

Totalidad social: ¿Unidad conceptual o unicidad real?



Roland Anrup

La idea de “totalidad” domina la teoría social y las concepciones sobre el desarrollo de la sociedad. El esquema de la sociedad como totalidad impregna la gran variedad de bien conocidas divisiones arquitectónicas de la sociedad, tales como aquella entre base económica y superestructura político-ideológica, o aquella entre sociedad civil y Estado. La creencia en que la sociedad forma un solo sistema social, coherente y funcional, ha imperado en la teoría social durante casi tanto tiempo como su contrapartida lógica ha dominado la filosofía de la ciencia. La frase de Hegel que “sólo el todo es la verdad” hace eco en la tan frecuentemente repetida sentencia de que “la primacía de la categoría de totalidad es el portador del principio revolucionario en la ciencia”.

Uno debería, sin embargo, estar siempre alerta acerca del precio teórico que debe pagarse por cualquier teoría de lo que se llama “sociedad”. Ella requiere una justificación mediante la referencia a una ontología y una epistemología definidas. La sociedad debe ser —según tales criterios— un objeto particular de estudio, susceptible de ser conocido por medios definidos. Una teoría de la totalidad social, está, pues, siempre en deuda con alguna definida posición filosófica.

Ningún sistema de relaciones sociales puede ser estudiado si no es por medio de conceptos que especifiquen lo que tal sistema es y cómo habría que estudiarlo. Es una ilusión creer que al estudiar ciertos tipos de relaciones o instituciones sociales lo que hacemos es meramente describir o dar cuenta de ciertos fenómenos dados. Esta ilu-

sión es posible y alimentada por el hecho de que ciertos conceptos generales, que son supuestos de la actividad investigativa —como el concepto de la sociedad como unidad— han llegado a ser en tal manera una “segunda naturaleza” para el investigador que éste o bien no se da cuenta de que está haciendo uso de ellos o bien los cree atributos esenciales de las cosas en sí mismas. Querer recurrir a los “hechos reales” para establecer la validez de esta concepción es una empresa sin futuro, porque son las teorías las que establecen cuáles hechos son pertinentes y cuáles no. Nuestra posibilidad de acercarnos en forma sistemática al conocimiento de algo ha consistido siempre en el uso de un conjunto de conceptos y reglas pertenecientes a un determinado lenguaje. Es mediante tales reglas y conceptos que establecemos qué es lo que ha de ser considerado hechos, coherencia factual y límites entre una cosa y otra, y con ello también los criterios de consistencia y pertinencia en nuestros estudios. El recurso a los “hechos reales” supone este problema resuelto e implica el supuesto de una realidad dada inteligible en sí misma, independiente de la teoría, con la cual esta última es comparada.

La noción tradicional de que la “totalidad” es el objeto de la teoría social surge, en efecto, de una concepción epistemológica que concibe las relaciones sociales en términos de una teoría general de la así llamada “sociedad”, su historia y su desarrollo. La sociedad es concebida como un objeto que existe con anterioridad al discurso y fuera de él, como perteneciendo a una realidad que,

precisamente por ser *anterior* y *exterior* al discurso, asume una posición privilegiada y viene a ser la presunta medida de la corrección o incorrección del discurso; ya que la sociedad se presenta como algo dado, anterior a sus caracterizaciones discursivas, y estas últimas como una reproducción, adecuada o no, de esa realidad anterior a la cual intenta corresponder y pretende explicar. El que exista una correspondencia epistemológica entre la unidad del discurso y una unidad de la realidad más allá de él no es, empero, en modo alguno, algo evidente.

Hasta las últimas décadas, la filosofía de la ciencia en Occidente ha estado dominada por una manera de entender la ciencia y sus teorías que se funda y es atravesada por el empirismo y que, en este siglo, ha sido elaborada por las doctrinas filosóficas del positivismo lógico. Según esta concepción existiría una correspondencia directa entre una buena teoría y los acontecimientos y procesos del mundo real: los hechos serían irrefutablemente establecidos a través de la observación objetiva, las teorías ofrecerían diversas explicaciones de tales hechos sobre la base de las cuales podrían hacerse predicciones sujetas a comprobación empírica, la ciencia avanzaría a través de una gradual acumulación de observaciones neutrales y de hipótesis confirmadas, el entendimiento científico se modificaría a través de la absorción de teorías más antiguas y limitadas por teorías cada vez más amplias y completas.

Esta manera de ver la filosofía e historia de la ciencia es objeto actualmente de creciente crítica y una nueva concepción de las cosas se ha venido desarrollando. Según esta nueva concepción, la ciencia no es una serie lineal e ininterrumpida de ideas que se van acercando más y más a la "verdad", sino que, de acuerdo a filósofos de la ciencia contemporáneos, la relación entre ciencias y realidad "objetiva" debe ser reconsiderada. No hay hechos que sean puramente objetivos ni observaciones que sean independientes de la teoría. Es, por el contrario, la teoría, la manera de entender, la manera de pensar, lo que determina qué es lo que ha de tomarse como hechos, qué es lo que se observa y cómo. La observación misma es así concebida como teniendo una carga teórica. Según esta nueva concepción, la ciencia tiene lugar necesariamente dentro de una cierta colectividad que emplea un lenguaje común y que da por sentadas ciertas premisas básicas que en último término no pueden ser comprobadas empíricamente. La ciencia opera así dentro de una determinada perspectiva conceptual.

Las últimas obras del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein y la obra del filósofo francés contemporáneo Jacques Derrida entregan persuasivos argumentos en el sentido de que el lenguaje no es, en modo alguno, una serie de proposiciones acerca de un estado de cosas empírico. En su última teoría acerca del significado, Wittgenstein niega sus propios puntos de vista anteriores de que proposiciones con significado son las que se moldean según un estado de cosas y argumenta que el significado de una proposición depende del contexto en que es usada y de las reglas que especifican su uso. El lenguaje no es pues un mo-

delo de la realidad (A. Wittgenstein, "Philosophical Investigations", Oxford, 1963).

La discusión en torno a este problema tiene una estrecha relación con el tema que aquí se discute. Si el lenguaje fuese un sistema de representaciones de la realidad externa, necesitaríamos en efecto poseer algún mecanismo independiente de acceso a dicha realidad para poder medir la mayor o menor veracidad de tales proposiciones lingüísticamente formuladas, y su correspondencia con el mundo de los objetos. Si, en cambio, el lenguaje es más bien una serie de conceptos significativos y no de símbolos de cosas, entonces no tenemos ninguna necesidad de poseer tal acceso a la realidad. El intento de expresar una tal relación de representación y correspondencia entre el lenguaje y la realidad envuelve la idea de que explicar es identificar orígenes. Pero el discurso no tiene nada qué ver con la búsqueda de un origen que sería hogar de verdad y razón. No tiene origen en este sentido. Comprender cabalmente lo que constituye el discurso no requiere de tales indagaciones. Lo representado no tiene existencia más allá del proceso que lo representa, no es un "origen" al cual pueda retornarse para indagar la verdad o falsedad de la representación, sino que es el efecto de un proceso de significación. Como nos dice bien Jacques Lacan "La relación de lo real con lo pensado no es la del significado con el significante, y la primacía que lo real tiene sobre lo pensado se invierte del significante al significado. Lo cual se superpone a lo que pasa en verdad en el lenguaje donde los efectos de significado son creados por las permutaciones del significante" (J. Lacan, "Escritos", 2, p. 315, México 1975). El lenguaje no cesa de referirse a sí mismo. No hay nunca un interpretandum que no sea ya interpretans. Como nos señala Michel Foucault, no hay nada de absolutamente primario que interpretar porque, en el fondo, todo es ya interpretación: cada signo es, en sí mismo, no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos. La interpretación ha llegado a ser una tarea infinita, pues se encuentra ante la obligación de interpretarse siempre a sí misma ad infinitum, no pudiendo dejar de volver sobre ella misma. No hay signos que existan originariamente, primariamente, realmente, no hay sino interpretaciones.

Referir un orden discursivo a otro no discursivo para buscar allí principios de validación, es un procedimiento mal concebido. Un orden discursivo no puede ser la expresión de otro no discursivo. El discurso no es una representación, en el sentido de una simple transcripción o "reflejo" de los elementos de la sociedad y su desarrollo. No es la "sociedad", sino una cierta estructura conceptual, lo que gobierna al discurso.

