"*, estas organizaciones trabajaron en temáticas como: formación sindical, en el marco del Plenario Intersindical de Trabajadores-Central Nacional de Trabajadores (PIT-CNT); referéndum por la derogación de la Ley de Caducidad; formación política de concejales en el contexto de la naciente descentralización municipal de Montevideo. (C., 2002)

A fines de la década del ochenta, el financiamiento exterior a las ONGs comienza a restringirse y ampliarse la oferta desde los organismos estatales, los cuales limitan la autonomía de acción de estas organizaciones, pudiendo "implicar un cambio en su identidad, o su probable extinción". (Ferrando, 1994: 130)

La sociedad civil uruguaya de comienzos del siglo XX caracterizada por la centralidad del movimiento sindical y de los partidos políticos, así como del movimiento estudiantil y de los movimientos feministas, muestra en los noventa un escenario heterogéneo de movimientos no centralizados, ni de larga permanencia. (Casas, 2000)

APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

FINALIDAD

Si en nuestra aproximación histórica a la educación popular, esta propuesta es caracterizada como "un movimiento" (C., 2002), constituido por distintas corrientes o "vertientes" (Ferrando, 1994: 146), su conceptualización también responde a distintas perspectivas teórico-metodológicas.

Desde la perspectiva de una entrevistada vinculada a la propuesta, podemos decir que la concepción y práctica de la educación popular supone una dimensión "*sociopolítica*", la cual

"implica partir de un determinado concepto de sociedad, implica una visión crítica de esa sociedad, en cuanto a desigualdades sociales, en cuanto a la mala distribución de la riqueza, en cuanto a la direccionalidad de las políticas sociales, es decir, parte de un modelo de sociedad que apunta a una estructura basada en la igualdad, basada en la justicia, basada en los derechos del ciudadano, del derecho a tener derecho". (A., 2001)

La propuesta puede enmarcarse dentro del paradigma marxista, al plantear una perspectiva crítica de la formación social determinada, orientándose hacia una *"estructura basada en la igualdad, basada en la justicia"*.

En este sentido, rechaza la concepción de sociedad del paradigma positivista, que admite cierta situación "privilegiada" (Durkheim, 1987: 216) o "elementos de élite" (Parsons, 1987: 477); e introduce una perspectiva histórica, desde una intencionalidad de transformación.

Caracterizando la educación popular como "nuevos trechos en política social" (1994: 137), Ferrando la considera "clave en un proceso liberador que requiere hombres y mujeres formados integralmente, críticos, con capacidad de autodeterminación, participativos; capaces de generar ciencia y tecnología, de encontrar respuestas económicas eficaces y eficientes, de administrar empresas y gobernar el Estado; de implementar Políticas Sociales solidarias, de favorecer la expresión y la creación cultural; de proteger y crear nuevas relaciones con el medio ambiente". (1994: 148)

Esta propuesta educativa pretende estimular la participación como ejercicio del poder; y su aporte "es el desocultamiento de la relación entre saber y poder, y la concreción de procesos en los que la acumulación del saber va cambiando las relaciones de poder". (Ferrando, 1994: 147)

Desde su dimensión sociopolítica, la educación popular recoge una aspiración idealista de cambio, propia de la filosofía iluminista, en su reconocimiento de los *"derechos del ciudadano"*, sugiriendo la concepción de los derechos naturales del hombre que deben ser garantizados contractual o jurídicamente.

Esta dimensión idealista se aparta del materialismo marxista, crítico del idealismo hegeliano por instaurar la ilusión de igualdad social en el Estado moderno, como instancia de preeminencia de la universalidad (género) sobre la particularidad (individuo).

Como afirma Lukács, los valores de igualdad y justicia responden a las necesidades socio-genéricas determinadas históricamente, y por tanto, su función es tomar reconocible la forma que asume la contradicción esencial género/individuo en cada momento histórico. Los "derechos" son realizados históricamente, no garantizados por una coacción extrínseca, mediadora, como el Estado, el Derecho o la moral.

El proceso histórico de la educación popular muestra una propuesta inicial que

pretendía la transformación radical de las relaciones sociales y, en este sentido, la superación de la cuestión social.

Aún en su historia reciente, la educación popular es concebida desde una perspectiva radical, de superación de las contradicciones sociales. En el contexto del Estado revolucionario sandinista, Nuñez sostiene, "la educación popular es un proceso de formación y capacitación que se da dentro de una perspectiva política de clase y que forma parte o se vincula a la acción organizada del pueblo, de las masas, en orden a lograr el objetivo de construir una sociedad nueva, de acuerdo a sus intereses". (1986: 55)

La propuesta de cambio social formulada por la educación popular hoy, mayoritariamente, refiere a la conquista de derechos ciudadanos, a un cambio "*sociopolítico*" de la estructura social, vinculado a una nueva "*distribución de la riqueza*", una nueva "*direccionalidad de las políticas sociales*". Expresa una orientación reformista de la estructura social, una tendencia hacia una integración social más igualitaria que, quizás, la acerque a la perspectiva durkheimiana de las contradicciones como imperfecciones a ser corregidas o reguladas.

"Es una propuesta que se apoya fundamentalmente en los elementos positivos (...) Las dificultades van a ser posibles o van a ser sujetas de transformación en la medida que hayan fuerzas positivas que permitan neutralizarlas". (A., 2001)

El paradigma marxista coloca como premisa necesaria para la realización del ser social, la superación del modo de producción capitalista, como fase histórica.

Las reformas políticas y sociales incorporadas históricamente por el Estado liberal, a partir de los procesos de coerción y consenso entre las clases sociales, constituyen un momento en el proceso de superación de la formación social liberal. Los derechos civiles, políticos y sociales, reconocidos constitucionalmente en la democracia liberal, deben ser contenidos y superados por otro nivel de realización del ser social, que ponga fin a la alienación económica y política. (Coutinho, 2000)

En este sentido, la contradicción o negación y su superación no es una imperfección a ser regulada, sino que es el propio fundamento del movimiento de la sociedad. El marxismo no concibe la afirmación de una sociedad sin extrañamiento, sin la negación de la sociedad capitalista.

Quizás la orientación reformista que reviste hoy la educación popular, y que, tal vez, termine por reproducir el mismo ocultamiento de las relaciones de poder que pretende "desocultar", se explique por el momento histórico de las contradicciones de clases. "El Paulo Freire de hoy (desde fines de los sesenta y principios de los setenta) ve claramente el tema de las clases sociales, y que la educación popular, cualquiera sea la sociedad en que se dé, refleja los niveles de la lucha de clases de esa sociedad". (Freire apud Añorga, s/d: 43)

Profundizando en la finalidad de la educación popular, nuestra entrevistada sostiene que esta educación *"apunta a un cambio cultural, (...) en la posibilidad de modificar la cultura si esa cultura no le permite (al sujeto) un pensamiento crítico, lo vuelve un sujeto consumista, lo vuelve un sujeto pasivo"*. (A., 2001)

El análisis gramsciano de sociedad civil, como conjunto de instituciones que, representando intereses de los diferentes grupos sociales, elaboran valores simbólicos e ideologías, es referente explícito para la teoría de la educación popular.

La cultura es la "materia prima del proceso educativo" (Nuñez, 1986: 128), mediante el lenguaje y las distintas formas de expresión simbólica, el pueblo comunica valores de la cultura hegemónica y valores de resistencia de la cultura popular.

"La cultura del pueblo, es así, la expresión superestructural de las relaciones de dominación política y económica entre las clases sociales". (Jara, 1983: 11)

En este sentido, si bien Gramsci destaca el momento de dirección cultural en el proceso de cambio social, para él, "la transformación cultural es parte constitutiva de la acción política" (Rebellato, 1986: 53)

Destacando la esfera de la política en la educación popular, Rebellato retoma el estudio gramsciano de esta esfera ontológica. "No hay acción cultural transformadora si no es, a la vez, acción política transformadora. Y viceversa, no existe acción política transformadora, si no va acompañada de una verdadera revolución cultural (...) Es desafiante la concepción del partido político "como "intelectual colectivo", como escuela de dirigentes. Un lugar donde también se va generando una nueva concepción del mundo: política y ética". (Rebellato, 1986: 59)

En esta misma orientación, Nuñez sostiene que la educación popular apunta a, "desarrollar y fortalecer una alternativa ideológico-cultural de carácter clasista y esta alternativa (y sus manifestaciones operativas) debe ser parte integrante del accionar político-organizativo de los distintos sectores populares". (Nuñez, 1986: 132)

La propuesta aportada por Freire en la consolidación de la educación popular, se enmarca, también, en una perspectiva política y clasista de transformación, más que en un compromiso idealista o moral, o en una perspectiva meramente pedagógica, como inicialmente fue interpretada.

El énfasis en una práctica que conjuga las esferas cultural y política, no implica la reducción de una a la otra, sino la concepción de dos momentos distintos en un mismo proceso de cambio. "Ni la acción política puede ser reducida a la educación ni la práctica educativa que asume su implicancia política y su compromiso de clase, puede susistir la acción partidaria". (Ferrando, 1985: 172)

Es posible afirmar que, históricamente, los referentes teóricos de la educación popular

priorizaron en una acción política y organizativa de clase, desde la cual partía una acción cultural. La praxis política ponía de manifiesto la cuestión social, la contradicción entre la clase burguesa y la clase obrera; cuya superación implicaba otra sociedad.

La centralidad que hoy la educación popular otorga al eje cultural, tal vez, la acerque al paradigma positivista, para quien el cambio cultural es la vía de avance de la sociedad, y la cuestión social por causas económicas es insoluble. Si se aproxima en su énfasis en la esfera cultural del cambio, se distancia en su concepción esencial de esta esfera: para la educación popular, la cultura es una construcción social, histórica y contradictoria; para el positivismo, es el desarrollo de conocimientos por acumulación.

