



# TOTALIDAD-SINGULARIDAD: UNA TENSIÓN DIALÉCTICA NECESARIA PARA LA COMPRENSIÓN DEL PROCESO SOCIAL

## TOTALITY-SINGULARITY: A DIALECTICAL RELATIONSHIP IN SOCIAL PROCESS

Guido Galafassi<sup>1</sup>

CONICET y Universidad Nacional de Quilmes, Provincia de Buenos Aires, Argentina

1. Email: [ggalafassi@gmail.com](mailto:ggalafassi@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7577-4623>

Recibido: 14/06/2021 Aceptado: 20/09/2021

**Cómo Citar:** Galafassi, G. P. (2021). Totalidad-singularidad: una tensión dialéctica necesaria para la comprensión del proceso social. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 3(8), 72-92. Recuperado a partir de <https://doi.org/10.51528/dk.vol3.id59>

### Resumen:

Parto sosteniendo que el hombre en tanto sujeto, es en sí mismo, pero es también y fundamentalmente en tanto integrante de los procesos de estructuración social. Y ninguno de los dos procesos se dan de forma independiente uno del otro. Esto implica, en consecuencia, que la ecuación individuo-sociedad no aparece como una oposición en tanto imagen especular contraria. Sino que debemos reflexionar en una dimensión diferente, en la cual no se descarta al individuo a pesar de partir de la totalidad. La concepción tanto de individuo como de sociedad, se debe plantear de manera dialéctica, y por lo tanto, ya no como entidades contrapuestas e irreconciliables.

**Palabras clave:** Sociedad, individuo, tensión, dialéctica, totalidad.

### Abstract:

Man as subject, is in himself, but is also and fundamentally as an integral part of the processes of social structuring. Neither of the two processes occur independently of each other. Consequently, this implies that the individual-society equation does not appear as a mirror image in opposite relationship. Rather, we must reflect on a different dimension, in which the individual is not discarded even starting from a perspective of the totality. The conception of both, the individual and society, must be raised dialectically, and therefore, no longer as opposed and irreconcilable entities.

**Keywords:** Society, individual, tension, dialectics, totality.

## INTRODUCCIÓN: LA SOCIEDAD Y EL INDIVIDUO COMO PROCESOS TOTALES

**P**arto sosteniendo que el hombre en tanto sujeto, es en sí mismo, pero es también y fundamentalmente en tanto integrante de los procesos de estructuración social. Y ninguno de los dos procesos se dan de forma independiente uno del otro. Esto implica, en consecuencia, que la ecuación individuo-sociedad no aparece como una oposición en tanto imagen especular contraria. Sino que debemos reflexionar en una dimensión diferente, en la cual no se descarta al individuo a pesar de partir de la totalidad. La concepción tanto de individuo como de sociedad, se debe plantear de manera dialéctica, y por eso, ya no como entidades contrapuestas e irreconciliables; tal la perspectiva individualista y del amplio andamiaje ortodoxo del marxismo. Los antecedentes son diversos, aunque minoritarios, más parciales o más integrales, pero lo importante entonces es continuar con esta perspectiva, desde una mirada dialéctica, qué, sin nunca dejar de ver la totalidad, el plano de lo individual siempre esté incluido, -aunque nada fácil resulte en estos días de marco intelectual unipolar- (Galafassi, 2019). Y este hombre no es solo hombre que hace y siente, sino también un hombre que se compromete con su futuro y el de la sociedad, por cuanto el plano político es un componente fundamental, negado por muchas concepciones teóricas modernas que ven al hombre ensimismado, encerrado en sus propios y singulares provechos:

“Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en

relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa fortalecerse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. [...] Por ello se puede decir que el hombre es esencialmente ‘político’, puesto que la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su ‘humanidad’, su ‘naturaleza humana’ (Gramsci, 1975: 43).

Estamos entonces aquí ante la presencia de la dialéctica totalidad-singularidad, la cual es el punto de partida de este texto. Es que “La sociedad es un proceso total, en el que los hombres abarcados, guiados y configurados por la objetividad reinfluyen a su vez sobre aquella” (Adorno, 1973: 137).

Tomando a Marx y sin perjuicio de lo ya dicho, cabe destacar que la lectura del hombre como ser social y en consecuencia de la dialéctica individuo-sociedad y singularidad-totalidad, aparece mucho menos explícitamente, que aquella otra lectura – infinitamente más rescatada y seguida-, en donde claramente destaca las formaciones estructurales (Marx, 1858; 1867; Marx y Engels, 1985). Este debate no es nuevo y está largamente planteado en la discusión abierta entre el supuesto joven Marx y el viejo Marx, cuestión que no me parece relevante aquí, pero dejar de mencionar su larga existencia sería un olvido no deseado (Marx, 1843; 1984). Ahora bien, la discusión sobre lo objetivo y lo subjetivo, sobre el individuo y la sociedad, está presente, en diferentes formas, en toda la historia del pensamiento y explícitamente aparece formulado así en los últimos siglos con la constitución moderna del pensamiento occidental. Es entonces que me permito rescatar una afirmación de Eric Hobsbawm, que el usara para criticar a las posiciones “voluntaristas”, pero que



me sirve aquí para resaltar tanto a los diferentes protagonistas como a la dimensión que representan. Decía Hobsbawm, “la importancia evidente de los actores en el drama (...) no significa que sean el dramaturgo, el productor y el escenógrafo” –rematando con, “las teorías que exageran los elementos voluntaristas o subjetivos de la revolución deben tratarse con cautela”- (Hobsbawm, 1975: 10). Por un lado, la fundamental distinción de los sujetos que equivale a intentar entender el papel de cada uno en el drama teatral, sin caer en una sesgada exageración, y que el juego metafórico nos permite trasladar el planteo a lo social. Pero por otro, la integración tanto de la estructura del drama teatral representada por dramaturgo, productor y escenógrafo junto al papel de los actores en tanto sujetos. La crítica, claramente acertada, de Hobsbawm al voluntarismo, la podemos extender sin dudar también al estructuralismo, en tanto miradas sesgadas y unilaterales. Vale quedarnos entonces, con el esquema de correlación estructura-sujeto como necesario e indispensable para la prosecución de la dinámica histórica. En este sentido, el también historiador Gordon Wood ha sostenido que:

“No es que los motivos de los hombres carezcan de importancia; en realidad, forjan los acontecimientos, incluso las revoluciones; más los propósitos de los hombres, especialmente en una revolución, son tantos y tan variados, tan contradictorios que su compleja interacción produce resultados que nadie intentó ni pudo siquiera prever. Son esta interacción y estos resultados a los que se refieren los historiadores recientes cuando hablan con tanto desdén de aquellos factores ‘determinantes subyacentes’ y de aquellas ‘fuerzas impersonales inexorables’ que

influyen en la Revolución. Toda explicación histórica que no tome en cuenta estas ‘fuerzas’, que, en otras palabras, simplemente se base en el entendimiento de las intenciones conscientes de los autores, quedará así limitada” (Wood, 1973: 129).

Se destaca otra vez la importancia de nunca dejar de lado las fuerzas impersonales para al mismo tiempo también considerar el despliegue de los sujetos en todo acontecimiento social. De lo que se trata entonces, es de la nada fácil tarea de mirar dialécticamente las relaciones sociales, identificando las fuerzas impersonales así como los sujetos, sabiendo interpretar en cada caso el papel jugado por cada una y la jerarquía que ocuparía en la explicación de los hechos, que nunca serán fenómenos aislados sino partes interrelacionadas de una totalidad que existe, y que como tal nos es vedada a su conocimiento integro por nuestras claras limitaciones humanas.