Los argumentos expuestos aquí no niegan en manera alguna la existencia efectiva de un "mundo real", de objetos no discursivos, sino advierten contra las posiciones epistemológicas que apelan a su existencia para establecer criterios discursivos de prioridad y validez. La teoría social no es una forma discursiva cuyo objeto es "la sociedad" como una unidad dada de antemano y autodeterminada. Este objeto, la "sociedad", es un objeto *concebido*, un *producto* de determinados discursos

políticos, jurídicos, históricos, filosóficos, inscritos ellos mismos dentro de determinados marcos e instituciones.

La validez de las proposiciones discursivas, por tanto, no puede derivarse de tal supuesto objeto, sino que sólo puede establecerse con relación a las reglas de formación del respectivo discurso. "Una ciencia no nace de la definición de un objeto, ni de la imposición de un método" sino "de la constitución de un cuerpo de conceptos con sus correspondientes reglas de producción" (Fichant y Pecheux M., "Sobre la historia de las ciencias", Siglo XXI Editores S. A., Argentina, 1971, p. 90). El objeto y la problemática de una ciencia no es algo dado de antemano: el trabajo científico consiste precisamente en construir los conceptos que la ciencia requiere para moldear su objeto. Los conceptos mismos son los medios de producción de conocimiento dentro de la estructura de una ciencia, estructura que, a su vez, ellos constituyen.

Una ruptura teórica implica que ciertas representaciones e interrogantes, ciertos conceptos globales pierden toda significación y deben dejarse de lado, pasando a formar parte de lo que Gaston Bachelard llama "la historia periférica de la ciencia". El progreso teórico se realiza, precisamente, mediante el plantear las preguntas de una manera nueva, mediante la organización del proceso de conocimiento dentro de marcos diferentes a los vigentes hasta entonces. De los distintos desarrollos teóricos que han contribuido a esta perspectiva, los más influyentes y difundidos han sido los de Thomas Kuhn. Según éste, la verdad es algo incognoscible, el objeto de la ciencia es la resolución de problemas y la historia de las ideas científicas consiste en una sucesión de modelos o "maneras de ver el mundo" que resultan útiles en mayor o menor grado para tal objeto (Kuhn, T., 1962. "The Structure of Scientific Revolutions", pág. 4, segunda edición, Chicago, University of Chicago Press). De estos modelos o paradigmas, los de mayor alcance e influencia no necesariamente presuponen ni incorporan a los precedentes, sino que representan un conjunto de soluciones alternativas que han sido cristalizadas a partir de ciertos datos y conceptos. Kuhn sugiere que los esquemas teóricos que pueden ser considerados paradigmáticos poseen dos características definitorias: primero, que "el llegar a ellos se ha realizado en una forma suficientemente novedosa como para captar el apoyo de un grupo estable de adherentes que los prefieren frente a otros modos alternativos de actividad científica"; y, segundo, "que ha dejado suficientes puertas abiertas a la resolución de toda clase de problemas por el nuevo grupo de usuarios del modelo" (pág. 10). Todo paradigma de cierta importancia establece el marco de referencia para la observación y la teorización durante un período de tiempo, hasta que termina por ser reemplazado por una nueva cristalización, una nueva imagen de las cosas, que arroja nueva luz sobre ellos al ser utilizada en la resolución de problemas. El paradigma dominante en cada período tiene una enorme influencia sobre la actividad científica, determinando cuáles datos han de ser considerados significativos y reales, qué métodos han de

ser estimados válidos y cómo se ha de situar el cientista en relación a su objeto de estudio.

Uno de los aspectos más intrigantes de la obra de Kuhn es el de cómo éste enfoca el paso de un paradigma a otro. Si la ciencia consiste en una serie de modelos sin continuidad entre sí, ¿cómo se pasa de un modelo al siguiente?, ¿cuáles son las características de una transición de este tipo? La manera en que Kuhn presenta este proceso ilumina lo que puede considerarse como uno de los aspectos más políticos de la historia de las ideas científicas. Debido a que los paradigmas constituyen modelos de la realidad que son tomados como "verdaderos", ellos crean también lealtades. Durante el período de mayor influencia de un paradigma, casi todos los que trabajan en el particular campo de estudio que aquél cubre siguen su huella, compartiendo los supuestos epistemológicos, los enfoques metodológicos y el perimetro observacional que él ofrece. Pero cuando ese período de apogeo es dejado atrás, comienzan a emerger nuevos datos e ideas fuera de los límites que el paradigma legítima, surgiendo un abanico de opciones estratégicas diferentes a seguir. Algunos permanecen entonces leales al viejo paradigma, descartando la validez de todo nuevo dato o concepto discordante con él. Otros buscan acomodar el viejo paradigma extendiendo sus conceptos y límites para abarcar los nuevos elementos; estrategia que puede funcionar durante un tiempo, dependiendo de la novedad de los nuevos datos, de la flexibilidad del antiguo paradigma y de la habilidad casuística del intérprete. Sin embargo, dice Kuhn, llega un momento en que una reestructuración de las herramientas teóricas resulta inevitable y un cambio de paradigma se hace "económicamente" indispensable para el progreso ulterior. El viejo paradigma da paso así a uno nuevo.

Bachelard nos señala: "Para el espíritu precientífico la unidad es un principio siempre deseado, siempre realizado con poco esfuerzo. No hace falta más que una mayúscula. Las distintas actividades naturales se convierten así en manifestaciones variables de una única y misma naturaleza... Esta exigencia de unidad plantea una cantidad de falsos problemas" ("La formación del Espíritu Científico", Buenos Aires, 1979, p. 103).

En vez de este concepto-obstáculo, lo que se requiere es el reconocimiento de dimensiones y significados variados cuyos límites se traslapan, de tal modo que estando en un punto cualquiera no estamos dentro de un único conjunto unitario, sino dentro de diversos conjuntos definidos de diferentes maneras. Abogamos por la definición de diferentes conjuntos, de dimensiones y significados variados y complementarios. Las pretendidas "unidades" no son otra cosa que productos contruidos por el observador a partir de una materia prima heterogénea, procedente de procesos sociales diferentes. La ciencia teórico-empírica moderna construye sus entidades, pero no por ello deja de usar controles. El quid es que no existe un dominio de hechos extra-teóricos que hayan de ser la medida de la teoría, ni un método común a las diferentes ciencias con el cual pueda demostrarse la validez de un conocimiento. No hay ninguna ciencia unificada, que una a todas las cien-

cias a través de métodos comunes. No hay una categoría única, sino diferentes formas de prueba. Los hechos no son algo dado, no son una realidad extra-teórica; pero no por ello deja de ser posible la prueba de una teoría. Los hechos son siempre un producto, una construcción del conocimiento, a pesar de que este último no siempre pueda manejar lo que construye. Probar no es comparar la teoría con una realidad exterior a ella, sino que es un proceso interno al conocimiento. Los controles no prueban la correspondencia del pensamiento con la realidad, no validan o declaran falsos los esquemas explicativos, sino que más bien presuponen a estos últimos para su propia validez.

Ian Hacking argumenta persuasivamente que la verdad o falsedad de una proposición depende del modo de razonar adecuado a tal proposición. Hacking insiste en que "aquellas proposiciones que con necesidad requieren del razonamiento para ser sostenidas poseen positividad —el ser o no verdaderas— sólo como consecuencia del modo de razonar en el que tienen ocurrencia" (Hacking, I. "Language, Truth and Reason" en Hollis M. y Lukes, S., "Rationality and Relativism", Oxford, 1982, pág. 64). Esta "positividad" de las proposiciones es resultado del desarrollo y divergencia de diversos esquemas conceptuales, por lo cual las condiciones de posibilidad de un conocimiento han de ser investigadas en términos de argumentos, afirmaciones, proposiciones, que son dependientes de un esquema conceptual. Con ello, cada esquema y conocimiento específico ofrece criterios de validez; pero lo que no existe es una justificación metaconceptual de las formas de validez que tales esquemas proponen.