METODOLOGÍA

La educación popular, también, se define por una dimensión "cognitiva" que, *"parte de una concepción del conocimiento como un proceso que implica circulación, apropiación y construcción de un nuevo conocimiento, de alguna manera, como una espiral, que se sostiene en una concepción dialéctica"*. Esta dimensión cognitiva se une a una dimensión "epistemológica, es decir, una ubicación en el conocimiento, en la teoría del conocimiento que implica, bueno, no sólo importa conocer una realidad sino conocerla para transformarla. Conocimiento que se ubica en una direccionalidad transformadora, conocimiento que se ubica en la posibilidad de brindar espacios de construcciones colectivas, de integración de saberes". (A., 2001)

Desde sus dimensiones cognitiva y epistemológica, la propuesta concibe la construcción social del conocimiento con una intencionalidad de transformación, a diferencia del paradigma positivista de naturalización y neutralidad frente al objeto de conocimiento.

"La llamada neutralidad de la ciencia no existe... no hay ninguna acción humana desprovista de intención de objetivos, de caminos de búsqueda; no hay ningún ser humano ahistórico, apolítico". (Freire apud Añorga, s/d: 41)

La corriente de educación popular se funda en la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, al concebir el proceso de conocimiento como la unidad dialéctica teoría-práctica. "Este método no implica que se reduzca lo concreto a lo abstracto (...) sino más bien que se mantienen los dos elementos como contrarios en interrelación dialéctica en el acto de la reflexión". (Freire apud Añorga, s/d: 47)

Su perspectiva materialista implica que el proceso de conocimiento debe "partir de la sensibilidad de lo concreto" (Freire, apud Añorga, s/d: 46), es decir, del concreto sensible que por medio de la abstracción se recrea en concreto pensado.

Rebellato plantea que la teoría "crítica" debe partir del sentido común de los sectores

03A135



populares. "Se trata de elaborar y organizar (dar "forma coherente") las visiones y problemas que las masas populares ya desarrollan en su actividad práctica". (1986: 55)

Desde esta misma posición cognitiva y epistemológica, Nuñez afirma una metodología "dialéctica" de la educación popular, integrada por tres momentos: 1) partir de la práctica, reconociendo la realidad contextual del grupo, sus acciones espontáneas u organizadas, su interpretación de la realidad social; 2) reflexionar, haciendo un distanciamiento crítico de su realidad, "paso hacia la globalización y conciencia de pertenencia a la clase y a la historia" (1986: 64); 3) regresar a la práctica, actuando con una apropiación conciente de la práctica.

En el mismo sentido, A. sostiene que la educación popular desenvuelve procesos pedagógicos, *"donde ese sujeto, individual o colectivo, de alguna manera, asuma su situación ubicada en un contexto, pueda realizar una análisis de la misma, transitando de la particular a lo general, y de lo general a lo particular"*. (A., 2001)

"En el proceso de reflexión y análisis sobre la acción emprendida, se van adquiriendo los primeros instrumentos para transformar la realidad, para empezar a pensar críticamente sobre ella". (Ferrando, 1985: 147)

Desde esta lectura, la teoría surge de la práctica histórico social, sobre la cual los hombres reflexionan y actúan en su relacionamiento con el mundo natural y social para responder a sus necesidades sociohistóricas.

Siguiendo la tradición marxista, la educación popular ubica en el terreno de las ideologías la toma de conciencia de los conflictos fundamentales; conciencia determinada por las condiciones concretas de vida. Los seres humanos adquieren conciencia en sí, de su clase social, a partir de su práctica concreta; "conciencia de clase implica práctica de clase y saber de clase". (Freire apud Añorga, s/d: 43)

La clase dirigente logra establecer su hegemonía sobre el resto de la sociedad, adquiriendo el nivel de conciencia para sí (y no sólo de sí), mediante la educación y difusión de los valores y concepciones hegemónicas que articulen orgánicamente al conjunto de la sociedad.

La lucha por la hegemonía implica para la clase trabajadora apropiarse de los medios de reproducción de los valores y concepciones de mundo; así como también de los conocimientos y saberes científicos transmitidos por las instituciones educativas burguesas. En este mismo sentido, Nuñez plantea que la formulación de una comunicación y educación alternativa son dos aspectos de la lucha ideológica en total relación. (Nuñez, 1986)

La conciencia para sí de la clase obrera parte de aquellos que fueron capaces de teorizar su práctica desde la práctica social, y la educación popular constituye procesos pedagógicos, con una dimensión política, orientados a que "la masa" asuma la teoría y forme su conciencia de clase. (Freire apud Añorga, s/d: 43)

La educación popular prioriza en la transformación de la esfera ideal, en "*la construcción de un nuevo conocimiento*", en "*la integración de saberes*", o en la filosofía de la praxis, más que en la esfera objetiva, o praxis. Es "una propuesta alternativa en la producción de conocimientos". (Ferrando, 1985: 163)

El materialismo marxista concibe la praxis como objetivación o materialización de la actividad teleológica, o en este caso, cognitiva; es decir, "subraya el carácter real, objetivo, de la praxis en cuanto transforma el mundo exterior que es independiente de su conciencia y de su existencia". (Sanchez Vazquez, 1980: 236)

En este sentido, aunque la actividad teórica cognoscitiva encuentra en la práctica su fundamento y su criterio de verdad, no es en sí misma una forma de praxis. Al presentar, "la producción de conocimientos como un proceso ascensional de lo abstracto a lo concreto - proceso que opera en el pensamiento y que consiste en la reproducción espiritual del objeto real bajo la forma de lo concreto pensado- Marx señala claramente que se trata de una actividad o producción que no produce nada efectivamente, es decir, no transforma la realidad". (Sanchez Vazquez, 1980: 245)

El marxismo supone la transformación en primera instancia de las relaciones sociales de producción y desde este momento destacado de la totalidad social transformar la vida social, política y espiritual en general.

Desde este paradigma, las acciones sociales, culturales y políticas que emprende la clase obrera son conducidas como lucha de clases orientada hacia la revolución social. Aún cuando la praxis política requiere de la lucha ideológica, del conocimiento indispensable para transformar la realidad, la actividad política exige formas y medios efectivos, prácticos de lucha.

Si bien la teoría gramsciana de "guerra de posiciones" amplía el análisis marxiano de revolución al considerar necesaria la hegemonía en el plano ideológico para lograr la toma de poder político, Gramsci concibe la "guerra de posiciones" como la nueva expresión de la lucha de clases, efectiva, en la compleja estructura social del siglo XX.

La educación popular consiste, inicialmente, en procesos dialécticos de enseñanza-aprendizaje en los que se aprehendan las contradicciones de clase desde la realidad concreta, como formación de la conciencia de clase de los sectores populares, en la lucha contrahegemónica por la dirección de la sociedad. Al ser una propuesta educativa se desarrolla en el plano ideal pero al servicio de la transformación de la totalidad social, o formaría parte, al decir de Engels, del "trabajo largo y perseverante" para que la masas comprendan la necesidad de una transformación social. (Engels apud Coutinho, 1994: 28)

La educación popular contemporánea propone la misma concepción pedagógica, pero sin referencia a la lucha de clases en sus nuevas expresiones; y por tanto, su práctica

metodológica no refiere a la formación de la conciencia de clase sino de ciudadanía, a la promoción de valores genéricos, a la participación en la resolución de problemáticas. En definitiva, al decir de Ferrando, "son necesarios procesos de aprendizaje" en "la formación de los ciudadanos para el ejercicio de sus derechos de ciudadanía", siendo esta formación, "una línea estratégica central para las Políticas Sociales". (1995: 126)

En tanto adquieren esta orientación, las prácticas de educación popular se convierten en políticas sociales privadas, que atienden las manifestaciones de la cuestión social mediante la "refilantropización de la asistencia". (Pastorini, 1995: 171) Las ONGs, como "marco institucional" de la educación popular (Ferrando, 1994: 147), pasan a asistir los múltiples problemas sociales vinculados a las temáticas de género, infancia y juventud, salud, ecología, etc.

La dimensión *metodológica* de la educación popular, *"más que en la determinación de métodos a priori, se basa en principios, en una base de principios que indudablemente orientan la selección de métodos y técnicas; métodos y técnicas que se eligen de acuerdo a la realidad particular de cada grupo, de cada localidad, de cada contexto social. (...) Utilizamos el medio de investigación-acción como un método habilitador de un descubrimiento colectivo de esa realidad, de una identificación de las dimensiones de esa realidad a ser transformada y de un compromiso colectivo en el proceso de transformación"*. (A., 2001)

La metodología de la educación popular se opone a la definición positivista del método científico, como sucesión de fases preestablecidas, o como determinación de "*categorías pensadas a priori* (con las que) *voy a analizar esta realidad en función*" de aquellas. (A., 2001)

La metodología debe despertar, "la iniciativa, el sentido crítico y la creatividad. Esto supera ampliamente el problema de las técnicas educativas, se constituye en fundamento de estas técnicas, en lo que les da o les quita sentido". (Rebellato, 1988.a: 6)

En su propuesta metodológica, Nuñez plantea el desarrollo de procesos pedagógicos en torno a temas generadores y ejes temáticos (como vivienda o salud), con técnicas educativas empleadas por el coordinador o educador. Esta propuesta se encuadra en una visión histórica y estructural de la sociedad; pues es desde el contexto histórico del Estado revolucionario sandinista que Nuñez desarrolla la metodología de la educación popular, y desde ahí puede comprenderse el tratamiento temático de la realidad grupal o barrial.

En el mismo contexto, Jara sostiene, "todo material didáctico debe tener un eje conductor, una coherencia temática global, la cual será definida por los objetivos políticos que orientan la acción educativa". (1983: 40)

Si en el contexto del Estado sandinista, la propuesta adquiere una perspectiva de totalidad, propia del paradigma marxista, nos preguntamos si la referencia a esta categoría pervive en los procesos contemporáneos de educación popular.

Los manuales sobre "Técnicas participativas para la educación popular", donde se difunde la metodología de la propuesta, no parecen reproducir el método dialéctico de conocimiento. La exposición de los tipos de técnicas (dinámicas vivenciales; actuación; auditivas y audiovisuales; visuales) a partir de los objetivos a alcanzar (presentación y animación; análisis general; abstracción; comunicación; organización y planificación) expresa, más bien, la tendencia positivista a la cosificación del método de conocimiento.