## DIALÉCTICA VERSUS REDUCCIONISMO

De lo que se trata entonces es rescatar todos los planteos dialécticos, que mayoritariamente han estado presentes en Marx y el marxismo no mecanicista, de tal manera de poder mantener un diálogo altamente fructífero con categorías de otros posicionamientos teóricos, para al mismo tiempo nunca dejar de ser crítico con aquellas miradas que apuntan más a la estructuración de las relaciones sociales y que no dejan lugar a la acción de los sujetos, a sus subjetividades y sus sentidos, sin que para nada esto implique caer en una mirada individualista.

“El marxismo del cual todos hablan pero muy pocos conocen y, sobre todo comprenden, es un

método fundamentalmente dialéctico. No es el marxismo en cada país como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios, de secuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades” (Mariátegui, 1927:137).

Por el contrario, todo reduccionismo restringe la perspectiva, tanto si la reducción es hacia posiciones estructurantes o hacia lecturas individualistas. Este último, muy presente en la actualidad bajo el concepto preciso de individualismo metodológico tiene su gestación en la Escuela Austríaca y su apelación a la praxeología en tanto metodología que sustenta sus conclusiones en teoría económica, considerándose a Ludwig von Mises el precursor de dicha escuela. La praxeología busca estudiar la estructura lógica de la acción humana consciente de forma apriorística, es decir con independencia de conocimiento adquirido por la experiencia. En este sentido comparte con el comprensivismo sociológico el principio del individualismo metodológico. El primer postulado de la praxeología es que el ser humano es un ser de racionalidad perfecta. La praxeología centra su atención en el individuo que actúa, obteniendo de esta afirmación axiomas o principios elementales, inmutables e incuestionables, con los cuales analizar el proceso de la acción del humano. El análisis comienza con las apreciaciones y aspiraciones del consumidor, quien supuestamente operaría basándose en su propia (y siempre mudable) escala de valores. Combinando y entrelazando las escalas de valores de todas las personas se generaría el total de la oferta y

la demanda económica (valoración subjetiva). Vemos claramente como lo social, lo colectivo es simple y llanamente el resultado de la sumatoria de las acciones y valoraciones individuales.

Pero si los puntos de vista de la singularidad, es decir del individualismo tienen sentido es porque se enfrentan como perspectivas antagónicas a las miradas desde la estructura. La necesidad de la argumentación de cada una de ellas, además del propio sentido de la explicación, está en oponer o proponer una perspectiva superadora frente a la otra. Es entonces que será relevante ahora detenerme en los criterios que suponen un enfoque desde la totalidad, que es mucho más que una lectura estructuralista. A priori es fácil distinguir entre una totalidad invariable, cerrada, en donde los componentes y sus relaciones se sitúan en una realidad estática en donde por lo tanto el cambio y la transformación no son la regla, tal ocurre como principio tanto en las teorizaciones del funcional-estructuralismo como del marxismo ortodoxo. En el primero, donde la noción de sistema o función gobierna e impone sus leyes a todos los componentes, y en el segundo donde la dialéctica ha quedado relegada y el reduccionismo economicista y obrerista ha obturado toda lectura por fuera de un materialismo cuasi vulgar. Por el contrario, también podemos pensar en una totalidad abierta, dinámica, en donde la transformación de sus componentes y del todo guía sus características en constante devenir. Este sería el imperio de la dialéctica cuyas relaciones entre el todo y los componentes vitalizan la realidad y nos permiten a su vez una lectura compleja y completa de las diferentes dimensiones y planos en los que aquella tiene lugar. Lefebvre (1955) nos agrega que una



totalidad cerrada excluye otras totalidades o bien considera solo una en perjuicio de la otra, y por el contrario una totalidad abierta puede envolver otras totalidades igualmente abiertas. A saber, la totalidad no es la simple sumatoria de todos los hechos, concepción que es utilizada por muchos detractores para invalidarla heurística y metodológicamente, por cuanto sería algo inalcanzable. Es que todos los hechos por principio nunca pueden obviamente ser abarcados por el conocimiento humano, dado que siempre se agregarán nuevas circunstancias, coyunturas, hechos, aspectos, características, cosas, relaciones, procesos, etc. El concebir la categoría “todos los hechos” lleva implícito la consideración de los hechos como fenómenos autónomos que pueden explicarse por sí mismos, al contrario de entenderlos a partir de la relación de los componentes con el todo, y, por ejemplo, de sus dimensiones genético-dinámicas y su dimensión vertical, en el sentido de la dialéctica del fenómeno con la esencia. Esto último se verifica notoriamente en el intercambio de mercancías en toda sociedad capitalista que en tanto fenómeno solo se presenta como una relación simple entre compradores y vendedores, pero que de hecho esconde su carácter esencial en tanto relación de explotación; o por ejemplo también las circunstancias de presentación de la realidad por un medio de comunicación como la verdad, cuando en esencia solo esconde una interpretación particular y sesgada de un factor de poder.

Es entonces, que en realidad la libertad y la igualdad tanto del intercambio de mercancías como de la libertad de expresión no son sino formas fetichizadas de razones más profundas, pero ocultas en su apariencia fenoménica, ligadas

paradójicamente a sus contrarios, dado que, la explotación y la dominación son los promotores reales, aunque más recónditos, de las relaciones en la sociedad moderna y capitalista.

Es entonces, que hablar de totalidad implica hablar de un entero mundo de vida compleja y dialécticamente configurado. Comprender la totalidad entonces significa comprender este complejo de relaciones en donde ya no importa ni tener ni realizar una exacta colección de todos los hechos.

“Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo... Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho, o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí” (Kosik, 1967: 55).

La noción de totalidad es obviamente un concepto que forma parte de la filosofía misma como el pensamiento primero de la existencia. Y será obviamente en el pensamiento griego donde podemos encontrar las primeras referencias a la totalidad. Demócrito, que parte del arjé o átomo como principio constitutivo del universo, afirmaba, en su tesis materialista, que toda realidad es un compuesto material fruto de la unión de



átomos, y explicaba que tanto lo que es como lo que no es, lo sólido y lo vacío, existen igualmente y uno dependiendo del otro. En esta clara postura monista, el ser humano es puramente materia, y por tanto no existe inmortalidad del alma. Es que, para el monismo, solo existe, en última instancia, una sola sustancia primaria, en el universo. El monismo, contrario al dualismo, está así indefectiblemente atado a una mirada de la totalidad, es decir holística de la existencia. En este derrotero, encontraremos en Heráclito las referencias a características contradictorias de unidad y multiplicidad, movilidad y profundidad, cambios y leyes, según la obra clásica de Clemente de Alejandría, “El mundo, uno y todo, no ha sido creado por ningún Dios, ni por ningún hombre, sino que ha sido, es y será un fuego eternamente viviente que se enciende según una ley y se extingue según otra” (Stromata, tomo V). Platón, haciendo referencia a Parménides, entiende a la totalidad como “incognoscible, alógica, indeterminable, y por eso solo puede accederse a ella por medio de la imagen” (citado en Másmela, 1997). Aristóteles por su parte, parte del axioma de que el todo es más que la suma de sus partes lo que guiará su concepción del hombre como animal político y social. Así lo trazó en su explicación referida al origen de la Polis. El hombre como ser gregario, orienta sus prácticas siempre en relación con los demás, de tal manera que sus características específicas así están definidas. Esto implica que no puede bastarse por sí mismo sino en el marco siempre de una comunidad. Su capacidad para distinguir “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores” (Aristóteles, 2000:10), así como el lenguaje, la desarrolla siempre en un espacio de

convivencia comunitaria, no pudiendo concebirse entonces la idea del hombre aislado. Luego del clasicismo, la noción de totalidad alcanza en el medioevo una dimensión totalmente religiosa, pasando a ser los humanos no más que un rebaño bajo la tutela del Dios todopoderoso. En este rebaño la individualidad no solo no será relevante por sí misma, sino que además queda desdibujada ante el papel secundario que tiene la vida material. De aquí puede entenderse, la reacción individualista que supuso el origen de la modernidad.