Diferentes estructuras conceptuales pueden hallarse en frontal contradicción mutua y envolver supuestos recíprocamente incompatibles, sin que por ello dejen de producir conocimiento útil. Tal contradicción no tiene por qué contener, obligatoriamente, la posibilidad de ser resuelta en una síntesis superior. Ningún orden teóricamente consistente, "ningún progreso del conocimiento" en el análisis de las relaciones sociales, tiene necesariamente que conducir a un tal tipo de solución. Hay que ser suspicaz con respecto a la categoría "teoría social" y a la pretensión que implica de ofrecernos la promesa de una teoría unificada acerca de un objeto singular, la "sociedad". Los objetos de diversos campos teóricos no son trozos, piezas parciales, de un objeto más grande, la "sociedad". Lo que hay que cuestionar es precisamente este propósito de alcanzar un "conocimiento unitario", cuyo objeto es una totalidad, correspondiente a un esquema explicativo general que identifica determinadas causas como definitorias del todo, como aquello que lo constituye como todo. No puede haber tal conocimiento unitario. Lo que hay es una serie de conocimientos distintos, pertinentes a la explicación de relaciones sociales, pero que no tienen un objeto común. La historia, el psicoanálisis, la antropología, algunos aspectos de la sociología, son todos enfoques de importancia vital. Hay que adoptar una estrategia de aceptación de las diferencias y divergencias teóricas, utilizando seriamente distintos métodos de trabajo y viviendo con la tal vez productiva incompatibilidad. El trabajo riguroso *dentro* de un campo no implica necesariamente

una ignorancia o una disposición negativa a trabajar en otros campos. Las ciencias sociales sólo pueden salir ganando con el abandono de las concepciones positivistas de la ciencia y la adopción de un punto de vista reativista y pluralista. Lo que diferencia a la ciencia de la religión es justamente la voluntad de permitir a la situación específica el dictar la interpretación y la manera de interpretar. La idea de que los conocimientos o las ciencias configuran en último término un orden racional único, correspondiente a la unicidad de la "realidad", es utópica. Si rechazamos esta concepción epistemológica del discurso, desaparece la necesidad de concebir sus objetos como totalidades. Nos liberamos de la exigencia de pensar todos los objetos sociales como si su desarrollo estuviese regido por la ley general de un todo.

II

La tradición filosófica occidental colocaba un ego soberano y consciente en el centro de una realidad que se suponía susceptible de ser objeto de proposiciones discursivas. La concepción epistemológica de una relación de correspondencia entre lo teórico y una forma de existencia no teórica, independiente con respecto a la teoría es en efecto central en todas las formas de empirismo. La relación entre lo teórico y lo no-teórico es, en el empirismo, provista por el sujeto, que posee los atributos de "experiencia" y "juicio", a través de los cuales la mediación entre lo teórico y lo no-teórico es establecida. La experiencia es concebida como el medio primordial por el cual el sujeto se representa un objeto, mientras que el juicio establece, con la ayuda de reglas, la correspondencia última entre categorías y experiencia. El empirismo descansa sobre la capacidad de la experiencia de funcionar como representación. De esta manera nos entrega una justificación extra-teórica para una posición que, en realidad requeriría problematizar la categoría de sujeto tomando en cuenta sus condiciones de existencia. El empirismo ha ido en este respecto de la mano del llamado idealismo. Este último realiza, en efecto, una crítica de la "experiencia", pero comparte con el empirismo el concepto no problematizado de "sujeto". No pretendo, al decir esto, negar la categoría de sujeto ni los problemas de las diversas formas de subjetividad, sino más bien señalar que esta categoría y estos problemas deberían ser el punto de partida de una investigación teórica. El concepto moderno de sujeto es una construcción, si bien esto tiende a borrarse en sus pretensiones de hacer de "el sujeto" una realidad inherente, unitaria, dada y constitutiva. Existe una fuerte tendencia a identificar las modernas concepciones sociales del sujeto con "el hombre" en sí. Coherencia en la conducta, actividad autooriginada y unidad de memoria y experiencia, son todos criterios con que se identifica a tal sujeto como origen consciente de sí mismo.

Esta noción del sujeto como un ente dado, dueño de sus actos y con centro en una conciencia unitaria, reflexiva y directiva debe ser cuestionada. Es necesario rechazar tal concepción de un

sujeto dueño de sí mismo, de su propia conducta, experiencia y pensamientos, los que fluirían desde un origen simple y continuo.

Esta concepción de un sujeto unificado y unificante, de un sujeto que puede reconocerse como sí-mismo, como sí y mismo, es decir, como unidad y continuidad, susceptible de escapar en su ser a la alteridad del inconsciente, a lo inconciliable de las representaciones, a la parcialidad de las pulsiones, a la multiplicidad dispar de las identificaciones, es una concepción pre-analítica. Como nos señala J. B. Pontalis: "Del descubrimiento de la 'personalidad múltiple' que signa el advenimiento del psicoanálisis a la noción de *Ichspaltung* (escisión del yo) que cierra la obra freudiana, se puede sostener que tres cuartos de siglo de experiencia analítica minan la ilusión de un sujeto monádico, de una persona total segura de pertenecerse" (J. B. Pontalis, "Entre el sueño y el dolor", Buenos Aires, 1978, p. 159). Es evidente que si se comienza dando como hipótesis del sujeto un "sí natural primario", resulta en última instancia nulo todo el aporte psicoanalítico sobre la formación y la diferenciación de las instancias de la personalidad; el "sí" natural no tiene más que alcanzar efectivamente su totalidad para consumarse. Las operaciones psíquicas particulares que constituyen al sujeto humano, la dialéctica compleja de las identificaciones, son borradas en beneficio de un crecimiento cuasi orgánico que no sufriría sino las detenciones, faltas o retrasos del crecimiento (ibid., pp. 167-168).

Como Michel Foucault ha señalado (en "*Las palabras y las cosas*" 1966, Cap. 10, Sección V) ninguna ciencia humana puede estar segura de no ser deudora del psicoanálisis o enteramente independiente de sus descubrimientos. El psicoanálisis no es tanto una ciencia humana entre otras, sino más bien una disciplina que abarca todo el dominio de tales ciencias, anima toda su superficie, difunde sus conceptos a través de ellas, y es capaz de proponer sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones por doquier. Al mismo tiempo el psicoanálisis es, en relación con las "ciencias humanas", una especie de "contraciencia": él fluye en la dirección opuesta, problematiza y cuestiona sus bases epistemológicas, incesantemente "deshace" el concepto de hombre que prevalece en las "ciencias humanas".

El psicoanálisis freudiano desafía la visión de un sujeto autopoieseído por la conciencia. En efecto, lo inconsciente divide y fractura al sujeto de la conciencia. La conducta debe ser examinada siempre en relación al efecto complejo y a menudo indeterminable de aquel otro sitio de determinación psíquica. La psique humana no puede ser concebida como un sujeto integral coincidente con la conciencia. La conciencia y el yo se fundan en el fraccionamiento causado por la represión de deseos, anhelos y fantasías prohibidos por el orden social.

El psicoanálisis freudiano considera a la psique humana como algo más que lo que está contenido en las instituciones y códigos sociales manifiestos; pero no la considera como algo innato. Los impulsos biológicos son operativos, siendo

las capacidades biológicas activadas por "representaciones psíquicas", a través de símbolos y procesos mentales que no se hallan contenidos "en" el individuo sino que tienen una dimensión social.

Uno de los problemas presentes, en muchas de las concepciones, sobre la totalidad social es la idea de que una estructura es un ordenamiento de personas definidas institucionalmente. La definición de la sociedad como un conjunto de relaciones entre seres humanos tiene el problema de que permite absolutizar la distinción teórica entre individuo y sociedad, ya que el individuo puede entonces ser abstraído de la sociedad y teorizado como una unidad substantiva. Tal división entre individuo y sociedad abre un espacio teórico en el que elementos tales como conducta, deseo, fantasía, pueden ser pensados como separados de la sociedad, dado que el individuo puede ser pensado como exterior a ella. Ciertos elementos de la conducta humana y social pueden ser comprendidos a través de explicaciones que parten de tal individuo hipotético, pues en tanto tal separación es mantenida puede proseguir la interminable discusión acerca del papel relativo de la naturaleza y del medio social.