"La "investigación-acción" y la "investigación-participante" (propia de la antropología socio-cultural), entendidas como modelo del compromiso vivencial y como medio de recuperar una verdad esencial contenida en el saber del "pueblo", fueron asumidas por los trabajadores sociales como "vanguardia metodológica" y se redujo la confrontación y el debate entre paradigmas a un indefinido "positivismo versus investigación/acción participante; o "positivismo versus materialismo dialéctico", paradójicamente en sus versiones más estructuralistas, reeditándose la complicidad no deseada con el empirismo de raíz positivista". (Grassi, s/d)

Teóricos de la educación popular han enfatizado su rechazo a "cualquier criterio "espontaneista" o "basista"" (Nuñez, 1986: 56), que dejara a los educandos "entregados a ellos mismos" sin la directividad de los educadores. (Freire apud Añorga, s/d: 41) Las concepciones de los sectores populares están "ideologizados" por la transmisión hegemónica de los valores y concepciones burguesas, y por lo tanto, no es un saber puro, espontáneo, de liberación. (Freire apud Añorga, s/d: 40)

Sin embargo, la propuesta se ha situado, históricamente, en el límite del postulado empirista de una realidad inmediata, el "saber del pueblo". Y en este sentido, adquiere un carácter idealista al concebir que el pueblo "sabe", y "*el espacio de la trabajador social o del intelectual era traer a luz eso del saber de la gente*". (C., 2002)

La vinculación de la educación popular, como momento de reflexión crítica, con una práctica transformadora, como momento de objetivación de la reflexión, se expresa en la instancia de evaluación de la propuesta educativa. "La evaluación del proceso de educación popular estará referido a la capacidad que la organización tiene de transformar la realidad en que se ubica". (Ferrando, 1985: 173)

SUJETO

El sujeto de la propuesta de educación popular es concebido, "*como actor principal de los procesos de transformación de su propia realidad, (...) como protagonista en sus propios cambios culturales, es decir, protagonista en la transformación cultural*". (A., 2001)

Esta concepción es próxima a la perspectiva marxista sobre el papel de la praxis humana en la construcción de la historia, aunque quizás la propuesta se distancie por una

priorización mayor en la aspiración al cambio, que en sus determinaciones concretas. El paradigma marxista afirma una filosofía de la praxis, pero haciendo hincapié en la mutua determinación del hombre y las circunstancias.

La determinación que ejercen las circunstancias en la acción del hombre es expresada por Gramsci al afirmar, "cuando el subalterno se convierte en dirigente, el mecanicismo entrará en crisis. El subalterno dejará de ser un objeto para transformarse en sujeto histórico, en protagonista". (Gramsci apud Rebellato, 1986: 57) El hombre no es protagonista de las transformaciones históricas por su propia voluntad, sino cuando, alterando la correlación de fuerzas, conquista una posición dirigente en la realidad social concreta.

La propuesta le otorga un sentido más individual y voluntario al cambio, al hablar de transformación "*de su propia realidad*", "*la persona tiene que primero tomar conciencia de qué quiere cambiar y de qué cosas no quiere cambiar y por qué*". (A., 2001)

Si en este sentido se distancia del paradigma marxista, mayormente lo hace del positivismo, el cual prioriza en la coacción de la moral social sobre la actuación del individuo y su conformidad con los criterios de valor comunes.

En el desarrollo histórico de la educación popular, el sujeto de la propuesta se identifica inicialmente como "pueblo" o "sectores populares", "pertenecientes a una clase social expropiada en su poder económico, político y cultural". (Rebellato, 1986: 59)

Desde su concepción del sujeto, la educación popular se fundamentaba en el paradigma marxista. En éste, la clase proletaria tiene la misión revolucionaria, pues su situación universal negativa dada por la alienación del trabajo, la coloca como protagonista en la tarea de supresión de todas las clases sociales.

La conceptualización de pueblo implicaba una dimensión clasista e histórica, "incluyendo en esta categoría a quienes, independientemente de su origen de clase, optan por la liberación, sin renunciar a sus conocimientos, capacidades, recursos, etc., sino poniéndolos honestamente al servicio de la causa común". (Nuñez, 1986: 100)

Al igual que la tradición marxista, estos referentes teóricos de la educación popular resaltan la centralidad de la conciencia de clase de los sujetos de la propuesta, aunque quizás con menor relevancia de la posición objetiva de clase y mayor hincapié en la "opción" de los sujetos por la "liberación".

En cuanto al concepto de agente externo, Nuñez sostiene, "si su compromiso histórico y político es coincidente con los intereses de liberación popular, su verdadera ubicación deja de ser "ajena" o "externa" pues cumplirá en verdad su rol de intelectual orgánico". (Nuñez, 1986: 100) En acuerdo con esta definición, Rebellato afirma que los sectores populares deben tener sus intelectuales orgánicos, ya sea a través de la conquista ideológica de intelectuales en principio ajenos a su clase, ya sea a través de intelectuales que surjan de su clase.

Ambos teóricos de la educación popular incluyen la concepción gramsciana de "intelectual orgánico", cuya función es dar una conciencia homogénea a la clase social a la cual pertenecen.

Quizás, el carácter más voluntario y menos objetivo adjudicado al sujeto de la propuesta y al agente externo, deja indefinido quién tiene, realmente, la tarea de conducir el proceso de cambio. Así aparece el "pueblo" como "el sujeto estratégico de la historia" e inmediatamente la duda de "¿cómo lograr estrategias conducentes que no se separen de los intereses reales de la población?" (Nuñez, 1986: 16), o cierta contradicción al proponer "sumarnos" y "orientar" "al desarrollo de la verdadera alternativa histórica que la clase proletaria está construyendo". (Nuñez, 1986: 154)

Freire refiere a la relación educador-educando, vanguardia-masa, como una relación dialéctica, "exactamente como Marx encaró la relación dialéctica pensamiento-ser, subjetividad-objetividad, teoría-práctica. En Marx esta relación se da como una unidad dialéctica y no como un dualismo". (Freire apud Añorga, s/d: 43)

Esta concepción dialéctica del educador-educando, o sector popular-agente externo, aporta a la comprensión teórica de la relación propuesta, en tanto afirma una contradicción entre ambas posiciones a ser superada.

El agente externo definido hoy por la educación popular se enfrenta a *"un desafío fundamental (...), cómo el trabajo social, en el trabajo de compromiso con el otro, con la realidad del otro, desafiamos a la construcción de sujetos, es decir, intentamos lograr que el sujeto se asuma como tal"*. (A., 2001)

El sujeto de la educación popular contemporánea es reconocido como *"sujeto de derecho"*, definición que sugiere la concepción positivista del sujeto integrado al sistema social democrático, criticada por Marx al analizar la dicotomía "bourgeois"/"citoyen".

La propuesta de educación popular destaca la identidad territorial y cultural de los sujetos. *"Yo creo que la construcción de identidades son procesos que se gestan y son procesos dinámicos, que tiene que ver con lo territorial, que tiene que ver con el ámbito local más inmediato de los sujetos, que tiene que ver con lo cultural y la movilidad que hoy, actualmente, tiene lo cultural"*. (A., 2001)

El pensamiento marxista destaca la identidad de clase definida por la categoría trabajo, como proceso ontológico primario de la sociabilidad. La determinación fundante del género humano y su ser social, es el trabajo como forma de praxis. En la formación sociohistórica capitalista, la división social del trabajo estructura la sociedad de clases, y el lugar que éstas ocupan determina su conciencia de clase.

Desde la actual educación popular, la categoría trabajo no tiene la centralidad que le adjudica la corriente marxista. Sin embargo se reconoce que *"sigue constituyendo un eje*

central en la conformación de identidades (...), un elemento importante y que podría verse hoy como obstáculo en los procesos, de alguna manera, colectivos de cambio". (A., 2001)

La identidad de clase dada por una posición objetiva en la división social del trabajo u optada voluntariamente por una afinidad ideal abre paso a otras determinaciones de identidad, como es el espacio territorial, organizacional y cultural.

Si en el desarrollo histórico de la propuesta el sujeto, inicialmente, fue el "pueblo" o "la clase proletaria", hoy es el "sujeto" en "*el escenario de lo cotidiano*". (A., 2001)

La metodología de investigación-acción desarrollada por la educación popular, como medio de despertar un pensamiento crítico, revelador de los conflictos fundamentales, encuentra en la vida cotidiana su espacio privilegiado.

La vida cotidiana se caracteriza, esencialmente, por la inmediatez, la fragmentación, la heterogeneidad, y por tanto, por la naturalización de las relaciones sociales. La cuestión social, configurada como conjunto de problemas sociales fragmentados, atomizados, se manifiesta en este orden "natural" cotidiano, quedando revestida de la misma naturalidad, a-historicidad, fragmentación. (Netto, 1992)

Así como es un espacio de naturalización de la ideología y valores dominantes, "la vida cotidiana es también un ámbito de transformación. No sólo reproducimos los modelos que recibimos sino que tenemos posibilidades de modificarlos. (...) Nuestra cotidianeidad será entonces un ámbito de producción de símbolos y pautas alternativas a las dominantes". (Ferrando, 1985: 192)

En su conceptualización del sujeto, la propuesta incorpora la perspectiva de Heller sobre la desalienación de la vida cotidiana, como conjunto de actividades que reproducen al ser particular y posibilitan la reproducción social. En referencia a esta autora, la educación popular apuntan a *construir sujetos*, o convertir al hombre en individuo capaz de jerarquizar su vida cotidiana concientemente, desde una actitud libre, y no natural.

Sin embargo, como discípula de Lukács, Heller concibe la posibilidad de reproducir una libertad cotidiana (particular) siempre junto a la posibilidad de reproducir una libertad genérica. La escisión existente en este momento histórico entre el ser genérico, perteneciente a la especie, y el individuo, perteneciente a una clase social, presupone la extrañación de todas las esferas del ser social.

La "transformación permanente de la vida cotidiana" implica una crítica ética y una praxis política. "Los movimientos marxistas serán revolucionarios y tendrán un valor modélico dentro del capitalismo si y sólo si junto al programa político ofrecen también una nueva moral, una nueva forma de vida". (Heller, 1982: 27)

La formulación contemporánea de la propuesta no tiene como finalidad, ni implementa una metodología orientada a la superación de las contradicciones sociales, o cuestión social; y

por tanto sugiere una "reordenación" de las prácticas de los sujetos en el mismo escenario de relaciones sociales. (Netto, 1992)

Consideramos que, la educación popular da cuenta de la emergencia de nuevas expresiones de antiguas propuestas de cambio social, que intentan rescatar la particularidad, la subjetividad, los "*valores humanos, que hablan de un lugar de la persona, del sujeto como actor*" (A., 2001). Nuestra hipótesis es que, entre otras determinaciones sociohistóricas, la existencia reciente de regímenes político-ideológicos totalitarios en el mundo, ha configurado, como reacción, estas nuevas expresiones.