Ya en los albores de la modernidad, Spinoza por su parte, en su discusión con el dualismo cartesiano a partir de su “Ética demostrada según el orden geométrico” de 1677, retoma las perspectivas holistas de totalidad con su clásica fórmula Deus, vive substancia, sive natura, por la que nos está diciendo que Dios es la Naturaleza, la Naturaleza es un Todo, una sola Substancia. Las cosas no son sino partes “inmanentes” del Todo. Y esta Substancia (o Naturaleza) es activa y creadora por lo que la dota de movimiento, de tal manera de ya no necesitar un impulso externo como Dios en tanto ente diferente, tal el esquema de Descartes. De ahí su apelación a una noción largamente tratada en la filosofía, me refiero a la noción de conatus, que en Spinoza aparece muchas veces como apetito o voluntad. Se refiere entonces a una ontología de la potencialidad universal, por cuanto todo tiene potencia de perseverar en su ser. Es que el ser es perseverancia. Así lo deja claramente planteado en sus célebres pasajes de la parte III de su Ética:

“...y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia (por la Proposición 4 de esta



Parte), sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia (por la Proposición anterior), y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser” (proposición 6); “...por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo —eso es (por la Proposición 6 de esta Parte), la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser— no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma” (Spinoza, 1984, Proposición 7).

Resistencia, persistencia e insistencia en su permanencia es lo caracteriza al ser; el ser es porque se preserva en su ser. Queda claro entonces que el ser de ninguna manera necesita un impulso externo para existir ni para que lo justifique y legitime. Spinoza se sitúa, por lo tanto, lejos entonces del dualismo cartesiano que separa en materia y espíritu, en cuerpo y mente, entre el creador y lo creado. Spinoza nos plantea que estamos compuestos por una sola sustancia que es Dios (un Dios que es Naturaleza, o sea en las antípodas del Dios cristiano), de la cual solo conocemos dos atributos, la extensión y el pensamiento. Son dos atributos de la misma realidad, de ahí la noción de monismo. Cuerpo y mente son dos aspectos de una misma cosa. Un monismo entonces que remite al pensamiento holista y por lo tanto a la idea de totalidad. Es que para comprender auténticamente la realidad será necesario poder captar la unidad de este "todo". Y en este comprender, las ideas en tanto atributo del pensamiento han de conjugarse con la extensión en tanto atributo de las cosas u objetos físicos. De esta forma no hay dualismo, y la totalidad es aprehendida en su completitud. En otra tendencia, el materialismo monista de Demócrito se renueva

y fortalece a lo largo del iluminismo, a través de filósofos como D'Holbach, Diderot y La Mettrie. Este último escribió el *Hombre Máquina*, libro en el que plantea que el alma es una parte material del cuerpo identificada con el cerebro. Así, somos máquinas muy complejas que no necesitan dirección externa (alma) para realizar sus funciones, definiendo así un claro materialismo mecanicista, opuesto de cualquier interpretación dialéctica, pero que paradójicamente será retomado por las tendencias economicistas del marxismo. Kant, por su parte, nos dice que no podemos tener propiamente un conocimiento de la totalidad, y ubica la idea de totalidad en la razón por cuanto la unidad del sistema exige la idea de totalidad.

Hegel en cambio, será de los filósofos modernos y contemporáneos, quien vuelva a instalar la noción de totalidad en el centro del debate y del análisis de la existencia. Será a partir de la dialéctica, que entendemos la propuesta de aprehender cada fenómeno desde su inmediata singularidad, para al mismo tiempo trascenderlo más allá de si mismo siguiendo su propio derrotero, cuando desde si mismo se contradice inmanentemente en su apariencia inmediata y aislada. Porque cada cosa es en cuanto es en el todo, así “lo verdadero es el todo” (Hegel, 2008:16) que significa que cualquier fenómeno no puede comprenderse al margen de su devenir en contradicción, que niega su aislamiento y completa su particularidad. Condición que se cumple cuando la necesidad interna del fenómeno se explica a su vez, como la necesidad del proceso más abarcador, del contexto universal o totalidad, a partir de la cual inscribe su especificación.

“(…) la dialéctica es la plena captación por el pensamiento de toda la efervescencia tumultuosa de la materia, el ascenso de la vida, la epopeya de la evolución, interrumpida de pronto por catástrofes; todo el drama cósmico, en fin. “La verdad está en la totalidad”, dice Hegel. Es decir, la idea verdadera es superación de las verdades limitadas y parciales, que se transforman en errores al considerarlas inmóviles. Sólo la captación de la totalidad, donde se unen lo idéntico y lo distinto, la quietud y el movimiento, lo uno y lo múltiple –es decir, sólo la captación de lo concreto-, sólo eso nos muestra la verdad. En estas fórmulas –que no son fórmulas, sino la síntesis de toda la prodigiosa evolución del pensamiento humano- se contiene todo el pensamiento dialéctico y esta es la genial aportación de Hegel al pensamiento humano” (Peña, 2007:56).

Diferencias, oposiciones, contradicciones y antagonismos se superponen y suceden, se reúnen construyendo la totalidad; y así los debe reunir el pensamiento reconstituyendo el todo, en el seno del cual se mantiene el conflicto dialéctico de los componentes. Es así que las contradicciones y conflictos, más superficiales o profundos, no pueden ser disimulados por la unidad, sino que hacen de la unidad una instancia más rica y compleja. Pero si aislamos la unidad como único existente, solo la estamos componiendo en tanto apariencia. Y al mismo tiempo, la contradicción no puede erigirse como existir supremo y por esto disimular la unidad. Las dos cualidades constituyen la totalidad. La dialéctica expone al mismo tiempo el amparo de lo singular, lo empírico; y del concepto universal, de la totalidad. Pero este andamiaje nunca se hace mediante la apelación a un término medio que termina forzando la particularidad al llevarla fuera de su

determinación singular por medio de un artificio teórico, así como tampoco a partir de ficcionar el entramado de construcción de lo universal simplificando su complejidad. De lo que se trata, es de mantener las propiedades de cada una de las tendencias en el proceso contradictorio de los opuestos, planteamiento este, de difícil encrucijada, pues rompe con el predominante principio de identidad. Desde esta premisa, para conocer será necesario partir de la unidad de los aspectos contradictorios del universo: lo fenoménico y lo esencial, lo singular y lo total, íntima y dialécticamente amalgamados. El análisis rompe y separa la totalidad para enseguida reencontrarla de tal manera que el método dialéctico de conocimiento, aprehende y reproduce la dialéctica de la existencia. Imposible proceder de otra forma para conocer dialógicamente fenómeno y esencia por cuanto el existir es a través de esta interacción en la totalidad. Hegel lo resuelve a partir del concepto de espíritu, como unidad absoluta de sujeto y objeto y como interrelación en movimiento entre lo singular y lo particular. Pero esta unidad, no es “algo intermedio entre los extremos, sino algo que acontece a través de los extremos y en ellos mismos” (Adorno, 2013: 234). Será la dialéctica entonces, el proceder por medio del cual el absoluto descubre la unidad exponiéndose a sí mismo en y a través de cada uno de los momentos particulares. “En tanto que la totalidad sólo puede entenderse como lo que no excluye absolutamente nada en su propia necesidad lógica, el sistema hegeliano no puede ser un sistema armónico. El ‘entregarse a las cosas’ lleva por sí mismo a la experiencia de la contradicción tanto entre varios fenómenos, como en cada fenómeno en sí mismo”





(Charry, 2017:122). La totalidad entonces representa la unidad histórica que no solo no rehúye de lo contradictorio, sino que lo asume primordialmente como propio; y las perspectivas singulares, lo fenoménico, lo particular e individual o unilateral, serán aquello que imprimen el movimiento al existir, transformando lo finito en la cadena de contrarios y síntesis que construyen la totalidad. “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 2008: 24). Desgarramiento que se materializa, se concretiza en cada momento del devenir. Por cuanto lo fenoménico, es decir, lo concreto, es inagotable y en su apariencia adopta formas complejas y profundamente ricas y diversas.