El hecho de que algunos intentos recientes de explicar toda la cultura por referencia a la biología —la sociobiología— hayan encontrado cierto eco muestra elocuentemente que las ciencias sociales, a pesar de ser defensoras de la determinación social, han dejado abierto un espacio en el cual han podido introducirse modelos explicativos universalistas y reduccionistas.

Tanto la concepción del individuo como tabla rasa —cuya conducta, emociones y deseos están condicionados por las formas sociales— como la noción de que las formas sociales expresarían instintos y necesidades individuales descansan sobre el mismo supuesto básico: el de un individuo homógeno, es decir, la idea de que el individuo sería algo coherente de que puede darse cuenta, ya sea en términos de identidad de suma de conductas o de predisposición instintiva. Si algo nos ha enseñado la teoría psicoanalítica es precisamente que tal supuesto no resiste el análisis y que un sujeto coherente no existe más que en la imaginación.

Pero una concepción del sujeto y de sus capacidades y competencias no tiene por qué ser de este tipo, sino que puede referirse en cambio a determinadas prácticas y a sus efectos en la forma de sujetos como agentes sociales. Una teoría de los agentes sociales no puede concebir a los individuos como sujetos unitarios, centrados en una conciencia determinativa. Los resultados de la etnografía y el análisis cultural han revelado otros modos de concebir y especificar los agentes sociales. Las concepciones acerca de cuáles unidades existen y acerca de las formas de sujeto varían socialmente; no existe "lo humano" como entidad cultural unificada y básica. Las categorías acerca del sujeto varían ampliamente en su carácter de una cultura a otra y de una época a otra. La metafísica de la conciencia no es menos metafísica ni más cercana a la "realidad original" de la experiencia humana que la metafísica del taoísmo. Antes que algún dato filosó-

fico o psicológico dado, el sujeto es una categoría social y un aspecto de las relaciones sociales, un producto y un medio de organización de relaciones sociales muy específicas. El sujeto es pues efecto y soporte de las colecciones de conductas utilizadas en determinados conjuntos de relaciones sociales. El sujeto es una construcción social y en manera alguna producto inmediato de alguna experiencia de conciencia esencialmente "humana". Esta construcción social, el sujeto, no es en ningún modo una unidad a la manera en que lo es la "conciencia" en la filosofía cartesiana, sino que está construido sobre la base del tejido de las relaciones sociales, con todas sus incongruencias y contradicciones. El sujeto es un complejo de capacidades y requerimientos sociales. Los atributos del sujeto dependen de técnicas, prácticas, competencias adquiridas y formas de asociación socialmente construidas entre las cuales se destaca el lenguaje.

En la ilusión de una unidad del sujeto, de una unidad del yo, podemos, sin embargo, también encontrar el origen de la concepción de una unidad de la sociedad, la idea de la totalidad social.

III

¿Qué es lo que *motiva* el afán de abarcarlo todo, el deseo de englobar bajo un conocimiento sistemático y exhaustivo la "totalidad" de la sociedad y su desarrollo? ¿Hasta qué punto es esta idea la consecuencia de una concepción de orígenes no conscientes? ¿Qué significa el afán de alcanzar la totalidad, la globalidad, de buscar amparo bajo la autoridad de una visión unitaria?

Hay en este afán, en esta preocupación de globalización o de totalización cierta fantasía, fantasía de cuerpo global, de cuerpo unitario, de ilusión de unidad ya que tal unidad no tiene por qué tener ningún privilegio. ¿Por qué nos parece siempre tan necesario reunir bajo un concepto unitario todo lo que tenemos que considerar? Nos encontramos aquí con la necesidad de que todo tenga su lugar y nombre: el cuidado por lo establecido e indetificable que hizo a Horkheimer y Adorno caracterizar el pensamiento ilustrado moderno como forma profundizada de aquella angustia por lo desconocido que en el salvaje da origen al mito. De la angustia surge la ilusión, como Freud ha demostrado tan elocuentemente. La filosofía sustenta según Freud "la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del Universo, cuando lo cierto es que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso de nuestro saber". El conocimiento científico es opuesto a la visión totalizante del mundo que se caracteriza por ser "una construcción intelectual que resuelve unitariamente sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas (de nuestro ser), y en la cual no queda por lo tanto, abierta interrogación ninguna, y encuentra su lugar determinado todo lo que requiere nuestro interés" (Freud, S. "Una concepción del Universo" en Obras Completas. Tomo III, Biblioteca

Nueva, Madrid, 1973, p. 3191 s.). En lugar de una teoría social llena de preguntas abiertas, se busca una doctrina global, capaz de dar cuenta de todo. Nos encontramos con el miedo al caos, con el sentir de la necesidad profunda de dar un orden y una razón a la sociedad y a la historia. Como nos dice bien Estanislao Zuleta "en alguna medida está en todos nosotros de que todos tenemos la añoranza de una unidad perdida y hacemos nuestra oferta de idealización a una palabra que nos designe al fin el sentido del mundo y nuestra situación en él" (Revista de Extensión Cultural, Nº 13 y 14, p. 26, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín).

Es como si siempre nos pareciera necesario reunir bajo un concepto unitario todo lo que se ofrece a nuestra consideración. Siempre que tratamos de construir, ya sea una teoría de la "sociedad", ya sea un sistema conceptual para analizar el conjunto de las relaciones sociales, y no obstante nuestra insistencia en que tal sistema no ha de ser cerrado, cedemos a la compulsión de buscar una unidad totalizante y concentradora, de construir una individualidad, una totalidad.

Freud nos explica esta nuestra tendencia así: "Una función intelectual que nos es inherente exige de todos aquellos objetos de nuestra percepción o nuestro pensamiento, de los que llega a apoderarse, un minimum de unidad, de coherencia y de inteligibilidad, y no teme establecer relaciones inexactas cuando, por circunstancias especiales, no consigue aprehender las verdaderas. Esta formación de sistemas se nos muestra no sólo en los sueños, sino también en las fobias y las ideas obsesivas y en determinadas formas de la demencia. En la paranoia, constituye el rasgo más evidente y dominante del cuadro patológico. Tampoco en las demás formas de neuropsicosis puede quedar desatendido. En todos estos casos nos es fácil demostrar que ha tenido efecto una nueva ordenación de los materiales psíquicos, correspondiente a un nuevo fin, y a veces forzada, aunque comprensible si nos colocamos en el punto de vista del sistema. Lo que mejor caracteriza entonces a este último es que cada uno de sus elementos deja transparentar por lo menos dos motivaciones, una de las cuales reposa en los principios que constituyen la base del sistema y otra, oculta, que debe ser considerada como la única eficaz y real" (Totem y Tabu, Madrid, 1981, p. 127). Ahora bien, no se nos debe escapar que Freud opina que las neurosis presentan sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales de la filosofía, y que la paranoia es una caricatura (es decir, algo que revela lo característico) de un sistema filosófico (Totem und Tabu, Frankfurt 1973, p. 91). Como señaló Freud en otro trabajo de la misma época ("Das Interesse an der Psychoanalyse"), el psicoanálisis puede revelar la motivación subjetiva e individual de una doctrina filosófica que aparentemente es el resultado de un trabajo lógico imparcial, apuntando así hacia los puntos débiles, aun cuando la crítica misma de ella en términos de su corrección científica o no, quede fuera del campo del psicoanálisis, ya que la determinación psicológica de una doctrina no excluye en absoluto el que pueda ser válida

(Gesammelte Werke, Achter Band, Frankfurt 1973, p. 407).

Al establecer diferencias entre tres sistemas intelectuales, a saber, el animista (mitológico), el religioso y el científico, Freud presenta al animismo como el sistema más "completo" y "lógico", porque no pretende explicar solamente ciertos fenómenos particulares y determinados, sino que concibe el mundo como una totalidad. Freud señala que algunos rasgos de esta concepción animista subsisten aún en la filosofía actual (Totem und Tabu, Frankfurt 1973, p. 96). La confianza en la magia se deriva de la sobreestimación de las propias operaciones intelectuales, de la fe en la "omnipotencia del pensamiento". La filosofía ha conservado rasgos esenciales del pensamiento animista, tales como la sobreestimación del poder de las palabras, a las que confiere una potencia immanente —una fuerza mágica—, o como la creencia de que los procesos reos del mundo siguen los caminos, "se rigen por las leyes" que nuestro pensamiento quiere señalarles (véase Freud, Neue Folge... G. W. XV, p. 178). En la fe animista, el hombre se atribuye a sí mismo la omnipotencia de las ideas. Pero aún en la actual fase científica encontramos rastros de la antigua fe en esta omnipotencia de las ideas, en la confianza en el poder de la inteligencia científica y de sus leyes sobre la realidad externa (Totem und Tabu, pp. 108-109). Freud argumenta que si aceptamos que la fe en la omnipotencia de las ideas es un testimonio en favor del narcisismo, entonces podemos intentar establecer un paralelo entre el desarrollo de la concepción humana del mundo y el de la libido individual. Hallaremos, así, que tanto temporalmente, como por su contenido, la fase animista corresponde al narcisismo (ibid., p. 111).