Asimismo creemos que, la instauración a nivel mundial del modo capitalista de producción y reproducción de las relaciones sociales, también responde a un régimen totalitario, fundamentalmente económico, que perpetua la existencia de las clases sociales. La hegemonía de las clases capitalistas en este momento histórico de la lucha de clases, pone en riesgo la propia ciudadanía formal, es decir, aparece cuestionado el "*derecho a tener derecho*" (A., 2001); por lo que la educación popular es expresión de las propuestas que se orientan a la defensa de los derechos ya reconocidos formalmente.

Aún cuando este reconocimiento formal de los derechos y su puesta en cuestión por parte de la ofensiva neo-conservadora, exige una decidida defensa en este momento histórico, la centralidad de la educación popular en la particularidad cultural oculta la universalidad formal.

LA DESCENTRALIZACIÓN MUNICIPAL DE MONTEVIDEO

APROXIMACIÓN HISTÓRICA

La propuesta de descentralización de la Intendencia Municipal de Montevideo se enmarca en los procesos de reforma del Estado, iniciados en la Europa posterior a la Segunda Guerra mundial, cuando la implantación de poderes locales viabilizan la reconstrucción del viejo continente. (AECI-IMM, 1999)

La propuesta, *"ha sido posible porque se mete dentro de toda esta expectativa de cambiar el Estado. ¿Quién no está de acuerdo con que el Estado tal cual estaba y sigue estando no va más? (...) Hay una tendencia fuerte de abaratar el costo del Estado y no siempre eso está a favor de los que más necesitan, ni mucho menos, es todo lo contrario"*. (O., 2002)

La reforma del Estado se inscribe en los procesos de reestructuración del capital. "La idea de un sector público centralizado e intervencionista está, como se sabe, asociada a la tradición social-demócrata, consubstanciándose en el llamado Estado keynesiano de Bienestar social de posguerra". (Melo apud Claramunt: 32)

Incorporando el estudio de Coraggio sobre los procesos de descentralización en América Latina, afirmamos que, "existen dos grandes corrientes contrapuestas que propugnan alguna descentralización, que dan a sus respectivas propuestas contenidos muy diversos" (1997: 9), a partir de posturas político-ideológicas y proyectos sociales divergentes: la propuesta neoliberal y la propuesta democratizante.

El tema de la descentralización se presenta en la agenda de todos los países de América Latina, como respuesta a la "excesiva" centralidad histórica del Estado, "en términos reales de acumulación de recursos económicos, funciones administrativas y poder social-coercitivo o regulativo- como de las expectativas compartidas sobre su capacidad de resolver los más diversos problemas sociales". (1997: 11)

Según el proyecto social y político ideológico que se propugne son priorizados ciertos ejes de la descentralización. En el proyecto neoliberal, priman los ejes administrativo y económico, tendientes hacia "una reducción de las funciones sociales" que se orientaban a la satisfacción de necesidades y defensa de los derechos humanos, y hacia un recorte "de las funciones regulativas destinadas a generar un espacio nacional con relativa autonomía de las fuerzas del mercado, donde pudiera desarrollarse no sólo la pequeña y mediana industria sino algo parecido a un capitalismo nacional". (1997: 19) Desde este proyecto se apunta al desmantelamiento del Estado de Bienestar, acorde al agotamiento del modelo de acumulación fordista-keynesiano (Antunes, 1999), o monopolista (Netto, 1992).

Si el proyecto neoliberal jerarquiza su propuesta en el eje económico de la privatización y desregulación, el proyecto democratizante centra su propuesta en el eje político, "planteando una redefinición explícita del Estado y sus funciones, una reforma profunda tanto de éste como de la sociedad política y una lucha en el terreno de los valores dentro del mismo campo popular". (Coraggio, 1997: 23) Desde los ejes administrativo y económico, el proyecto democratizante "apuesta a la descentralización territorial del Estado, confiando en que la multiplicación de escenas de gestión local abren un terreno favorable para la lucha cultural". (1997: 24)

Podemos afirmar que el proyecto de descentralización de la IMM se inscribe como "propuesta democratizante", en la terminología de Coraggio. "Yo creo, en el caso de Montevideo, es una descentralización que se ubicaría dentro de lo que es el campo progresista de la descentralización, no es propiamente el campo más neoliberal". (C., 2002)

Esta propuesta de descentralización municipal es formulada, a partir de la reapertura democrática, por el frente de partidos políticos de izquierda con amplio apoyo de la población. "Fue un proceso que, en su momento, tuvo mucho impulso tanto desde la propia izquierda política como desde los propios movimientos vecinales, barriales, de cooperativas; como que se pensaba que desde ahí iba a haber un componente importante de transformación y de cambio. (C., 2002)

Las "Bases Programáticas para el Gobierno Departamental de Montevideo" del Frente Amplio, presentadas para la candidatura del año ' 89 a la Intendencia municipal capitalina, proyectaban la conformación de "asambleas deliberantes" como espacios de "poder popular", desde una perspectiva muy "amplia, bastante radical", en la que no se preveían "formas institucionales" de adopción de estos órganos. (C., 2002)

En 1990, el departamento de Montevideo es "regionalizado funcional y administrativamente en 18 zonas, que comprenden los 64 barrios del área urbana y suburbana y el área rural". (IMM, 1996: 7)

El proyecto inicial de descentralización es posteriormente reformulado a efectos de su puesta en práctica: en 1993 se instalan, mediante elecciones zonales, los concejos vecinales y las juntas locales. "Hubo que irlo, de alguna manera, transformando para que pudiera andar. Y yo creo que a la larga se fueron haciendo muchas concesiones a los partidos políticos tradicionales para poder echar andar este proyecto. Una de esas concesiones fue la existencia de las juntas locales porque el primer proyecto no preveía juntas locales. (...) Entonces se mete el tema partidario en una cosa que era más de gestión vecinal. (...) Al principio, se pensaba que los concejos (de vecinos) iban a ser quienes, de alguna manera, definieran cómo iba a gobernarse en la zona, pero a esta altura al existir la junta (partidaria) y al tener sí un rol ejecutivo, los concejos son consultores, consultivos y son asesores, pero no pueden tener la

decisión y eso es una pérdida". (O., 2002)

Desde esta misma perspectiva, C. proyecta, *"yo creo que es una descentralización que si no se reformula, no se profundiza, está condenada a morir a una agonía". (C., 2002)*

APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

FINALIDAD

La propuesta de descentralización de la IMM no sólo pretendía la desconcentración de los servicios, *"es decir, sacar del edificio de ladrillos y llevar a los 18 sucursales o centros comunales todo lo que pueda ser la administración en sí misma y entonces acercarse más al usuario vecino, sino también estaba por lo menos la expectativa de distribuir el poder, distribuir el poder de administrar la ciudad entre los vecinos y eso era una idea absolutamente revolucionaria". (O., 2002)*

La propuesta promovía, *"la gestión vecinal; era política en el sentido amplio, en el sentido de gobernar, de definir los destinos de la zona. (...) Yo creo que sobre todo a lo que apuesta es a un cambio de relación, a un cambio de hacer política. (...) Es decir, es como una transformación de relaciones. Eso es lo que a mi juicio vale esencialmente en este proceso". (O., 2002)*

Desde este discurso, la propuesta de descentralización apunta a una nueva forma de relacionamiento social en la que se *"enfrenta de forma diferente la realidad, mucho más responsablemente por parte de los que son responsables, que son los vecinos".* Esta nueva forma de relacionamiento implica, *"la toma de decisiones con elementos", "enfrentar el conflicto", "ser solidarios",* una postura *"más erguida"* que exija el cumplimiento de los *"derechos". (O., 2002)*

Esta *"participación directa de política en el sentido amplio y profundo", "genera poder, yo soy alguien, puedo decidir qué es lo mejor para mi barrio". (O., 2002)*

Siguiendo el aporte de Coraggio, el proyecto democratizante de descentralización está orientado, *"hacia una hegemonía popular capaz de administrar democráticamente o de plantear alternativas para sobrellevar la crisis y a la vez ir perfilando formas alternativas de organizar la convivencia social". (1997: 26)*

Desde el discurso del Intendente municipal de Montevideo, la reforma del Estado municipal se liga a *"objetivos sociales de transformación. Apostamos, tanto desde el propio entramado social como desde las instancias de gobierno, a construir una nueva cultura de participación, una cultura de ciudadanía; una cultura, en definitiva, de solidaridad. Apostamos a una profundización de la convivencia democrática en el marco de la más amplia participación*

pensable y posible". (1999: 12)

La teoría de cambio social del proyecto de descentralización se enmarca en concepciones propias del paradigma marxista.

Constituye una propuesta de transformación de la estructura estatal y de la modalidad de gobierno. Tiene como finalidad el ejercicio del poder político y de la soberanía por parte del pueblo. La participación popular en la gestión de recursos y administración de la zona implicaría empoderamiento y autonomía.

Es clara la centralidad otorgada a la política como espacio de decisión y definición de estructuras, o al decir de Gramsci, momento en que la voluntad colectiva construye las estructuras sociales. Aparece, también desde esta perspectiva, la categoría de sociedad civil como espacio de representación de intereses de diferentes grupos sociales, aunque desde una visión de articulación de intereses, lo que manifiesta la imposición hegemónica, por parte de la clase dominante, de un proyecto de consenso.

Si el paradigma marxista destaca la práctica política en la transformación de la sociedad, la enmarca en la lucha de clases para la implantación de nuevas relaciones sociales de producción. Desde la perspectiva gramsciana, la tarea de reforma cultural emprendida por el partido político se expresa en un programa de reforma económica.

La propuesta de descentralización de la IMM apunta a una política "amplia" de definición y administración colectiva de la realidad dada, sin una finalidad última de superación del modo de producción social dado.