“El mundo se desdobra para el conocimiento: abstracto y concreto, pensamiento y realidad, el concepto y lo dado, fenómeno y esencia, determinación y devenir, etc... Pero estos dos mundos solo hacen uno. Se implican el uno al otro. Cada uno de ellos constituye una totalidad, pero los dos constituyen el Universo porque cada uno de ellos contiene esencialmente un momento que corresponde al otro” (Lefebvre, 1955:61).

Es entonces que la relación de causalidad de la epistemología no dialéctica, nunca alcanza a abarcar la complejidad del existir. La relación de causa y efecto conforma una representación incompleta y fragmentaria de la realidad y su movimiento. Es que no podemos hablar de causas ni de efectos aislados y mucho menos que cada uno se agota en sí mismo. Causas remiten siempre a otras causas. Efectos se constituyen en causas posteriores, pudiendo actuar a su vez sobre la causa de origen. Pero, sobre todo, la causa contiene lo que luego quedará, transformado, en el efecto, y

este contiene a su vez aquello que estaba en la causa. Lo propio de la causa es determinar un efecto, y lo propio del efecto es ser el resultado de la causa. “La causa es causa solo porque produce un efecto, y el efecto no es otra cosa que el tener una causa. En la causa misma como tal se halla su efecto, y en el efecto se halla la causa. Si la causa no actuara todavía, o si hubiese cesado de actuar, no sería causa –y el efecto, cuando su causa ha desaparecido, ya no es efecto, sino una realidad diferente” (Hegel, 1976:495). La causalidad formal, de origen aristotélico, que independiza de alguna manera causa y efecto al dotarlos de identidades claramente diferentes, no es suficiente así para comprender la complejidad. Causa y efecto entonces, no suponen más que momentos en las interdependientes relaciones en la totalidad. La reciprocidad así revela una estrategia más adecuada de interpretar la realidad. Será la “acción recíproca” aquello que reemplace y complete la causalidad lineal. Porque acción recíproca “es sólo la causalidad misma; la causa no solo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo mismo como causa” (Hegel, 1976:505). Causa y efecto entonces son, como momentos constituidos en su acción recíproca, la totalidad en flujo y movimiento. Es decir que será el conjunto de momentos de la realidad, tomados en su desarrollo, los que constituirán la totalidad.

Y en este sentido, la conciencia del sujeto en su devenir, a partir de las relaciones y de su inserción en la estructuración social, constituye un rasgo fundamental en la trama de la totalidad. Y esta conciencia, así como el devenir de la totalidad implican una temporalidad, por cuanto dialéctica es inseparable de la noción de proceso y todo proceso implica tiempo en movimiento. Bergson,

si bien desde una lectura “evolucionista” se refería a estas circunstancias a partir de su concepto de “duración” o *durée* (Bergson, 2006). El punto de apertura será la conciencia, pero el concepto será ampliado desde el ámbito de la vida interior al de la vida y al del universo como totalidad. Se eleva así a rango universal la existencia originaria de una continuidad sucesiva dinámica, “Como el universo en su conjunto, como cada ser consciente tomado aparte, el organismo que vive es algo que dura. Su pasado se prolonga todo entero en su presente, y ahí permanece actual y actuando” (Bergson, 1963:451). Si bien Bergson asocia *durée* con organismo, lo que implica, de alguna manera, una funcionalidad homeostática, la noción de duración y de tiempo es necesariamente inseparable de la dialéctica, apelando ahora a la contradicción. Esto implicaría también no descartar de plano la noción de tradición, no en tanto instancia conservadora de las costumbres, sino como lo toman los pensadores de Frankfurt en tanto experiencia integrada en lo que llamaban *erfahrung*, que implica justamente experiencia, *praxis*. Pero no cualquier experiencia, sino aquella que apela a la diversidad de la totalidad, y que se contrapone con la práctica dominante de la sociedad de masas, de la sociedad unidimensional –que se veía clara décadas atrás y que hay aparece diluida-, que nos limita a simples etiquetas estigmatizadas, anulando así la riqueza propia de un proceso creador y contradictorio que se desarrolla en el tiempo. Un fragmento de la carta que Horkheimer le escribe a Lowenthal el 14 de octubre de 1942 nos lo grafica muy refinadamente.

“Usted recordará aquellas escenas terribles en las películas, cuando algunos años de la vida del héroe aparecen representados en una serie de

tomas que llevan uno o dos minutos, sólo para mostrar cómo él creció o envejeció, cómo una guerra comenzó y acabó, etc. Este arreglo de una existencia en algunos momentos fútiles que pueden caracterizarse esquemáticamente simboliza la disolución de la humanidad en elementos de administración. La cultura de masas en sus diferentes ramas refleja el hecho de que el ser humano es engañosamente sustraído a su propia entidad, a la cual Bergson tan justamente llamaba *durée*.”

Y solo desde esta comprensión compleja de la existencia, es que nos podemos situar frente a lo concreto humano, lo social, que se planteará siempre como situación contradictoria, profunda, anclada en el movimiento entre lo singular, lo fenoménico, lo cotidiano y la totalidad, lo conceptual, lo universal. Y el ejemplo que nos aporta Lefebvre respecto a la mirada puesta en esta acción recíproca constante y en movimiento, nos ilustra claramente como la totalidad y la singularidad juegan siempre en la dialéctica del existir.

“Así, yo observo esta mujer que compra azúcar, este hombre en un café. Para comprenderlos, me acerco a toda sociedad actual, a toda su historia. Descubro una confusa mezcla de causas y efectos, de acciones recíprocas, de ‘esferas’, de esencias ocultas: la vida de este hombre o de esta mujer, su oficio, su familia, su nivel social, su clase, su biografía, etc.... Así pues, también la ‘estructura global’ del capitalismo. Pero el pequeño hecho inicial aparece como aún más rico y complejo, en su humildad, que las esencias, y las leyes y las profundidades implicadas. El análisis económico-social alcanza las determinaciones esenciales, pero no las agota. El psicólogo, por ejemplo, o el fisiólogo, pueden encontrar aquí un objeto, para sus investigaciones” (Lefebvre, 1955: 63).



Pero la totalidad no solo se podrá referir al mundo de lo humano, la totalidad implica lo existente, del cual el ser humano es parte. Claro está que esta totalidad de lo existente genera un rico debate respecto a la especificidad o no de cada componente. Sabemos que el positivismo no hace grandes distinguos, las teorías devenidas del historicismo marcan claramente los límites y el materialismo dialéctico asume la universalidad de la existencia, de ahí la importancia de la noción de naturaleza, al mismo tiempo que destaca la historicidad del quehacer social como algo singular. Es entonces que totalidad será un horizonte de referenciación, al mismo tiempo que el reconocimiento de la imposibilidad de conocer de manera absoluta a la totalidad toda.