En el narcisismo intelectual, con su fe en la omnipotencia de las ideas, encontramos efectos síquicos de aquella fase narcisista del niño en la que el propio cuerpo es tomado como objeto y cargado libidinalmente. En esta fase hay por vez primera una representación mental del propio cuerpo como una unidad y totalidad, la que constituye una fuente de inmensa satisfacción y orgullo. El resultado, dice Jacques Lacan, es una actitud de júbilo, y en su origen puede reconocerse una relación bipolar. Por una parte, el niño tiene una experiencia propia de descoordinación motriz, fragmentación corporal y dispersión que es el resultado del carácter específicamente prematuro del nacimiento, propio de la gestación humana. Por otra parte, en abierto contraste con esta experiencia, la imagen del espejo ofrece al niño, del mismo modo que la imagen de cualquier otra persona, la visión de una totalidad. La figura de la madre, lo que más común y frecuentemente se aparece a los ojos del infante, sugiere una unidad, coherencia, grandeza y dominio que es, a los ojos del niño, una forma idealizada, un *Gestalt* con el cual se identifica porque encierra la promesa de una anticipada totalidad y dominio que en el presente se siente como una carencia. Es ésta la identificación que el niño establece en el orden de las imágenes —es decir, el orden "imaginario" como diferente del orden "real", ya dado, preexistente— y el orden "simbólico" que se logra con y en el lenguaje. Esta reflexión

es la primera identificación, y constituye la base para las formas más evolucionadas de la identificación. En síntesis, Lacan nos dice que en esta identificación narcisista yace el origen del yo (Escritos I, pp. 6-8, 11-17).

En todo esto, que Lacan recoge como "Estadio del Espejo", se expresa una actitud de júbilo al sentirse como un objeto integrado en una unidad espacial, y por consiguiente un temor de fragmentación (porque lo espacial es divisible); esta identificación es, pues, depositaria de la unidad más primitiva del yo, así como de los temores más primitivos ante los peligros de fragmentación. El fondo último del super-yo es esa reproducción especular a partir de una figura parental arcaica que desencadena el jubiloso reconocimiento narcisista, y al mismo tiempo los sentimientos de pérdida y fragmentación (Estanislao Zuleta, Teoría de Freud al final de su vida, Bogotá, 1978, p. 41). El terror de la fragmentación es contemporáneo del descubrimiento de la imagen propia, de la identificación con la imagen de sí.

La tesis del estadio del espejo, derivada de la observación del niño confrontado a la visión de su propia imagen en un espejo, condujo a Lacan al descubrimiento de que el "yo" antes que algo preexistente es algo construido. En el "estadio del espejo" el niño llega a formarse una imagen unitaria separada de la fragmentaria movilidad de las pulsiones. La imagen reflejada constituye el prototipo del mundo de los objetos.

El estadio del espejo se caracteriza por lo imaginario en el sentido de que el yo del niño se constituye sobre la base de su imagen reflejada. Lo imaginario es básicamente la relación narcisista del sujeto con su propio yo. En otras palabras, el yo es en esto un yo ideal, estando su unidad caracterizada por la identificación imaginaria de una posición unificada. El yo ideal es una proyección, en cuya aparente unidad el sujeto se desconoce.

El ideal del yo es una función a través de la cual la imagen de unidad ideal retorna al sujeto después de haber sido incorporada al lenguaje e investida de nuevas propiedades tales como "el despertar de su propio juicio crítico" esto es, propiedades provenientes del sujeto socialmente consciente. Dicho de otra manera, el ideal del yo asegura la subsistencia del ideal narcisista originario (Escritos I, pp. 320-1, Escritos II, pp. 289-305).

La organización narcisista no habrá de desaparecer ya nunca por completo. El hombre permanece hasta cierto punto narcisista, aún después de haber hallado para su libido objetos exteriores; pero los revestimientos de objeto que lleva a cabo son como emanaciones de la libido que reviste su yo (Totem und Tabu, ed. cit., p. 110).

Este desarrollo puede asumir la forma de una sublimación de la libido a objetos de producción científica. Como señala Estanislao Zuleta, "El pensamiento, no es la luz del alma, ni el ejercicio de alguna mirada neutral; es un trabajo que se lleva a cabo con todas las dificultades y posibilidades del cuerpo, tal como ha sido mar-

cado, escrito por la serie de dramas que nos constituyen, tal como ha sido inscrito en el lenguaje, sometido a las normas, arrancado a la autonomía de lo biológico y arrojado a la historia" (Teoría de Freud al final de su vida, Bogotá, 1978, p. 8). La movilidad de la energía síquica permite que las pulsiones con su lógica propia, por ejemplo la oralidad con su anhelo de totalidad, se conviertan en poderes del pensamiento, lo mismo que los mecanismos de defensa tales como introyección y proyección. (Ibid, p. 8). La tendencia a proyectar al exterior determinados procesos psíquicos queda acentuada cuando la proyección implica la ventaja de un alivio psíquico (Totem und Tabu, ed. cit., p. 113). La proyección al exterior de percepciones interiores es un mecanismo primitivo que desempeña un papel capital en nuestro modo de representación del mundo exterior. Estas percepciones interiores de procesos afectivos e intelectuales son proyectadas de adentro hacia afuera y utilizadas para la confirmación del mundo exterior mientras deberían haber permanecido en nuestro mundo interior (Ibid, p. 81).

Lo dicho hasta aquí me permite afirmar que no debiera ser de ninguna manera sorprendente el hecho de que no solamente el hombre primitivo, sino también el científico, transfiere al mundo exterior la estructura de su propia siquis. De este modo encontramos sus propios procesos síquicos en su concepción acerca de una totalidad social. Bajo el concepto de totalidad social los científicos sociales han importado a su teoría general estas vivencias arcaicas, en detrimento de su empresa explicatoria. Mientras la técnica del animismo, la magia, nos muestra de un modo claro, preciso e inequívoco la intención de imponer a los objetos de la realidad exterior las leyes de la vida síquica, tal intención permanece oculta, inconsciente y reprimida en el caso de la teoría científica o, mejor dicho, en el caso de las vestiduras científicas con que se nos presenta la concepción de totalidad social. El acto "mágico" es pues "racional", en tanto que reconoce, asume y expresa su propia ilusión, con la cual se comporta coherente y lógicamente; el acto "científico" es "irracional", en tanto que cree estar desentrañando los secretos de la realidad externa, y no percibe que está proyectando una representación síquica y que, lejos de ser una expresión de la realidad, el yo proyecta en las cosas su propia ficción, su propio sentido de unidad, sustancia, coherencia y permanencia, y "construye" así una "realidad" y una concepción que sirve a sus propios mecanismos de defensa.

Bajo las invocaciones de una "unidad del ser" y una "unidad de la sociedad", de una totalidad de la psiquis y de una totalidad social, opera una de las funciones del yo, que Freud definió como la de pretender representar la totalidad de la persona. Como el psiconalista francés J. B. Pontalis dice refiriéndose a esta función del yo: "Más que función de síntesis, es compulsión a la síntesis" (J. B. Pontalis, Entre el sueño y el dolor, Buenos Aires, 1978, p. 168).

El yo es el origen del radical mal-conocimiento (méconnaissance) que yace en la estructura

de las teorías de totalidad social, y de la idea que las relaciones sociales conforman una unidad.