Expresa una separación de las esferas política y económica, y se centra en la primera, convirtiendo el problema de la producción (economía) en problema de distribución (política), o "re-distribución de la riqueza" mediante políticas sociales. (IMM, 1996: 27) "La Descentralización en su sentido más amplio, implica la redistribución del poder político abarcando la dimensión administrativa, social y política". (1996: 7)

El proyecto de descentralización de la IMM apunta a una profundización, tanto de los derechos políticos en el marco de la democracia capitalista, como de los valores morales.

La descentralización se orienta a la creación de "nuevos mecanismos de participación y consenso social". (IMM, 1996: 7)

Su concepción de cambio se acerca a la teoría durkheimiana de integración social, garantizada mediante la participación del individuo en la vida social. La participación social, o política "amplia" es la propia finalidad de la propuesta, o como dice el Intendente municipal la apuesta es a "la cultura de participación, "de ciudadanía", "de solidaridad".

"El problema de la participación política es un problema de consenso y coerción y, al mismo tiempo, de igualdad y desigualdad. Se busca la participación política tanto para legitimar la dominación cuanto para luchar contra ella y contra las desigualdades". (Montaño

apud Pastorini, 1995: 65)

La propuesta adquiere una perspectiva idealista, que refiere a la voluntad contractual hacia el cambio, más próxima al idealismo hegeliano que al materialismo crítico. La proposición del ejercicio de los derechos ciudadanos es cuestionado desde el pensamiento marxiano, para quien la igualdad política en la esfera pública instauro la apariencia de una igualdad social en la esfera privada.

Desde la lectura gramsciana, el reconocimiento formal de los derechos ciudadanos se encuadra en la guerra de posiciones entre las clases sociales. Si su reconocimiento es una conquista de posiciones para las clases trabajadoras, su profundización última demanda la superación de la formación social capitalista, o en otros términos, la resolución de la cuestión social. La superación del extrañamiento humano en la esfera política implica la reabsorción de los aparatos estatales por la sociedad que los produjo y de la cual se alienaran.

En este sentido, la propuesta promueve procesos de socialización de la política, y por tanto, de democratización, pero sin tener como objetivo final el fin del Estado "en sentido estricto". (Coutinho, 1994: 54)

Cabe recalcar que desde la perspectiva teórica de Coraggio, la descentralización tiene dos alcances: uno, es la "administración" popular de la realidad dada de "crisis"; otro, es la orientación hacia nuevas formas de organización social. Si bien el autor no especifica las determinaciones de esas posibles "formas alternativas" de "convivencia social", la finalidad última de la propuesta no sería la participación y gestión popular de la ciudad.

La reformulación de la propuesta al reubicar las potestades institucionales de decisión política, únicamente, en la junta local de partidos políticos y convertir al concejo de vecinos en órgano asesor, manifiesta un retroceso en la jerarquización del eje político de descentralización, eje central para una propuesta democratizante.

Si, inicialmente, promovió procesos de socialización de la política, la propuesta de la IMM vuelve a centralizar la toma de decisiones políticas en el Estado representativo, ahora local, y despolitiza la sociedad civil. Esto plantea, *"una paradoja, que haya un pueblo político y haya un pueblo social, cuando se supone que el pueblo social también es pueblo político. Hay un intento de marcar bastante la frontera entre lo que puedan resolver los vecinos y las organizaciones sociales y lo que puede resolver la estructura política"*. (C., 2002)

METODOLOGÍA

La metodología de la propuesta de descentralización se constituye en procesos de participación política y social, en los tres organismos institucionales: cuerpo administrativo, junta local y concejo vecinal. *"Siempre se dijo que tenía tres patas la descentralización, tres*

cuerpos, tres organismos: uno que es, bueno esta, la "sucursal" de la Intendencia, que es el centro comunal como una pequeña Intendencia, chiquita en el barrio, es una pata de la mesita del gobierno local; otra es la junta local que yo te decía, que fue fruto de una negociación con los partidos políticos, la segunda pata; y la tercera o la primera el concejo de vecinos, el concejo vecinal". (O., 2002)

Cada organismo integrante del proceso de descentralización desarrolla distintas funciones.

El centro comunal como "sucursal" municipal desenvuelve tareas administrativas en la atención de los servicios municipales desconcentrados. El traspaso de funciones y responsabilidades, desde la estructura municipal central a la zonal, expresa el eje administrativo de la descentralización.

El cuerpo administrativo cuenta con un equipo técnico que desempeña un rol de promoción y asesoramiento de los órganos de gobierno local. *"La Intendencia fue un impulsor de esta experiencia, nos puso a los trabajadores sociales a animarla, nos pagó para que fuéramos a animar a los vecinos a que reconocieran su realidad y se organizaran para, justamente, para cambiar su situación, del barrio, la zona". (O., 2002)*

El rol asesor del organismo administrativo y técnico ("sucursal" zonal de la IMM) resalta la acción de la intelectualidad en la sociedad, aunque situándola como agente en la esfera pública del Estado y no, en la esfera de los aparatos privados de hegemonía, como lo hace la perspectiva gramsciana. Desde este lugar, la categoría intelectual no está vinculada con el desarrollo histórico de las clases sociales, sino con la acumulación de un arsenal de conocimiento técnico y científico expresado en la corporación profesional, visión propia del positivismo.

La junta local se integra por "representantes de los partidos políticos que tienen representación en la Junta Departamental y a quienes el Intendente los designa de acuerdo a la propuesta de cada fuerza política" (IMM, 1996: 7), existiendo una mayoría de la izquierda gobernante municipal. Tiene la potestad de decisión, es decir, es "encargada de las decisiones políticas vinculadas a la programación, dirección y control de los planes zonales". (IMM, 1996: 7)

El lugar destacado que tiene la junta local infiere una centralidad de los partidos políticos, como ámbito de decisión y ejecución de propuestas. Su constitución, como resultado de una negociación política entre partidos representantes en la esfera estatal, expresa un proceso consensual de imposición hegemónica de proyectos dentro de la propia sociedad política, proceso analizado por Gramsci en la esfera de la sociedad civil.

El concejo vecinal se integra a partir de elecciones de vecinos cada (dos) años y cumple tareas consultivas y asesoras. *"Con los más votados de cada una de las subzonas se*

forma la mesa coordinadora. Esa mesa coordinadora se reúne en forma permanente y lo que hace es coordinar el funcionamiento de las comisiones temáticas, comisiones temáticas que hay de un montón de temas, todos distintos en cada una de las zonas; acá por ejemplo hay de cultura, hay de niñez, de salud, de obras en general, saneamiento, de vivienda. (...) Cada una de estas comisiones está integrada por vecinos comunes, que le interesa el tema vivienda y se integra, por concejales, por algún miembro de la junta local, y por algún funcionario que vamos en carácter de funcionario asesor, o de dar una mano, colaborar". (O., 2002)

Esta metodología de participación temática de los vecinos supone la descentralización de los programas que lleva adelante el municipio a nivel central, mediante el Departamento de Descentralización y sus múltiples comisiones. "El Departamento de Descentralización tiene hoy (...) una serie de funciones que van desde las policlínicas, atención de guarderías, el conjunto de políticas sociales, el alumbrado, los espacios verdes". (AECI-IMM, 1999: 81)

La participación de los vecinos en los distintos sectores temáticos se realiza mediante procesos de aprendizaje, donde reconocen las características históricas y particulares del barrio, "con tareas de apoyo en la identificación de las necesidades y prioridades de la zona y de control y evaluación de los planes definidos". (IMM, 1996: 7)

Estos procesos de aprendizaje se concretizan en prácticas grupales de discusión de temas, donde los vecinos reproducen conocimiento de la realidad de la zona y asumen posicionamientos colectivos que exigen la resolución de problemas. "*La comisión temática como el concejo trascienden la Intendencia. (...) Tienen una cantidad de cosas para hacer en la zona que no tiene nada que ver con la Intendencia, que puede ser conectarse con mil y un organismos públicos fuera de la Intendencia, el Iname, los ministerios, lo que sea, incluso con organismos privados*". (O., 2002)

La opción metodológica de la descentralización se manifiesta en una práctica política, partidaria en el espacio de la junta local y no partidaria en los demás espacios. Manifiesta una práctica participativa, fundamentada en el pluralismo y la democracia, valores genéricos del ser social en este momento histórico.

Esta centralidad otorgada a la esfera política la acerca al paradigma marxista, aunque la jerarquización de este eje político no es plenamente realizada; en tanto no expresa una "democratización política a través de la ampliación de la participación y del poder político al conjunto de la sociedad". (Pastorini, 1995: 160)

Si tiene una proximidad con el pensamiento gramsciano en su propuesta de socialización de la política, o de democratización, no orienta su metodología hacia la hegemonía de una voluntad ético-política que imponga, consensualmente, su dirección moral e intelectual. La propuesta metodológica es de articulación o mediación de intereses contrapuestos, pero no de elevación de estos intereses en una voluntad hegemónica que

altere la correlación de fuerzas políticas. En otros términos, no tiende a "una unidad en la diversidad". (Coutinho, 2000: 32)

La ausencia de una referencia estratégica a la totalidad social, quizás, se explique por la ausencia de una finalidad explícita de plena realización de la democracia, la que presupone el fin del capitalismo como formación histórica.

El recorte temático de la realidad que hace la propuesta, no sólo con fines analíticos sino para su propio abordaje, habla de una propuesta metodológica enmarcada en el paradigma positivista. La cosificación de la realidad social en "hechos" y su tratamiento en campos de estudios especializados, como ciencias particulares, expresa el método positivista de naturalización de la sociedad.

Esta metodología de participación temática expresa la fragmentación de la cuestión social y su atención mediante políticas sociales públicas, por parte del Estado y de la sociedad civil. En tanto los vecinos se responsabilizan, junto con el Estado municipal, en la gestión de las políticas sociales que atienden las expresiones de la cuestión social, interviene en los procesos de "refilantropización de la asistencia". (Pastorini, 1995: 171)

"En relación a (...) los procesos de cogestión, objeto de esta disertación, nos preguntamos si los vecinos que participan en estos programas no corren el riesgo de transformarse en "meros recursos"". (Claramunt, s/d: 56)

El eje económico de la descentralización no se expresa en los procesos metodológicos de esta propuesta concreta; el cual implica el traspaso de poder económico del nivel municipal central al zonal, "tanto de los recursos como del poder de decidir lo que hacer con ellos". (Pastorini, 1995: 160)

El concejo vecinal "*puede definir prioridades del presupuesto quinquenal de la Intendencia*" para la zona (O., 2002) y la junta local decidir la pertinencia de estas prioridades, así como también los vecinos en general pueden opinar sobre las temáticas de inversión, mediante espacios de consulta como el Plan Estratégico de Desarrollo Zonal (PLAEDEZ). Sin embargo, la formulación final del plan quinquenal sobre la distribución del presupuesto es potestad de la política municipal central.