“La comprensión de que la totalidad de los procesos naturales se encuentra en una conexión sistemática mueve a la ciencia a mostrar esa conexión sistemática en todas partes, en el detalle igual que en el conjunto. Pero la correspondiente exposición científica completa de esa conexión, la composición de una reproducción mental exacta del sistema del mundo en que vivimos, nos es imposible y sería imposible para todos los tiempos. Si en algún momento de la evolución de la humanidad se compusiera un tal sistema definitivo y concluso de las conexiones del mundo físico, espiritual e histórico, quedaría con ello cerrado el reino del conocimiento humano, y quedaría también cortada la posterior evolución histórica a partir del momento en que la sociedad se encontrara instituida de acuerdo con aquel sistema: todo lo cual es un absurdo y un puro contrasentido” (Engels, 2014: 86).

## LA DIALÉCTICA SINGULARIDAD-TOTALIDAD

La dialéctica singularidad-totalidad tiene entonces implicancias sobre las formas de conocer, además de sobre la conceptualización de la realidad. Y en este trajín intelectual del conocimiento, es de denotar la responsabilidad que la dialéctica mantiene sobre la metodología cuando se intenta realizar un estudio empírico. Es así, que de esta postura que cuestiona la separación entre las dimensiones de la realidad, se afecta a los métodos clásicos de recolección de información. Frente a esto será necesario también replantear la estrategia, y mantener una coherencia teórico-metodológica, por cuanto si la realidad es y se presenta de manera dialéctica, la forma de estudiarla deberá guardar correlación con ella. De lo contrario, no se podrá captar y aprehender la trama en su complejidad. Al respecto Max Horkheimer (1941), haciendo referencia a la estrategia utilizada por el Instituto de Investigación Social para los estudios empíricos en su exilio estadounidense enuncia con clara elocuencia que:

“Las categorías tienen que formarse a través de un proceso de inducción que es lo contrario del método inductivo tradicional, que verificaba sus hipótesis mediante la recolección de experiencias individuales hasta que ellas alcanzaban el peso de leyes universales. En la teoría social, por contra, la inducción debiera buscar lo universal dentro de lo particular, no por encima o más allá, y en vez de moverse de un particular a otro y luego a las cumbres de la abstracción, debiera inquirir más profundamente en lo particular y descubrir allí la ley universal” (123).

Es decir que, si aplicamos una escisión entre lo individual y lo universal al método inductivo, lo que estaremos haciendo es sólo reafirmar la mirada parcial sobre la realidad. Este principio, lo reflejaron presentemente los frankfurtianos en su investigación empírica *The Authoritarian Personality* en donde incluían las entrevistas individuales como complementos extremadamente importantes a sus estudios estadísticos. El método también debe reflejar la mirada dialéctica, por cuanto no existe la particularidad en tanto sustancia aislada de lo universal de lo cual forma parte. Es entonces que, en toda particularidad, además de sus rasgos individuales, singulares, estará siempre presente esa totalidad de la cual refiere y es referida, ese universal que integra y a su vez refleja y representa.

El modelo de la ciencia positivista parcializa claramente la mirada (muy lamentablemente, este modelo, en sus formalidades y normatividades de procedimiento y operatividad -tanto en el proceso de investigación mismo, pero más en el de difusión y validación- rige el espectro del conocimiento académico institucional, independientemente de las lecturas marxistas o comprensivistas). Pero también desde el punto de vista conceptual y epistemológico, las lecturas marxistas clásicas, olvidadas de la dialéctica, caen indefectiblemente, ya sea en el economicismo o el obrerismo, o ambos a la vez. Como contrapartida, las lecturas comprensivas también pecan de parcializar la realidad, pero en una perspectiva opuesta.

Sin pretender resbalarse en un pastiche teórico, y salvando por lo tanto las diferencias en muchos planos, vale igualmente tomar la discusión que introduce Husserl a partir de las nociones de

objetivismo y trascendentalismo que hace desde la fenomenología. Estando advertidos de la proyectividad vertida exclusivamente sobre la manifestación, el suceso, el hecho que esta corriente representa, igualmente estas advertencias son válidas para reflexionar junto a ellas. El objetivismo sería aquello “que se mueve sobre el suelo del mundo dado previamente como comprensible-de-suyo por la experiencia, y pregunta por la verdad objetiva de este mundo, por lo que es válido incondicionalmente para él y para todo ser racional, por lo que el mundo es en sí” (Husserl, 2008:111). Objetividad y racionalidad caracterizan entonces al objetivismo, en contraposición con el trascendentalismo que entiende que “el sentido del ser del mundo de la vida pre-dado es formación subjetiva, efectuación de la vida pre-científica que lo experimenta, que lo vive. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo y en cada caso del mundo que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta, o vive” (Husserl, 2008:112). Sentido y subjetividad son aquí en cambio los ejes que trascienden. Hecha entonces la advertencia preliminar, nos resultará igualmente útil la crítica a la ciencia positivista (la ciencia existente) en tanto conocimiento formalizado, esquemático y matemático, ante lo cual podríamos decir entonces que de alguna manera la ciencia es una representación del mundo, pero una representación sobre determinados parámetros, por lo cual excluye a otros. Por consiguiente, la totalidad queda afuera siempre, es decir excede esa representación. Porque la totalidad es infinitamente mucho más de aquello que involucra la representación que hace la ciencia, de lo que la ciencia nos permite ver. Es que el mundo de la



vida, el de la experiencia humana tiene infinidad de aristas y matices que la ciencia moderna ni puede ni está interesada en conocer, por ser una representación y como tal, ser siempre parcial. Es decir que nos estamos perdiendo los matices, las diversidades de la experiencia humana en el mundo.

Desde una mirada dialéctica de la totalidad-singularidad, podríamos captar mejor la complejidad de la existencia humana, que no es solo racional, es decir acción a partir de la puesta en funcionamiento de la razón. El existir es también sentir, es vivenciar, lo que equivale a admitir que en cierto sentido hay una condición irracional también en lo humano. De aquí la importancia también del concepto de “mundo de la vida”, planteado por Husserl y retomado luego por Schütz (2001), entre otros. Noción que debe ser integrada en esta dialéctica totalidad-singularidad, y no tomada en sí misma como única alternativa superadora y excluyente. De lo que se trata entonces, es de considerar el mundo cotidiano concreto en el cual vivimos, ese “reino de experiencias originarias”, ese “universo de intuitibilidad por principio” (Husserl, 2008:169). En este giro teórico y con las advertencias antes vertidas, nos puede ilustrar pertinentemente también aquellas disquisiciones que hacía Rodolfo Kusch entre el ser y el estar: “La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina” (Kusch, 1999:20). Este ser –del individuo por sí mismo y sin más- y estar –del sujeto en relación y nunca aislado de su entorno-

nos lleva por consiguiente a la necesidad de poder ver y comprender tanto el plano de lo racional y lo objetivo, como aquel otro de las múltiples expresiones de la vivencia y de lo subjetivo; entendiendo por planos un esquema explicativo de síntesis, por cuanto la realidad se mueve en tensiones complejas y no en entidades univocas y claramente delimitadas.