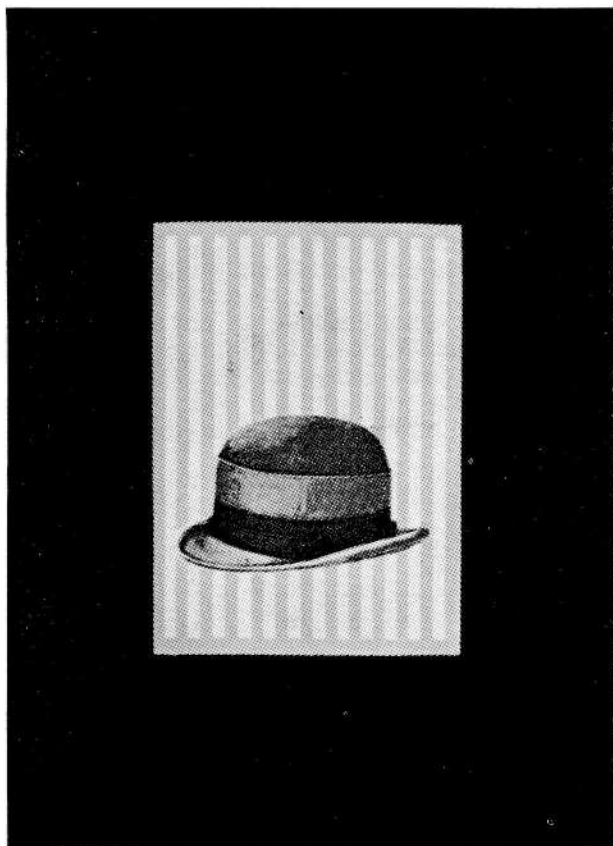
Pienso pues que podemos buscar el origen de las ideas —tan difundidas— sobre una totalidad social en el júbilo narcisista del niño al descubrir la unidad orgánica de su cuerpo como totalidad. Ya Freud había señalado —en "El Yo y el Ello"— que el yo es ante todo un yo corporal. Existe una clara relación entre la génesis del yo y la estructura del organismo humano. La génesis del yo puede verse como una operación psíquica consistente en la proyección del organismo en la psique. No debiera pues sorprendernos el encontrar también una proyección de este todo hacia afuera del yo y el que las relaciones sociales sean entendidas a menudo como integrando una totalidad orgánica, la totalidad social como organismo.

En las teorías de la totalidad social podemos encontrar los rasgos que caracterizan la representación síquica del cuerpo como una unidad, imagen que juega un papel tan fundamental en el narcisismo. El rechazo y la resistencia a toda forma, abierta o encubierta, directa o indirecta, real o figurada, de disolución de la concepción de totalidad, tienen sin duda una conexión inconsciente con aquella imagen, tan cargada libidinalmente, del cuerpo. Esta carga libidinal del cuerpo erógeno se refiere también, por extensión, a lo que más de una vez ha recibido el nombre de *cuerpo social*. Es como si la disolución de la concepción de la totalidad social amenazara con disolver y fragmentar el cuerpo, una amenaza siempre presente en el inconsciente. Estos temores, estas amenazas, son reinterpretadas en el siquismo en términos del complejo de castración —en el sentido lacaniano—, que como estructura sirve para interpretar otras estructuras: Tiene una prioridad estructural, es una estructura a cuya lógica se someten todas las amenazas a la totalidad, a la unidad, a la integridad, y desde cuya lógica es posible interpretar todas estas amenazas.

Para el hombre ha sido —y sigue siendo— dura y difícil de aceptar la disolución de sus concepciones sobre su lugar en el universo, sobre su origen divino, y sobre la unidad de su ser y de su sociedad. Mientras las ciencias naturales han efectuado el derrumbe de las dos primeras ideas y los descubrimientos del psicoanálisis disuelto la tercera, todavía predomina en las ciencias sociales la idea de la unidad de la sociedad.

IV

Rechazar la unidad de la sociedad... Tal vez no haya otra proposición que pueda acarrear más oprobio por parte de toda clase de escuelas diferentes e incompatibles de teoría social. Porque, si el análisis de las relaciones sociales ha de tener alguna validez como conocimiento, ¿no debe acaso descansar sobre la premisa de alguna concepción de la sociedad como estructura definida, como sistema, como totalidad cuyos elementos e interconexión requieren una forma de expli-



cación que tenga como referente tal totalidad? Escuelas que en otras cosas difieren grandemente insistirán por igual acerca de esto.

La concepción de que las distintas partes de la sociedad tienen que ser entendidas como partes que se encuentran en una relación integral y funcional entre sí domina entonces en las ciencias sociales, y en especial en la antropología y la sociología.

La sociología y la antropología entienden comúnmente la totalidad social como una organización de los individuos en relaciones institucionalmente definidas y reguladas. En otras palabras, la totalidad social es teorizada como una serie de relaciones entre agentes humanos. El objetivo de la regulación de los lugares asignados a estos individuos humanos es el asegurar la continuidad —y en muchas versiones de la teoría también la estabilidad— de la sociedad entendida como totalidad. En el funcionalismo, la adaptación de los elementos a su entorno preexistente garantiza tanto su inmediata racionalidad como su reproducción y mantenimiento.

Estas nociones hacen de lo social una entidad autosuficiente, una totalidad esencialista que contiene todas sus condiciones de existencia, y éstas no necesitan por ello ninguna explicación específica. El hombre, así, ocupa el espacio que se le ha dado por esta totalidad teleológica y esencialista. El hombre se revela, en la antropología, como una criatura de “posibilidades”, como un portador de culturas. Simultáneamente los elementos de lo social pueden ser “revelados” por la antropología y la sociología únicamente en una forma en la cual ellos pueden ser controlables por el hombre, precisamente en la forma en que lo social es representado en la ideología y la religión, es decir, como una totalidad.

Para tomar un ejemplo de la concepción de totalidad social en la antropología, podemos citar el credo clásico en Bronisław Malinowski: “El punto de vista funcional acerca de la cultura insiste por eso en el principio de que en cada tipo de civilización, cada costumbre, objeto material, idea y creencia cumplen alguna función vital, tienen alguna tarea que cumplir, representan una parte indispensable dentro de un todo en acción” (Antropology in Encyclopedia Britannica, First Supplementary Volume, London, 1926). Uno de los actuales seguidores de Malinowski en esta cuestión, escribe: “...Estableciendo su comparación con otros sectores del sistema total y su relación con los principios articuladores dominantes de ese sistema, nos daremos cuenta muchas veces de que los fines y propósitos abiertos y ostensibles de un ritual determinado, enmascaran deseos y metas inconfesados e incluso inconscientes. También nos daremos cuenta de la compleja relación que existe entre las pautas de significado abiertas y las ocultas, las manifiestas y las latentes. Como antropólogos sociales, somos potencialmente capaces de analizar el aspecto social de esta relación. Podemos examinar, por ejemplo, las relaciones de dependencia e independencia entre la sociedad total y sus partes, y las relaciones entre los diferentes tipos de partes y entre las diferentes partes del mismo tipo”

(Víctor Turner, *La Selva de los Símbolos*, Madrid, 1980, p. 51).

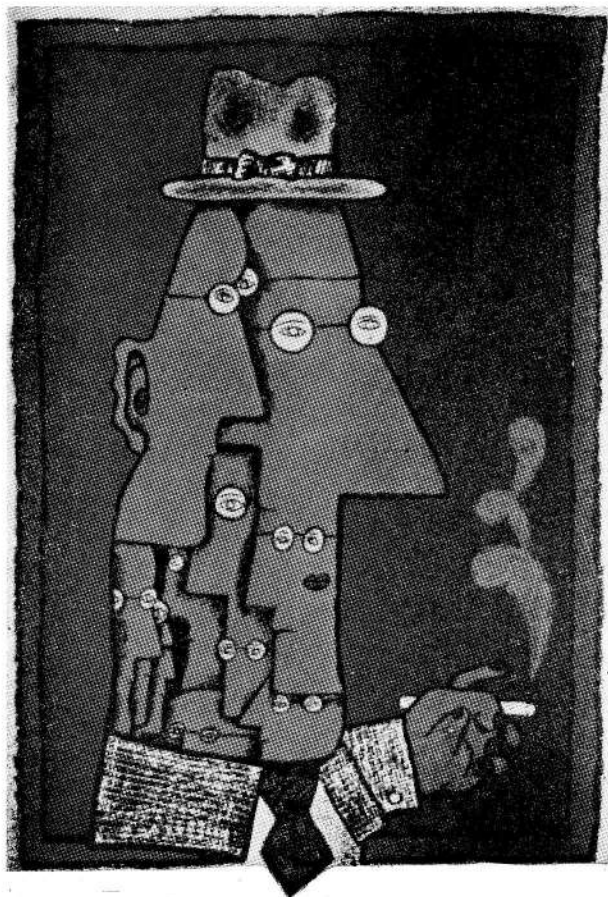
El conjunto de las partes constituye así en estas concepciones la totalidad de una sociedad particular, y cada parte por separado expresa algo de esa totalidad. El supuesto es que sería teóricamente posible el designar una totalidad social y que el fin de la investigación teórica sería el establecer la función de las diversas prácticas sociales como efecto de su relación con todos los demás elementos de esta totalidad.