Si la descentralización municipal desarrolla mecanismos de democracia directa, unidos a los ya establecidos de carácter representativo, la toma de decisiones se concentra en el órgano central, como representante "de los intereses generales sobre los particulares". (Claramunt, s/d: 48)

En este sentido, incorpora la concepción hegeliana del Estado (ahora municipal) como representante de la universalidad sobre la particularidad; y no se orienta hacia una concepción dialéctica que supere esta contradicción histórica.

SUJETO

El sujeto de la propuesta de descentralización es el ciudadano o "vecino".

La propuesta destaca, *"la identidad barrial, la identidad zonal, la identidad más ligada a lo geográfico. Y que no es casualidad que en lo geográfico también se están distinguiendo sectores geográficos donde la cosa es más avanzada y otros donde están más excluidos. También se está como haciendo geográfica la diferencia, se está como solidificando la exclusión de muchos. (...) Pero tratando, sobre todo, de descubrir la diversidad, la unidad en la diversidad, la identidad propia, el valor de eso, y sobre todo, ese hilo conductor de quién diablos soy, soy el fruto de una cantidad de relaciones con este medio que viene desde mucho tiempo"*. (O., 2002)

La identidad de los sujetos está dada por su calidad de sujetos de derechos, en un espacio local común. Aparece aquí la crítica marxiana al carácter formal de la igualdad entre ciudadanos.

El sujeto de la propuesta es abordado desde una perspectiva histórica, como producto histórico de relaciones con el medio. No es un abordaje positivista, naturalizador de la realidad social del sujeto, sino fundamentado en un criterio de historicidad.

La propuesta potencia la identidad del barrio, su historia, sus particularidades.

Reconoce diferencias sociales expresadas en *"sectores geográficos"*; *"toda la zona oeste es una zona de gente pobre, trabajadora sí, pero trabajadora en situación muy irregular, con muy bajo salario y entonces con muchísimas carencias, (...) están más excluidos"*; y en *"toda la costa se concentra la población que tiene muchísimo más poder adquisitivo"*.

No explicita una distinción por clases sociales, sino la expresión de éstas en la realidad geográfica desde una perspectiva de ciudadanos incluidos - *"excluidos"*.

Esta conceptualización del sujeto de la propuesta responde a su finalidad de integración social en la formación social capitalista.

La identidad no surgiría del lugar que ocupa el individuo en la división social del trabajo, es decir como identidad de clase, sino por la participación solidaria en organizaciones territoriales, como expresión de la *"unidad en la diversidad"*. *"Entonces, lo que está permitiendo este proceso es una identificación con el lugar, con sus iguales que viven y luchan igual, en situaciones similares"*.

La *"unidad en la diversidad"* a la que apunta el proyecto de descentralización refiere a la articulación de las diferentes expresiones de la vida social barrial. Esta orientación no se inscribe en la perspectiva gramsciana de hegemonía de una voluntad ético-política.

Quizás, esta identidad a partir de relaciones sociales solidarias se acerque a la perspectiva durkheimiana de corporaciones profesionales, como *"órganos solidarios"* que

refuerzan la integración social. Aún cuando se definan por la categoría profesión, las corporaciones, al igual que las organizaciones barriales, cumplen la función de generar relaciones sociales de proximidad, que eviten un estado anómico en el individuo.

"Está cambiando muchísimo la estructura de producción y trabajo, entonces la gente está muy en shock, muy en crisis. Y lo que estamos tratando de descubrir son la historia, los valores de esa historia, las costumbres".

El recurso a esta nueva identidad refiere más a la concepción de anomia, por la falta de participación social, que a la perspectiva marxiana de alienación, por la subordinación en las relaciones sociales de producción.

El habitante local en el ámbito de su vida cotidiana se constituye en el sujeto de la gestión de recursos y servicios, para la resolución de problemas de la zona.

El "vecino" es asumido desde una concepción idealista, provisto de la facultad para "cambiar su situación", a partir de su participación y organización con otros vecinos. Desde esta crítica, Coraggio plantea que la descentralización, "debe luchar contra sus propias tendencias a la idealización de un determinado ámbito (el local), o instancia (Municipio), o de la "vida cotidiana", como falsas respuestas a preguntas mal planteadas. (...) Proponer que nuestras sociedades se retiren a lo local como ámbito de gestión popular, de democracia, de experimentación y reflexión, es poco menos que una trampa". (1997: 24)

REFLEXIONES FINALES

Estas reflexiones finales pretenden destacar la necesidad y pertinencia de retomar la perspectiva marxista de cambio social, a la hora de pensar e implementar propuestas concretas de cambio, en el contexto sociohistórico actual.

Creemos que el método crítico-dialéctico marxiano mantiene su vigencia para analizar las determinaciones históricas de la sociedad capitalista del siglo XXI y dar cuenta de su movimiento real.

Nos preguntamos con uno de los Asistentes Sociales entrevistados, "*¿De qué cambio hablamos? ¿De qué transformaciones hablamos?*" (A., 2001) Acordamos con otro, "*el problema es hacia dónde van esos cambios y quién los produce y para qué; porque podemos estar de acuerdo que hay cosas que cambiar, el tema es cambiarlo para qué*". (O., 2002) Y desde estas mismas motivaciones críticas e intentando no convertir la teoría en "dogma" (A., 2001), reflexionamos con la tradición teórica marxista acerca de la categoría cambio social.

LA CUESTIÓN SOCIAL DESDE LOS PARADIGMAS DE TEORÍA SOCIAL: ¿COHESIÓN O CONTRADICCIÓN?

El positivismo se convierte en una vertiente conservadora, prefigurada por la reacción a la Revolución Francesa, con la polémica post-revolucionaria de la Restauración. El pensamiento positivista cristaliza "la autorepresentación del ser social funcional a los marcos del capitalismo consolidado". (Netto, 1989: 92)

La tradición positivista de las "ciencias sociales", en su trayectoria desde el positivismo sociológico de Comte y la sociología clásica de Durkheim hasta la teoría estructural-funcionalista parsoniana, se ha caracterizado por centrar su estudio en el "elemento "residual" de la cultura utilitaria de clase media". (Gouldner, 1979: 92)

La naciente sociedad liberal instaaura una economía utilitaria, impulsada por la lógica del interés individual, que descuida los lazos sociales y morales del individuo, y por tanto, genera problemas de integración social y consenso moral. Desde una "mezcla de ciencia y romanticismo", el positivismo surge para completar la tarea iniciada por la burguesía de la revolución industrial. (Gouldner, 1979: 98)

Considerando los supuestos económicos (liberales) como dados, la sociología positivista se abocó a los orígenes no económicos del orden social, orientando su preocupación hacia un utilitarismo social o bienestar colectivo. El positivismo recurre al método científico en el "intento de hallar una alternativa apolítica a los conflictos políticos acerca del carácter fundamental de la sociedad", convirtiendo la metodología, neutra, en el fin. (Gouldner,

1979: 100)

Concibiendo la cuestión social como problema del orden social, su solución estará dada con la evolución espontánea de la sociedad, en Comte; mediante la conformidad voluntaria con la autoridad moral de la sociedad, para Durkheim; y a través de los mecanismos socializadores del sistema social, según Parsons.

La tradición positivista abandona, progresivamente, la perspectiva evolucionista o de cambio de la sociedad para centrarse, ahistóricamente, en el funcionamiento del orden social. Esta centralidad en la cohesión social aproxima a Durkheim, más que a Parsons, a la concepción del Estado de Bienestar del capitalismo monopolístico. (Gouldner, 1979: 89)

El pensamiento marxiano se origina en el Iluminismo, en una vertiente cultural revolucionaria, "que concretiza la autoconsciencia del ser social en el marco del capitalismo". (Netto, 1989: 91-92)

La tradición marxista, desde la obra de Marx hasta las de Gramsci y Lukács, se caracteriza por una filosofía al servicio de la transformación de la sociedad. El método crítico-dialéctico empleado por los marxistas, al estudiar las esferas del ser social, implica concebir la contradicción o negatividad como el motor de cambio de la historia.

La cuestión social, entendida como la contradicción capital/trabajo intrínseca al capitalismo, sólo puede ser solucionada mediante su negación y superación. La obra marxiana se confronta con la cuestión social en el momento sociohistórico del capitalismo clásico, y "en la óptica marxiana, la superación de la "cuestión social" demanda, necesariamente, el ultrapasaje de los marcos del capitalismo". (Netto, 1989: 91)

Las obras de Gramsci y Lukács, situadas, mayoritariamente, en la etapa del capitalismo de los monopolios, prosiguen la perspectiva marxiana de la lucha de clases (en su manifestación histórica particular), cuya resolución implicaría el fin del Estado.

Respondiendo a las contradicciones de la realidad social, expresadas en la cuestión social, las propuestas de educación popular y descentralización incorporan una concepción de transformación de la sociedad, fundamentada en los paradigmas de teoría social. ¿Qué cambio de sociedad conciben?

LA CUESTIÓN SOCIAL DESDE LAS PROPUESTAS DE CAMBIO SOCIAL:

¿COHESIÓN O CONTRADICCIÓN?

La corriente de educación popular y el proyecto de descentralización de la IMM surgen como propuestas de cambio social en el marco del capitalismo.

La propuesta de educación popular nace enfrentada a la lógica social del capitalismo monopolístico, y orientada a la transformación revolucionaria de las relaciones sociales, a partir

de procesos culturales y político-organizativos en la sociedad civil.

La propuesta de descentralización municipal de Montevideo emerge con los procesos (neo)liberales de reestructuración del Estado, acordes al agotamiento de un modelo monopólico de acumulación capitalista. La apropiación de la propuesta por parte del frente de partidos políticos de la izquierda uruguaya, la reubica en procesos progresistas de transformación de las relaciones sociales.