Estas tensiones nos deben remitir necesariamente a una lectura dialéctica para poder así vislumbrar el sistema de relaciones causales del mundo, entre sujetos y objetos; al mismo tiempo que, según Sartre, el significado y la significación de facticidades en el mundo, relativas a la intencionalidad de la conciencia proyectiva. Así entran en juego las vinculaciones entre los individuos en tanto relación entre uno mismo y otros, pero ya no como micro universos que se explican y acaban en sí mismo, tal una lectura individualista; sino por el contrario como estructuración edificante de las relaciones entre individuos y otros individuos, individuo y grupo, y grupos opuestos. Por añadidura, esta fenomenología social implica entender la dimensión práctica que sitúa la interacción en el plano de la acción humana concreta, ubicada en situación y en relación a los otros y al proceso de concatenación y transformación de lo que está más allá de uno, que excede cualquier micro-situación aislada. Así Sartre nos decía que, “El concepto de acto contiene, en efecto, muchas nociones subordinadas que hemos de organizar y jerarquizar: actuar es modificar la figura del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado tal que, por una serie de encadenamientos y conexiones, la modificación aportada a uno de los eslabones traiga apareadas



modificaciones en toda la serie y, para terminar, produzca un resultado previsto” (Sartre, 1993:537). Nos queda entonces reiterada la tríada conformada por acción humana, mundo y dialéctica. Dicho de otra manera, lo social no puede ser entendido por fuera de cualquiera consideración hacia la ilación y la correspondencia entre el/los individuo/s y la colectividad, lo que implica a su vez percatarnos de la existencia de realidades sociales parciales y globales. El yo, el alter ego y el nosotros representarían las formas primarias de este rapport, a partir de las cuales se van construyendo una multiplicidad de fenómenos sociales en manifestaciones multidimensionales en formatos de complementariedad, polarización, reciprocidad, antagonismo y ambigüedad, entre muchos otros. Un todo social entonces, lo entendía Gurvitch (1932:17) como “sistema concreto de equilibrio basado en una fusión de ‘perspectivas reciprocas’, un sistema que es dinámico y donde los elementos irreductibles de multiplicidad y unidad, individual y universal, tienden a ser sintetizados en una forma que es perpetuamente cambiante”. La conjunción de lo individual y lo universal configura una totalidad en la cual las aristas diversas, los clivajes multiformes, lo micro y lo macro están en orden al proceso encadenado de mutabilidad social. Debo confesar que más allá de lo descriptivo y preciso de la definición, la utilización del concepto de equilibrio hace un poco de ruido hoy, por cuanto es difícil entenderlo a priori a partir de la contradicción como base de la dialéctica, pero si lo percibimos, antes que nada en el contexto de su tiempo y luego, más allá de la toponimia funcionalista que lo asocia con lo estático; nos puede ilustrar respecto a la

continuidad del proceso que se mantiene como regla y que le da dinamismo a la dialógica social de cambio y transformación. Qué, al fin de cuentas no es más que adentrarse en la concepción dialéctica del mundo, lo que implica entender que el mundo es dialéctica, y a la vez debe ser visto desde una concepción dialéctica de la totalidad. “Recién entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por comprender cuándo, dónde y en qué condiciones una cantidad se transforma en calidad, o un polo se transforma en su opuesto, etc. Es decir, sólo entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por captar la realidad viva, en su totalidad, con su movimiento, sus contradicciones y sus mutaciones” (Peña, 2007:54).

Ahora bien, no se trata ni del conocimiento como una gran teoría abstracta-metafísica desconectada de toda realidad concreta, ni de una ciencia social hiperfactual que no pueda alzar la vista más allá de su caso de estudio, tal la tónica dominante en las últimas décadas. Así, la tendencia a reducir el estudio de lo social a la simple acumulación estadística de datos objetivos a partir de una hipostatización reverencial de la metodología, la encuesta y la entrevista, solo nos excluye de la posibilidad de conocer la compleja interrelación entre los fenómenos. Todo hecho debería ser considerado dentro de la trama dialéctica general y no como simple objeto aislado que por sí mismo puede comprenderse y que al mismo tiempo satisface así las exigencias canónicas de la actual ciencia estandarizada y administrada. “La dialéctica puede legitimarse retrotrayendo dicho contenido a la experiencia, a esta misma experiencia de la que procede. Lo cual no puede ser sino la mediación de todo lo



particular por la totalidad social objetiva" (Adorno, 1973:20). No se puede suprimir la totalidad como resultado del prejuicio empirista y cientificista, ni tampoco elevar lo universal a única verdad, dado que eliminar la tensión entre lo universal y lo particular sería una forma de mutilar la realidad, falseándola. De lo que se trata es de considerar al sujeto dentro de la dialéctica social.

Pero además, la dinámica sujeto-sociedad refleja las reacciones sociales dentro de una situación histórica real y concreta. El desmembramiento en partes, la ruptura de la totalidad en objetos específicos, merecedores cada uno de una rama singular del conocimiento, hace que desaparezca la dinámica de la existencia y sea remplazada por hechos fenoménicos y contingentes, desarticulados unos respecto de los otros. Todos los acontecimientos son y reflejan al mismo tiempo las tensiones históricas ya que obedecen a las contradicciones de la propia realidad social.

"El desarrollo de la sociedad no es impermeable a la influencia de las filosofías sociales. Este vínculo dialéctico del pensamiento con la realidad social se manifiesta, entre otros aspectos, en la sustitución de las categorías estáticas del ser, como criterios ideales de la sociedad, por categorías del devenir, aún en el período en el cual la sociedad jerárquica y cerrada del feudalismo comenzaba a disolverse. No es ya la ontología, sino la filosofía de la historia la que ofrece en adelante el fundamente de las construcciones teóricas de la sociedad ideal" (Adorno y Horkheimer, 1969:11).

Historia, totalidad y sujeto nos está hablando de manera explícita sobre la aquiescencia de la praxis humana como condición de posibilidad de

toda existencia. Es que praxis es conjunción de teoría y práctica, para lo cual indisolublemente debe ser conjunción de totalidad y singularidad. No hay forma de actuar en el mundo que no sea en correspondencia con el mundo. Es que el hombre se concretiza como ser práctico, por cuanto su acción es siempre la transformación de una realidad dada, por cuanto acaba de manera secuencial, con la producción de una nueva realidad. Así el hombre y su praxis son históricos. No hay manera que el actuar humano sea sincrónico, por lo tanto, toda praxis es histórica por definición. "La historia demuestra que el hombre en el pasado ha transformado la naturaleza mediante su praxis productiva y que, en consonancia con ella, ha transformado también sus propias relaciones sociales. La historia ha sido efectivamente un proceso práctico total llevado a cabo por los hombres". (Sánchez Vázquez, 2003:403). Y como toda praxis, en tanto actuar históricamente, es siempre la actividad práctica de seres humanos conscientes, esta praxis es por tanto intencional, es el hacer de sujetos que persiguen fines y que apetecen por concretar sus intenciones. Nos encontramos así frente a una praxis que tiene un carácter intencional.

Ahora, si pasamos de los individuos a grupos sociales, comunidades o más aún a la sociedad en su conjunto ¿podemos seguir manteniendo la noción de "intencionalidad"? "Los actos de los individuos concretos como seres conscientes, es decir, sus praxis individuales se integran en una praxis común que desemboca en un producto o resultado. Cada una de esas praxis podemos relacionarla con una intención originaria, pero no así la praxis colectiva en la que cada una de esas actividades individuales se integra" (Sánchez

Vázquez, 2003:405). Tanto el campesino como el propietario de la manufactura en el proceso de transición del feudalismo al capitalismo se proponían mejorar su condición de existencia, pero de ninguna manera su propósito en tanto individuos consistía en promover la aparición de un nuevo modo de producción.

“Uno y otro perseguían sus propios fines, pero justamente persiguiéndolos han contribuido a la gestación del modo de producción capitalista. La praxis social, colectiva al combinar toda una diversidad de actos individuales, ha tenido como resultado la aparición de un nuevo producto, un nuevo modo de producción que no puede ser referido a la intención o proyecto de ningún sujeto práctico individual o colectivo. Es por ello, una praxis inintencional” (Sánchez Vázquez, 2003:405).