El problema con una concepción de esta especie es la noción de totalidad expresiva que en ella está implícita. Es decir, la idea de que en cualquier punto de la sociedad puede realizarse un corte que muestre algo esencial de esa particular sociedad: lo cual supone que existen ciertos principios generales por los cuales la sociedad se articula. Cada aspecto de la sociedad expresaría así, por sí misma, algo de las interrelaciones generales que constituyen la totalidad social.

El atribuir al concepto de sociedad un status epistemológico de unicidad implica que el factor unificante viene a ser su "ley" o "verdad" única e indivisible. En la concepción acerca de la totalidad social es, en efecto, común la afirmación de una relación de tipo fenómeno-esencia en que el fenómeno es considerado como realización o expresión de un determinado principio unificante interno, que constituiría su esencia. Este postulado en que a cada "totalidad" se le asigna una determinada esencia, supone también una cierta jerarquización. La totalidad está, en efecto, reducida a su esencia interna, siendo sus partes formas de expresión de ésta y estando tal esencia presente en cada una de las partes. Cada parte o forma es considerada como expresión o realización de la esencia de la totalidad.

Tales concepciones postulan una totalidad social, un todo jerárquicamente ordenado en que las relaciones sociales son explicadas por el lugar que dentro de él se les asigna. En el marxismo, por ejemplo, nos encontramos con que las relaciones sociales están sujetas a principios de jerarquización formalizados en parejas conceptuales como base/superestructura y relaciones de producción/fuerzas productivas. Las formas sociales son comprendidas en función de una totalidad previamente dada, cuyo principio de ordenación asume también a menudo el papel de principio de movimiento con el cual se quiere explicar causalmente el desarrollo de la totalidad. La manera de funcionar de las formas sociales está en este tipo de concepciones derivadas de su forma discursiva, convirtiéndose las relaciones sociales en simple medio por el cual una tendencia fundamental ya dada es realizada o contrarrestada: su rol específico se desenvuelve dentro de los marcos de una ley de movimiento y desarrollo postulada de antemano.

El paso de una forma social a otra, empero, no necesariamente tiene que entenderse como un efecto inevitable de la forma de rango "inferior". Lo fundamental en la concepción esencialista de la totalidad social no es un determinado desarrollo temporal sino la concepción de las formas sociales como realización de su posición en un sis-



tema jerarquizado. Postular un principio de jerarquización que ordena las diferentes formas dentro del marco de la totalidad puede hacerse de muy diversos modos.

En todo caso, la concepción de totalidad social en todas sus variantes implica que cuando haya un cambio social éste consistiría en la transición desde un principio general de articulación a otro, sea que tal principio se especifique mediante una teoría general de determinación o no.

En este terreno teórico de las llamadas transiciones de un sistema a otro, el marxismo ha sufrido muy a menudo de evolucionismo y teleología. Estas concepciones reproducen las características esenciales de las filosofías de la historia que representan el desarrollo histórico como un proceso de realización de un principio supra-histórico. El cambio de un sistema a otro es concebido como un resultado necesario del desarrollo de contradicciones internas dentro de la totalidad. Así, por ejemplo, las relaciones feudales son concebidas como necesariamente conducentes al capitalismo.

Ahora bien, el desarrollo de las relaciones sociales que han sido llamadas "capitalistas" presupone la destrucción efectiva de otras relaciones sociales que han sido llamadas "feudales". Pero tal supuesto previo no puede ser previsto gentilmente por ningunas "contradicciones internas" que hubiesen de llevar a la ruptura del "sistema feudal" y a la creación de las condiciones necesarias al surgimiento y desarrollo del "capitalismo". Si así fuera, el fin de la historia estaría ya dado en su comienzo y la historia no sería más que el proceso de realización de tal fin. Semejante concepción teleológica requiere siempre de una necesidad o causalidad transhistórica. Las filosofías de la historia hacen de la historia un simple proceso de desarrollo de algo, un proceso con un sujeto, y una causa continuamente actuante en conexión con los atributos de ese sujeto que dirige el proceso a través de sucesivas etapas de desarrollo hasta un resultado final en un estado de cosas. Un resultado final que no en todas las variantes de esta concepción es esencialmente necesario como nuestro inmanente devenir, pero que es de todos modos la conclusión de una cadena de acontecimientos sujeta a una motivación, cadena que marcha en alguna dirección determinada y que está ligada a un sujeto singular que constituye la base de su unidad como proceso.

Este tipo de análisis histórico se pregunta por la conexión entre diferentes sucesos, por la necesidad de un orden de sucesión determinado, por la continuidad entre unos y otros, por el contenido común que en su conjunto tendrían. Trata de dar cuenta de cada civilización en su carácter total, es decir, encontrar el contenido común a todos los hechos de un determinado período, la ley que explicaría su conexión mutua. El intento de tal empresa está ligado a la concepción de que sería posible encontrar un sistema de interrelaciones que uniría los "sucesos" de una determinada unidad espacial y temporalmente delimitada, una red de relaciones causales que permitiría explicar cada una de ellas como expresión de una y la misma matriz. El supuesto implícito en tal concepción es que las relaciones eco-

nómicas, la estabilidad social, los comportamientos políticos, están determinados por una y la misma clase de historicidad, que la historia misma puede comprenderse como constituida por grandes unidades, estadios o fases, cada cual con su principio inherente que define su conexión interna y la transición a otra unidad, estadio o fase.

Considérese por ejemplo la noción de "Antigüedad". Como objeto de análisis, ésta es una forma de "individualidad histórica" que tiene su origen en determinadas concepciones teóricas y prácticas culturales. Pero, ¿por qué habríamos de considerar como un objeto de análisis coherente el mundo del Mediterráneo entre la época de la formación de las ciudades-estado y la caída del Imperio Romano? ¿Por qué habríamos de aceptar que las formas de representación engendradas por la unificación política y cultural del mundo del Mediterráneo —por griegos y romanos— definiría un objeto unitario de investigación? Los clasicistas han aceptado esta concepción de lo greco-romano, en que la "Antigüedad" aparece como un objeto unitario de análisis, pero no existe más razón para ello que la que existiría para considerar como tal a América Latina desde Cristóbal Colón en adelante.

Este tipo de historiografía creyó poder describir una sociedad a través de reproducir completamente su devenir. Es cierto que tal historia consistía en un conjunto de historias distintas, pero el historiador reestablecía la uniformidad entre ellas, así como entre los diferentes tiempos que las caracterizaban, mediante la relación común de todas ellas con una evolución. Conectaba, pues, lo discontinuo mediante el procedimiento de presentar los diferentes elementos como coexistentes o sucesivos dentro de un contexto con un sentido único. En la historiografía tradicional, la conexión de los "sucesos" o "hechos" del pasado en el transcurso histórico y la selección de los sucesos que son pertinentes sólo puede hacerse mediante el recurso a una consciente o inconsciente filosofía de la historia, en el sentido de un esquema explicativo que intenta racionalizar toda la historia como una historia necesaria.