Si la génesis de ambas propuestas se explica a partir de determinaciones históricas distintas, propias de momentos distintos del capitalismo, sus prácticas tienen como sustrato común la cuestión social, sobre cuyas manifestaciones históricas contemporáneas las propuestas actúan.

La aproximación histórica a la educación popular y a la descentralización municipal del frente de izquierda refleja propuestas orientadas hacia la superación de la cuestión social, como negación de la sociedad capitalista de clases. Fundamentadas en este posicionamiento político, las propuestas incorporaron la filosofía marxista de la praxis.

Si bien sería necesario profundizar en las determinaciones históricas de la emergencia de ambas propuestas, podemos sugerir que responden a distintos contextos históricos en que la lucha de clases se había tornado, mayormente, reconocible, o en términos lukácsianos, elevado a conciencia.

La praxis social ha trazado una nueva configuración de la sociedad de clases, y la cuestión social hoy no se manifiesta como contradicción esencial al capitalismo, sino como complejos fragmentados de carencias básicas, naturales al ser humano, que requieren ser tratadas sistemáticamente.

Frente a esta nueva configuración de las contradicciones de la sociedad, las propuestas responden mediante prácticas contradictorias que afirman y niegan, simultáneamente, la cuestión social, sin orientarse hacia su superación.

Su intervención promueve procesos de democratización de la vida sociopolítica, al mismo tiempo que refuncionaliza las demandas de las clases obreras dentro del mismo orden social. Es decir, el reconocimiento de los derechos del sujeto o del ciudadano es tanto una conquista de las clases subalternas, como un mecanismo de control social o, al decir de Gramsci, de consenso, necesario para la reproducción de las relaciones sociales hegemónicas.

En el plano teórico, la orientación de las propuestas hacia un ideal ético revolucionario de las relaciones sociales, próximo a las proposiciones de los pensadores iluministas en su conquista de la libertad ciudadana, se une, de modo contradictorio, con una tendencia romántica de integración social y moral, propia del positivismo post-revolucionario.

El Trabajo Social, hoy insertado en propuestas como las de educación popular y

descentralización, desarrolla su praxis sobre la cuestión social.

"El Servicio social surge vocacionado para subsidiar la administración de la "cuestión social" en los cuadros de la sociedad burguesa". (Netto, 1989: 91) Se constituye en profesión a partir del tránsito del capitalismo clásico (competitivo) al monopólico, cuando el Estado burgués desarrolla formas sistemáticas y cohesivas para atender las manifestaciones de la cuestión social. (Netto, 1992)

El asistente social, en tanto "ejecutor terminal de las Políticas sociales" (Pastorini, 1995: 86), desarrolla una práctica profesional de carácter contradictorio. "La base propia de su profesionalidad, las políticas sociales, conforman un terreno de conflictos (...): constituidas como respuestas tanto a las exigencias del orden monopólico como al protagonismo proletario". (Netto, 1992: 75)

Las políticas sociales cumplen una funcionalidad económica para el orden monopólico, al socializar los costos de la reproducción de la fuerza de trabajo; ya no es el salario del capitalista el que asegura la existencia de los trabajadores, sino que mediante el pago de impuestos indirectos toda la población contribuye a asegurar los servicios básicos de salud, educación, alimentación, etc. Asimismo, las políticas públicas compensan el descenso tendencial de la tasa de lucro, mediante las inversiones en áreas no rentables para el capital y subsidios. (Pastorini, 1995)

Legitimando el orden monopólico, las políticas sociales reproducen el individualismo burgués, en su atomización de la cuestión social. Frente a esta manifestación sincrética de la cuestión social, el Servicio Social responde con una modalidad de intervención sincrética, caracterizada por la reordenación de las practicas heterogéneas y fragmentadas de la vida cotidiana de los sujetos. (Netto, 1992)

Al mismo tiempo, y de modo contrario, las políticas sociales reubican la cuestión social sobre bases ampliadas, garantizando los derechos exigidos por las clases obreras, y recortando el sustrato individualista de la tradición liberal. En la implementación de las políticas sociales, el Servicio Social contribuye a garantizar la ciudadanía conquistada históricamente por la clase subalterna.

En el plano ideal, el Servicio Social emerge desde el pensamiento positivista de integración social y moral, que funda las "ciencias sociales" como disciplinas formal-abstractas pragmáticas. La perspectiva teórico-cultural que define al Servicio Social se caracteriza por el sincretismo de la tradición positivista, que sintetiza dos corrientes de conservadurismo reformista: la corriente europea de restauración y la corriente modernizante norteamericana. (Netto, 1992)

Su intervención sobre la cuestión social, desde las políticas sociales, se fundamenta teóricamente en el pensamiento positivista de moralización de la sociedad, que pretende

compensar el elemento "residual" del individualismo burgués mediante la psicologización de las relaciones sociales, sin alterar el orden natural económico, ni el político.

Sectores del Servicio Social dialogan con la corriente marxista, particularmente desde mediados del siglo XX, cuando las presión de los movimientos revolucionarios y la crisis de las llamadas "ciencias sociales", entre otros procesos, configuran las condiciones sociohistóricas para tal acercamiento. (Netto, 1989)

Sin embargo, la posibilidad de que el Servicio Social supere su sincretismo teórico, con el recurso a un referencial teórico crítico-dialéctico, "no erradica el sincretismo de la fenomenalidad de su ejercicio profesional", cuyo sustrato es el aparente complejo caótico de la cuestión social. (Netto, 1992: 147)

Este reflexión respecto al Trabajo Social puede ampliarse a las propuestas de cambio social, aún cuando éstas son emprendidas, también, por colectivos profesionales con otras determinaciones históricas. En tanto se desarrollan sobre el movimiento contradictorio de la realidad social contemporánea, o cuestión social, su confrontamiento con el paradigma marxista permitirá profundizar un análisis crítico de sus prácticas.

FINALIDAD, METODOLOGÍA Y SUJETO DE LAS PROPUESTAS: ¿CÓMO ÉSTAS MANIFIESTAN SUS CONTRADICCIONES DE EXISTENCIA?

Nos preguntamos respecto a la finalidad de las propuestas.

¿Es posible concebir al individuo como, "*actor en la transformación de su realidad*", o como vecino responsable "*de definir los destinos de la zona*" en el marco de una sociedad de relaciones mercantilizadas?

¿No sería necesario y pertinente que las propuestas de educación popular y descentralización retomaran el proyecto revolucionario del mundo social capitalista contenido en sus proposiciones históricas iniciales?

¿Acaso no ameritan las determinaciones concretas y históricas actuales de la sociedad capitalista el mismo proyecto emancipador del ser humano, propuesto por la corriente iluminista y profundizado críticamente por la tradición marxista?

¿No está dada la posibilidad de concebir y realizar el fin del capitalismo como momento histórico de la evolución social, y con él, la extinción del trabajo en su forma actual, alienado, sin sentido?

Distinguiendo entre el trabajo, como "elemento ontológicamente esencial y fundante" (1999: 27) del ser social, y el trabajo en su forma alienada, necesaria para la acumulación capitalista, nos preguntamos con Antunes, "¿el trabajo no constituye más el elemento estructurante de una nueva forma de sociabilidad humana?" (1999: 22)

Surgen interrogantes en lo referente a la metodología de las propuestas.

¿Cuál es el alcance de una propuesta con un proyecto de cambio de la realidad social mediante acciones educativas y participativas en las esferas intersubjetivas de la vida cotidiana, del ámbito local?

¿Es coherente una propuesta cuya finalidad sea la transformación de las "*relaciones sociales*", partiendo de una perspectiva teórica de totalidad, y su metodología sean prácticas sectoriales en ámbitos temáticos como salud, vivienda, etc., o sea, abordajes positivistas?

¿La aparente multiplicidad de problemas sociales no recorta y esconde la contradicción esencial entre capital y trabajo, propia de la sociedad capitalista?

¿No sería necesario reubicar la práctica metodológica cultural de las propuestas en una acción política estratégica hacia la transformación social proyectada? Es decir, ¿orientar su práctica en referencia a la totalidad social y a la lógica esencial de su movimiento?

¿Debemos apelar, desde el positivismo, a la integración social, a la cohesión, a la conformidad con los valores morales? ¿O, desde el método crítico-dialéctico, concebimos la contradicción como motor de la historia y situamos la lucha de clases en el contexto sociohistórico actual? En otros términos, ¿debemos apelar a la preeminencia de la universalidad sobre la particularidad, o concebirlas como esferas en una contradicción a superar?

Reflexionamos sobre el sujeto de las propuestas.

¿Es posible afirmar la identidad (o conciencia) del ser social promoviendo principalmente, "*la identidad barrial, la identidad zonal, la identidad más ligada a lo geográfico*", o la identidad asociada a "*lo cultural*", y obviando la categoría trabajo en la constitución concreta del ser social?

¿El hincapié en la identidad cultural, que sostiene el positivismo, no actúa como contención de la alienación humana determinada por la organización social capitalista? Nos preguntamos una reflexión de Antunes, ¿una vida llena de sentido fuera del trabajo no supone una vida dotada de sentido dentro del trabajo? (1999: 28)

¿Tienen capacidad y voluntad de transformación de la realidad social colectivos de vecinos o grupos educativos en una sociedad movida predominantemente por la lógica del capital y sus formas alienadas de trabajo?

¿Las transformaciones en el mundo del trabajo y la complejización del sector asalariado, fragmentado en trabajadores productivos, trabajadores "terciarizados", desempleados, subempleados, etc., implican el fin de la clase trabajadora y de su centralidad en la transformación de la sociedad?

¿No es posible identificar a la clase trabajadora como, "el segmento social dotado de

mayor potencialidad anticapitalista" (Antunes, 1999: 29), aún cuando su constitución se haya fragmentado y heterogeneizado en la compleja sociedad salarial? En otros términos, ¿la pluralidad de segmentos sociales empeñados "en promover una transformación socialista y democrática de la sociedad" (Coutinho, 2000: 32) descentra a la clase trabajadora de su posición hegemónica en tal proceso de transformación?

NUESTRA LECTURA DE LA CATEGORÍA CAMBIO SOCIAL DESDE LA TRADICIÓN MARXISTA

Entendemos que es una tarea ineludible profundizar en la lectura de las determinaciones históricas del capitalismo contemporáneo, sin embargo, excede las posibilidades de esta tesina.