Para poder, por consiguiente, captar y discernir las variantes de la praxis, el método dialéctico será sin lugar a dudas la mejor opción. Solo así se pueden hacer jugar las tensiones permanentes entre lo subjetivo y lo objetivo, siempre dentro de un escenario encarnado en la totalidad como soporte estructurante de las relaciones sociales. Tensiones que se encarnan en lo concreto, ya sea materia o idea, cuerpo o espíritu y que reflejan y atrapan tras de sí al sujeto en tanto individuo como al grupo en tanto sociedad. Nunca claro está, bajo un supuesto de armonía y equilibrio como normas de sustentabilidad de lo social, sino bajo el auspicio del antagonismo como marco de disputa entre intereses y posiciones contradictorias. Dialéctica y antagonismo trazan el camino, tanto que no puede entenderse al individuo por fuera de la sociedad, así como tampoco a la sociedad por fuera que sea a través de la praxis individual-

colectiva. “(...) la totalidad misma se origina y reproduce a partir de la conexión de los intereses antagónicos de sus miembros... En el seno de la sociedad individualista, empero, lo general no solo se concreta y realiza a través del juego combinado de los particulares, sino que la sociedad es esencialmente la sustancia del individuo” (Adorno, 1975:12). La interdependencia entre los sujetos y la construcción del colectivo a partir de su praxis es permanente. Se trata de una visión interrelacionada de "momentos" en sentido hegeliano. La categoría de la totalidad, que surge y se mantiene en continuo diálogo desde y con la más profunda reflexión filosófica se transforma así en una categoría fundamental de la investigación empírica. La propia definición de sociedad debe contenerla.

"Por 'sociedad', en el sentido más importante, entendemos una especie de contextura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual el todo solo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los copartícipes, a cada uno de los cuales, por principios, se le asigna una función; y donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad" (Adorno y Horkheimer, 1969:23).

La categoría de totalidad, como se dijo, es en sí misma contradictoria ya que refleja el movimiento de la historia, del pensamiento, de las vivencias y de la sociedad. Si bien podemos afirmar que estamos ante una categoría ontológica, en su propio movimiento se gerencia también como epistemológica y metodológica, lo que implica, como decía, que, si la realidad es dialéctica, el conocimiento debe ser también dialéctico. Es entonces que todo acercamiento positivista e



idealista, al estilo Popper, poco puede hacer para llegar a un conocimiento cierto, por cuanto excluye, por propia definición, un conocimiento construido desde la dinámica de la propia historia, la cual se desenvuelve siempre entre lo objetivo y lo subjetivo. Todo planteamiento así, sea objetivo o subjetivo que excluya al otro, falsea el conocimiento de la realidad social. El aprehender lo social depende de su propio objeto, el cual es contradictorio por cuanto es subjetivo y objetivo, está imbuido de presente y de futuro, se expresa y se constituye a partir de lo material y lo ideológico. Es decir, es necesario un acercamiento intelectual tanto tensional como dialéctico-crítico (Rodríguez, 1982). Es que las relaciones van del todo a las partes y de estas al todo, lo que implica decir de la totalidad a la singularidad y de la singularidad a la totalidad, del individuo a la sociedad y de la sociedad al individuo. Y esta dialógica existencial conforma una relación que, si bien es indisoluble, la tensión misma la fractura por momentos no ocultando las diferencias y contradicciones. "Esta fractura no debe ser ocultada ni absolutizada. Será preciso tenerla en cuenta, renunciando a darle la apariencia de una continuidad que vaya desde el hallazgo individual hasta las enunciaciones generalísimas sobre el sistema de la sociedad, cuando, por el contrario, el tratamiento del fenómeno individual debería nutrirse, en la medida de lo posible, de las vinculaciones mediadas respecto de los propios fenómenos individuales" (104). (Adorno y Horkheimer, 1969:8). El objetivo debe ser siempre, el poder captar las relaciones dialógicas complejas que se dan entre las experiencias de los sujetos inmersos en una dinámica social que por sus anclajes estructurales asume características

objetivas. De lo que se trata entonces, es de rescatar la "Experiencia vital personal en la dinámica social objetiva" (Adorno, 1950).

Es que no hay sociedad sin individuos y sus acciones y prácticas, tampoco hay clases sin individuos, sus experiencias y conciencias. Toda relación social se asienta, por un lado, por las determinaciones estructurales y dinámicas de lo colectivo y su correspondiente carácter social, y por otro, por la empiria cotidiana de los sujetos, con sus cargas emocionales, planes de vida y trayectorias, sentires, vivencias individuales y grupales, intereses y objetivos, improntas psicológicas y de carácter, etc. La sociedad es indefectiblemente la dialéctica individuo-sociedad, y si hablamos de lucha de clases, no podemos, bajo ningún punto de vista, integrar esta ecuación a partir del exclusivo componente colectivo que representa la clase, como si la clase social subsumiera todo, anulando al sujeto. La clase social es conformada, moldeada y determinada por los sujetos, así como, a su vez, los sujetos son influenciados, co-determinados y orientados por la estructura social de clases. Es decir que la clase no es una "cosa" sino fundamentalmente una condición de posibilidad, una co-determinación de las prácticas, identidades y acciones de los individuos.

"Ninguna sociedad puede existir sin que el hombre particular se reproduzca, así como nadie puede existir sin reproducirse simplemente. Por consiguiente, en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana. Sin embargo, esto no quiere decir de ningún modo que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean idénticos en toda

sociedad y para toda persona. La reproducción del particular es reproducción del hombre concreto, es decir, el hombre que en una determinada sociedad ocupa un lugar determinado en la división social del trabajo. Para la reproducción de un esclavo le son necesarias actividades distintas de las necesarias a un ciudadano de la polis, a un pastor o a un obrero de la metrópoli” (Heller, 1977:19).

La noción de sujeto, debe cobrar de esta manera, un protagonismo clave a la hora de interpretar y explicar las relaciones sociales. Sujeto individual pero también sujeto colectivo. Pero los sujetos no son átomos libres, sino que son identidades en relación, y en estas relaciones se conforman las estructuras supraindividuales que a su vez ejercerán su co-determinación, su condicionamiento, su promoción de perfiles, su influencia sobre los sujetos. El sujeto asume por consiguiente también una doble condición, la de soberanía y de subordinación, que combinada con la estructuración social se carga de funciones de poder diferenciales. El sujeto es en tanto acciona, tanto materialmente como idealmente y en su sentir; pero el sujeto a su vez es en tanto integrante de una red de relaciones que definen a su vez su papel y carácter, pudiendo ser al mismo tiempo comando y súbdito, respecto a la situación particular en la que se encuentre. La historia de la singularidad humana se debate en la modernidad:

“...entre las dos caras del concepto mismo de sujeto: la historia moderna de este concepto, de hecho, se desarrolló en un equilibrio inestable inscripto en la misma etimología latina, es decir, por la combinación del neutro subjectum – traducción del griego hypokeimenon (“soporte”) y que progresivamente se cargó de funciones de “comando”, tanto en la ontología como en la gramática– y el masculino subjectus, considerado

en la Edad Media como sinónimo de subditus y vinculado, luego, a una larga historia de sujeción y de obligaciones de obediencia” (Mezzadra, 2014:24).

En esta dialéctica, en donde debe buscarse, entre otras co-determinaciones, el fundamento de la conflictividad y las contradicciones. El sujeto es y no es soberanía y es y no es subordinado, de acuerdo a la circunstancia particular de su relación. Pero al mismo tiempo, existirán clivajes más generales y universales de la estructuración social que tenderán a delimitar al sujeto a una condición, si bien nunca segura y absoluta, pero sí más permanente, mientras las reglas de la estructuración se mantengan tales. Así, el carácter no absoluto, peculiar de la condición moderna, subsume al sujeto a una contradicción permanente, que se agudiza al ser estas condiciones desiguales, y al definirse las relaciones en términos de comando y sujeción.

“Bajo el perfil político y jurídico de esta doble raíz del sujeto, en la unificación de la polaridad aparentemente opuesta de su soberanía sobre el mundo y de su subordinación absoluta, se encuentra el origen en la modernidad de infinitas tensiones y contradicciones que, en retrospectiva, son claramente constitutivas tanto de la figura del individuo como de la “colectividad” (la del pueblo y la de la nación, para limitarnos a dos ejemplos)” (Mezzadra, 2014:24).

Otra característica fundamental a considerar es la tendencia omnipresente y permanente del sujeto, sea singular o colectivo, a existir, a ser. El ser es estar siempre en condición de defender la propia existencia, en subsistir más allá de la variación de las circunstancias. La fuerza que mueve al sujeto a vivir es la fuerza que al mismo





tiempo lo lleva a crear, y este crear está imbuido y atravesado siempre por las relaciones con otros sujetos. Existir es actuar, actuar es crear y crear es buscar caminos y horizontes. El desear entonces es consustancial al existir. Es imposible crear sin desear. El no desear es la ausencia del actuar, por cuando no se puede actuar en el vacío de expectativas. Vale entonces retornar a un filósofo citado anteriormente y que ha sido revalorizado.

“Spinoza llama conatus al esfuerzo por el cual “cada cosa se esfuerza, tanto como esté a su alcance, por perseverar en su ser”... Pues el conatus es la fuerza de existir. Es, por así decirlo, la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento. El conatus es el principio de la movilización de los cuerpos. Existir es actuar, es decir desplegar esa energía... la energía del conatus es la vida. Y esta vez lo más cerca posible de Spinoza: es la energía del deseo. Ser es ser un ser de deseo. Existir es desear, y por consecuencia activarse –activarse en busca de sus objetos de deseo” (Lordon, 2015:23-24).

Y esta propensión a existir de cada ser, se conjuga siempre con el papel que desempeña cada sujeto en la trama social, papel que es voluntario al mismo tiempo que resultado de cierto condicionamiento o restricción social. Es decir que la autonomización de cada individuo no es tal, como lo indicaría una predica liberal o individualista. Y cada individuo contribuye además a la reproducción de toda la sociedad. Esta reproducción otra vez, es tanto individual como social, ambos procesos se interpenetran en la medida que guardan sus características propias que los identifican. Identificación que al mismo tiempo los pone en relación.

“Hemos empezado afirmando que los

particulares sólo pueden reproducir la sociedad si se reproducen en cuanto particulares. Sin embargo, la reproducción de la sociedad no tiene lugar automáticamente a través de la autorreproducción del particular (como sucede, por el contrario, en las especies animales, que se reproducen automáticamente con la reproducción de los animales particulares). El hombre sólo puede reproducirse en la medida en que desarrolla una función en la sociedad. La auto-reproducción es, por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad. Por lo tanto, la vida cotidiana de los hombres nos proporciona, al nivel de los individuos particulares y en términos muy generales, una imagen de la reproducción de la sociedad respectiva, de los estratos de esta sociedad. Nos proporciona, por una parte, una imagen de la socialización de la naturaleza y, por otra, el grado y el modo de su humanización” (Heller, 1977:19).

Por todo lo anterior es que necesariamente para entender el proceso social en general y todo proceso social en particular, deberemos recurrir a un análisis dialéctico de la relación totalidad-singularidad. Por cuanto comprendemos a la realidad como un todo estructurado que va de los sujetos al conjunto social que se desarrolla y se crea y recrea. Para conocer los hechos particulares o un conjunto de hechos, será necesario no solo entender el hecho en sí mismo con los sujetos que intervienen sino también el lugar que cada hecho ocupa en la totalidad. “La interpretación de los hechos lleva a la totalidad, sin que ésta misma sea a su vez un hecho. Nada hay socialmente fáctico a lo que no le corresponda un valor específico en dicha totalidad” (Adorno, 1973:22).

## REFERENCIAS

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1969): La sociedad. Lecciones de sociología. Buenos Aires, Proteo.
- Adorno, Theodor y otros (1973): La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona, Grijalbo.
- Adorno, Theodor (1975): *Mínima Moralia*. Caracas, Monte Avila.
- Adorno, Theodor (1950): *The authoritarian personality*. New York.
- Aristóteles (2000): *Política*. Barcelona, Gredos.
- Bergson, Henri (2006): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Ed. Sígueme.
- Bergson, Henri (1963): *La evolución creadora*, en *Obras Escogidas*. Madrid, Aguilar.
- Charry, Manuel (2017): "Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel", *Estudios de Filosofía*, 56, pp. 119-135.
- Engels, Friedrich (2014): *Anti-Dühring*. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring (1878). Madrid, Fundación Federico Engels.
- Galafassi, Guido (2019): "No hay hegemonía y dominación sin antagonismo. La lucha de clases entre la estructura y el sujeto". En, Galafassi, Guido et al, *Disputas, hegemonía y subjetividad*. Buenos Aires, Extramuros-Theomai-GEACH, pp. 15-48.
- Gurvitch, Georges (2005): *La idea del derecho social* (1932). Granada, Comares.
- Hegel, G. W. F. (2008): *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de cultura económica.
- Hegel, G.W.F. (1976): *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar-Hachette.
- Heller, Agnes (1977): *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península.
- Hosbawm, Eric (1975): "Revolution". XIV International Congress of Historical Sciences, San Francisco.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1969): *Dialéctica del Iluminismo* (1947). Buenos Aires, Sudamericana.
- Horkheimer, Max (1941): "Notes on Institute Activities". *Studies in Philosophy and Social Sciences*, IX, 1.
- Husserl, Edmund (2008): *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo.
- Kosik, Karel (1967): *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo.
- Kush, Rodolfo (1999): *América profunda* (1962). Buenos Aires, Biblos.
- Lefebvre, Henri (1955): "La notion de totalité dans les sciences sociales". *Cahier Internationaux de Sociologie*, n° 18, pp. 55-77.
- Lordon, Frédéric (2015): *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Mariátegui, Jose Carlos (1927): "Mensaje al Congreso Obrero". *Revista Amauta*. Lima.



- Marx, Karl (1843): Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Varias ediciones.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1985): La ideología alemana. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, Karl (1984): Manuscritos de 1844. Buenos Aires, Cartago.
- Marx, Karl (1988): El capital (1867). Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, Karl (2001): Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. México, Siglo XXI.
- Másmela, Carlos (1997): "Totalidad y temporalidad en Platón". *Thémata: Revista de filosofía*, nº18, pp. 103-120.
- Mezzadra, Sandro (2014): La cocina de Marx. El sujeto y su producción. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Peña, Milcíades (2007): Introducción al pensamiento de Marx (1958). Rosario, Último Recurso.
- Rodríguez, José Miguel (1982): "Razón y totalidad en Horkheimer y Adorno". *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica; XX (52), pp. 101-139.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2003): Filosofía de la praxis (1967). México, Siglo XXI.
- Sartre, Jean Paul (1993): El ser y la nada (1943). Buenos Aires, Losada.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann (2001): Las estructuras del mundo de la vida (1973). Buenos Aires, Amorrortu (manuscrito de Schutz de 1959, editado póstumamente por Luckmann)
- Spinoza, Baruch (1984): Ética, demostrada según el orden geométrico (1677). Madrid, Ediciones Orbis.
- Wood, Gordon (1973): "The American Revolution". En, Lawrence Kaplan (edit.), *Revolution: A Comparative Study*. New York, Vintage Books.