Apenas podemos sugerir que, el modelo neoliberal del capitalismo configura prácticas sociales que se desarrollan en una lógica contradictoria, de conservación y transformación del orden social. Las propuestas de educación popular y descentralización incorporan, teóricamente, y reproducen, prácticamente, estas contradicciones.

Desde el paradigma marxista podemos aventurar algunas reflexiones acerca de la posibilidad real del cambio de la sociedad.

Afirma Lukács, "cuando la teoría, como conocimiento de la realidad, muestra una vía para la superación de esas contradicciones, lo hace mostrando las tendencias del proceso de desarrollo social que están llamadas a superar esas contradicciones en la realidad social, de un modo real, en el curso ulterior del proceso social". (Lukács, 1969: 12)

Es condición para su realización, que las propuestas de cambio social se orienten a captar las contradicciones reales inherentes a la sociedad capitalista y desde la lectura del movimiento real, "anticipar su superación con la energía aceleradora del pensamiento". (Lukács, 1969: 97)

Sin duda que las propuestas de educación popular y descentralización no aspiran a convertirse en una teoría social que reproduzca el movimiento de la realidad toda, sino que, enmarcadas en la "necesaria" división científica del trabajo (Coutinho, 1994: 97), intervienen en un campo de conocimiento. Aún así, la realidad social en la que intervienen exige la más fiel aproximación posible a su "existencia y esencia". (Marx, 1968: 143)

También es claro que, la práctica concreta de las propuestas analizadas no determina las transformaciones de la sociedad toda, pero a fin de realizar su finalidad última es una condición necesaria que su práctica esté orientada hacia tal transformación, aunque no sea condición suficiente.

Moverse en el terreno de la realidad efectiva para contribuir a su superación, implica,

"aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose sobre aquella que se considera progresista, y reforzándola para hacerla triunfar. (...) El "deber ser" es por consiguiente lo concreto". (Gramsci, s/d: 65)

Como expresa Lukács, los valores éticos tornan reconocible la contradicción individuo/género que, en la sociedad capitalista, se manifiesta en el predominio de una clase social sobre toda la sociedad. Pero su realización implica que la praxis social coloque las condiciones reales para su objetivación, y no sólo su expresión en el plano ideal.

Decimos con Marx que las condiciones materiales de solución de los "enigmas" planteados por la humanidad "existen ya o, al menos, se encuentran en curso de formación" (s/d.a: 5); por tanto, toda propuesta teórico-metodológica de cambio social tiene que afirmarse sobre el movimiento efectivo de la sociedad, actuando estratégicamente hacia la resolución en curso.

Seguiremos reflexionando sobre propuestas que incorporen la posibilidad de un cambio de sociedad, intentando que nuestra reflexión sea radical. "Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz". (Marx, s/f: 10)

BIBLIOGRAFÍA

AECI-IMM (1999): Descentralización y Democracia. Un debate necesario. Montevideo. Garabatos.

Aguirre, R.; lens, I. (1993): Los dilemas de la participación. La perspectiva de los actores barriales. En: Participación ciudadana y relaciones de gobierno. Montevideo. CIEDUR-CIESU-ICP. pp. 31-45.

Antunes, R. (2000): El trabajo y los sentidos. En: Cuaderno I. Serie: Desafíos del mundo del trabajo. Octubre 2000. Montevideo. GET.

Añorga, S.; Mathol, F.; Teruel, Y. (s/d): Un análisis materialista de la educación popular en Paulo Freire. En: Trabajo Social. Revista Uruguaya de Servicio Social. Año IV. N° 10. Montevideo. Humanitas. pp. 37-48.

Arocena, J.; Moreira, A. (1990): La problemática de la descentralización en el Uruguay. En: La pobreza en el Uruguay. El territorio, los hogares, la vivienda. Montevideo. Instituto Nacional del Libro. pp. 11-53.

Bentura, J.P. (1998): Tesis de Maestría en Servicio Social de la UFRJ: Teoría y practica en la Reconceptualización del Servicio Social.

Bentura, J.P. (1999): Cambio y Transformación social. Algunos aportes de la sociología y la tradición marxista. DTS. CCSS. Serie Documento de trabajo N° 11.

Bertullo, J.; Claramunt, A.; Gentini, M.C.; Ramírez, M. (1983): Presentación del proyecto de apoyo a la organización de veinte grupos juveniles que viven comunitariamente en Montevideo. En: Anais II Encontro sobre Serviço social na unidade latinoamericana. De 7 a 11 novembro de 1983. Porto Alegre. Brasil. Cortez. pp. 206-223.

Casas, A. (2000): Tesis de Maestría en Servicio Social de la UFRJ: Sociedad civil, movimientos sociales y redes de ONGs. Estudios en el Uruguay contemporáneo.

Castel, R. (1997): Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado. Buenos Aires. Paidós.

CEDEPO (1989): Técnicas participativas para la educación popular. Tomo I. Buenos Aires. Alforja-Humanitas.

Claramunt, A. (s/d): Descentralización, participación y democracia: una articulación conceptual en discusión. Taller de Descentralización Municipal. MIP I. UDELAR. CCSS. mimeo.

Comte, A. (1981): Curso de Filosofía positiva. Lecciones primera y segunda. Buenos Aires. Aguilar.

Coraggio, J.L. (1996): La agenda del desarrollo local. Ponencia presentada en el Seminario sobre "Desarrollo local, democracia y ciudadanía". 3-6 de julio de 1996. Montevideo. CPP.

Coraggio, J.L. (1997): Descentralización, el día después... . Buenos Aires. Oficina de Publicación del CBC, UBA.

Coutinho, C.N. (1994): Marxismo e Política. A dualidade de poderes e outros ensaios. San Pablo. Cortez.

Coutinho, C. N. (2000): Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo. San Pablo. Cortez.

Durkheim, E. (1982): Las reglas del método sociológico. Madrid. Hyspamerica.

Durkheim, E. (1987): La división del trabajo social. Madrid. Akal.

Durkheim, E. (s/d): Los Hechos Sociales. Servicio de documentación en Ciencias Sociales. N° 135. Montevideo. FCU.

Durkheim, E. (s/d.a): Los Hechos Sociales. Servicio de documentación en Ciencias Sociales. N° 136. Montevideo. FCU.

Ferrando, J. (1985): Pensando en la Educación Popular. Montevideo. Nordan-Comunidad.

Ferrando, J. (1994): Incluidos y Excluidos. Reflexiones sobre Políticas Sociales. Uruguay. OBSUR.

Marx, K. (1941): El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Moscú. Lenguas Extranjeras.

Marx, K. (1968): Manuscritos: Economía y Filosofía. Alianza.

Marx, K. (1986): Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse). 1857-1858. Volumen I. México. Siglo Veintiuno.

Marx, K. (1987): Palabras finales a la segunda edición alemana. El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro I. El desarrollo de la producción capitalista. Buenos Aires. Cartago S.A.

Marx, K. (1987.a): El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro III. El proceso de producción capitalista en su conjunto. Buenos Aires. Cartago S.A.

Marx, K. (s/d): Prefacio a la Crítica de la Economía Política. Servicio de Documentación en Ciencias Sociales. N°38. Montevideo. FCU.

Marx, K. (s/d.a): La ideología alemana. Volumen I. s/ed. Biblioteca Nacional.

Miliband, R. (1997): Socialismo para una época de escépticos. México. Siglo Veintiuno.

Mondolfo, R. (1968): Prólogo. En: Hegel, G.W.F.: Ciencia de la Lógica. Buenos Aires. Solar S.A. pp. 7-17.

Netto, J.P. (1975): Sobre la incapacidad operacional de las disciplinas. En: Selecciones de Servicio Social. Vol. 8. N° 27. pp. 21-24.

Netto, J.P. (1989): O Serviço Social e a tradição marxista. En: Revista Serviço Social e Sociedade. N° 30. Ano X. Abril 1989. Cortez. pp. 89-102.

Netto, J.P.(1994): Razão, ontologia e praxis. En: Revista Serviço Social e Sociedade. N° 44. Ano XV. Abril 1994. Cortez. pp. 26-42.

Netto, J.P. (1992): Capitalismo monopolista y Servicio Social. San Pablo. Cortez.

Nuñez, C. (1986): Educar para transformar, transformar para educar. Buenos Aires. Humanitas.

Parsons, T. (1999): El sistema social. España. Alianza.

Pastorini, A. (1995): O teatro das Políticas Sociais. Autores, atores e espectadores no cenário neoliberal. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Escola de Serviço Social/ Coordenação de Pós-Graduação.

Pastorini, A. (2001): Las paradojas de la nueva cuestión social. En: Revista Fronteras. Nº 4. Setiembre 2001. pp. 39-47.

Pastorini, A. (2001.a): La cuestión social y sus alteraciones en la contemporaneidad. En: Temas de Trabajo Social. Debates, desafíos y perspectivas de la profesión en la complejidad contemporánea. UDELAR. CCSS. DTS. Equipo de Trabajo Social del Ciclo Básico. pp. 73-88.

Rebellato, J.L. (1986): Gramsci: Transformación cultural y proyecto político. En: Revista de Trabajo Social. Uruguay. Año I. Nº 3. pp. 52-59.

Rebellato, J.L. (1988): Educación popular y cultura popular. En: Revista Notas sobre cultura y sociedad. Centro de Investigaciones y Desarrollo cultural. Noviembre 1988. Nº 4. pp. 7-40.

Rebellato, J.L. (1988.a): Educación popular. Algunas reflexiones sobre educación popular, sociedad civil, autonomía popular. En: Trabajo Social. Uruguay. Año II. Nº 6-7. Abril 1988. pp. 3-7.

San Martín, F.J. (1997): Últimas tendencias: Las artes plásticas desde 1945. En: Ramírez, J.A. (comp); Historia del Arte. El mundo contemporáneo. Tomo 4. Alianza. pp. 337-393.

Sanchez Vazquez, A. (1980): Filosofía de la praxis. Barcelona. Grijalbo.

Touchard, J. (1985): Historia de las ideas políticas. Madrid. Tecnos.

Weber, M.(1944): Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva. México. FCE.

Zúñiga, L.R. (1987): Estudio preliminar. En: Durkheim, E. La división del trabajo social. Madrid. Akal.