Para un nuevo tipo de historiografía se trata, en cambio, de construir estructuras, de reemplazar el estudio de un fenómeno "dado" por el estudio de un objeto determinado por su definición, juzgando el valor científico de este objeto según la problemática dentro de la cual puede ofrecer soluciones, y según las respuestas que da a problemas determinados, y estableciendo los límites dentro de los cuales tal estructura es aplicable y tiene significado. Como señala Michel Foucault, la perspectiva larga, la aparición de períodos largos en la nueva ciencia histórica, no es un signo de retorno a las filosofías de la historia, a las grandes eras de la humanidad o a las fases prescritas por el ineluctable desarrollo de la civilización, sino el resultado de una sistemática elaboración metodológica de series. Las series que se describe, los límites que se fija, las comparaciones y correlaciones que se establece, ponen en cuestión la manera teleológica de ver. Las diferentes series corren paralelamente o se suceden, coinciden o se interceptan, pero

no pueden reunirse en un desarrollo lineal único. En vez de una cronología continua se tienen escalas de tiempo distintas, mutuamente irreducibles, que no pueden ser subordinadas a una ley única y común (Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, París 1969, p. 16).

Este cuestionamiento del tiempo cronológico se refiere a la concepción del tiempo histórico como un continuo único y homogéneo. Lo problemático es la identificación de tal tiempo, así concebido, con un proceso histórico único en el que el conjunto del tiempo social forma parte del gran movimiento de conjunto en que se hace la historia, y que es identificado con el tiempo cronológico. Esta identificación hace de la historia un relato a la vez que una teleología, el proceso del devenir y cumplimiento "de" algo. Tal concepción de la historia como movimiento de la sociedad en su conjunto y como totalidad social es un historicismo. La alternativa a esta concepción no es el producir otra filosofía de la historia sino el abandonar la empresa, el dejar de buscar una necesaria racionalización de un relato teleológico. La ausencia de una "historia" única de la humanidad socava el papel de una cierta historiografía identificada con una filosofía teleológica de la historia.

Tan dudoso como el supuesto de un tiempo histórico único es, por lo demás, el representarse la historia como una serie de tiempos paralelos que, si bien desfasados, se superpondrían mutuamente constituyendo un todo. La economía, las ideologías, la política, no tienen cada cual su historia lineal que, agregada a las otras, daría por resultado la historia pura y simple.

Por sus efectos teóricos, esta concepción de los modos de producción se sitúa en el terreno de aquellas filosofías de la historia que hacen posible concebir a esta última como una jerarquía de totalidades sociales (del feudalismo al capitalismo al ...). Esta concepción supone, por ejemplo, que existiría una tendencia histórica inherente al "modo de producción capitalista" que conduciría inexorablemente al socialismo, en un proceso lineal. Pero, como señala con razón Kalki Glauser: "Crear que el capitalismo lleva en sus propias entrañas el germen de su superación comunista —tema frecuente en la obra de Marx— y que puede ser 'negado' por uno de sus propios elementos constituyentes esenciales (el proletariado), es en el fondo tener una visión hegeliana del devenir histórico. Supone en efecto una historia lineal y homogénea en que cada forma productiva particular escondería in ovo la forma lógica siguiente. ¿Qué es esto sino otra versión del 'espíritu del mundo' que se objetiva en la historia, manifestándose en sucesivos 'modos de producción' ensamblados por una dinámica interna al estilo de la 'negación de la negación'?" (Kalki Glauser, *Desarrollo, Democracia, Marxismo-Crisis de la Izquierda latinoamericana*. Instituto de Estudios Latinoamericanos, Estocolmo, 1981).

En la "Fenomenología del Espíritu", Hegel presenta, en efecto, la historia a través de diferentes *Gestalten*, cada una de las cuales actuaría sobre la base de su propio principio fundamental. El intento de realizar este principio con-

duciría empero a contradicciones, y con ello a nuevas fases. Cada *Gestalt* revela un principio unitario para todos los aspectos de la vida social. El Espíritu hegeliano es la realidad total, omnímoda, a la vez causa final y eficiente de la historia, causa formal y material. Como causa formal, el Espíritu constituye el origen de la estructura racional o forma de la sociedad, como causa material, es la propia realidad de la historia. Para Hegel, la aparente multiplicidad caótica de los acontecimientos encubre un logos oculto, una unicidad argumental que guía el proceso histórico: la de los modos en que el Espíritu realiza su abstracta libertad en la concreción de las instituciones humanas. En Hegel, la totalidad no es un recurso de método, sino un "supuesto esencial". La totalidad hegeliana posee, tras la multiplicidad de sus manifestaciones, una esencia que permanece incambiada a través del desarrollo histórico. Los sucesivos "momentos" en que el sistema total se realiza en la historia no alteran la identidad esencial de éste. Para Hegel, el desarrollo del sujeto (de la conciencia) es el proceso de realización de una potencialidad inmanente. Los chinos y otras naciones que carecen del concepto occidental de sujeto unitario son vistos por Hegel como momentos parciales en un proceso aún no completado, detenido en un estadio particular de desarrollo que no es el de la subjetividad a la que el hombre se halla predestinado.

En una forma similar Max Weber convierte la sociedad occidental actual entendida como capitalismo racional, moderno, en patrón de medida y principio ordenador de todas las demás sociedades. Weber ve el desarrollo de Occidente como un proceso de realización de la esencia humana, siempre hacia grados más altos de racionalidad, y contrasta tal proceso con el estancamiento de Oriente. Una jerarquía de formas sociales es así establecida y cada forma de cultura o sociedad es vista como realización o expresión de un lugar en esa jerarquía. La explicación de Weber acerca del paso desde una forma social a otra gira en torno a cómo un nuevo espíritu se impone al anterior. Weber no nos entrega una elaboración conceptual de las condiciones de existencia de las distintas formas sociales, sino que entiende tales condiciones más bien como expresión de un cierto espíritu, de determinado sentido y determinados valores. Según Weber, las relaciones sociales, así como la actividad social y los grupos sociales, han de considerarse siempre en último término desde la perspectiva de las acciones de los individuos. Estas acciones son concebidas como realización de ideas (sentido o valores) que operan al nivel del sujeto humano individual. Según Weber, lo que determina y constituye una acción es un sentido. La capacidad de realizar sentido y valores, la racionalidad, es presentada como lo específicamente humano. En la obra de Weber nos encontramos con un principio jerárquico de ordenación de las formas sociales y culturales y con un postulado curso del desarrollo histórico, el cual es considerado como realización de la esencia racional del hombre.

Muchas teorías sociales después de Weber nos ofrecen ejemplos de puntos de vista que miden el desarrollo y jerarquizan totalidades so-

ciales a partir de una situación presente, por ejemplo los tipos y variantes con los cuales las sociedades se clasifican según su mayor o menor diferencia respecto a los rasgos de la "sociedad moderna", "sociedad industrial", "economía de mercado", "sociedad estructuralmente diferenciada", etc.

El individualismo teórico weberiano tiene como consecuencia que no elabora ningún sistema conceptual riguroso acerca de las estructuras sociales y sus condiciones de existencia, sino que se contenta con postular la jerarquía de formas sociales antes mencionada. Debido a que la cuestión de las condiciones de existencia de las relaciones sociales prácticamente no es tocada, no se presenta en Weber en forma explícita un problema de doble determinación, por el principio teleológico immanente y por las condiciones de existencia; pero ello no significa que este problema no esté presente, implícitamente, en su discurso teórico.

El problema de una doble determinación de las formas sociales aparece, en cambio, nítidamente, en la obra del sociólogo norteamericano Talcott Parsons. En su trabajo "Economy and Society", T. Parsons y N. J. Smelser desarrollan una teoría acerca de la sociedad como un conjunto de sistemas de acción relativamente autónomos, cada uno con sus supuestos y requerimientos, vale decir, sus condiciones de existencia en tanto sistema. Los problemas que una sociedad enfrenta son, en esta teoría, los de los diferentes sistemas de acción, y su solución más o menos adecuada es un requisito indispensable para la reproducción de la totalidad.

Sin embargo, además de esta determinación de los sistemas sociales por sus condiciones de existencia, Parsons y Smelser afirman también que los sistemas sociales poseen una tendencia immanente a desarrollarse en la dirección de una cada vez mayor racionalización y diferenciación estructural. En consecuencia, cada sociedad estaría doblemente determinada; por un lado, por sus condiciones de existencia y, por otro, por su tendencia immanente a diferenciarse estructuralmente. Los cambios sociales serían pues una función de esta doble determinación, y las formas sociales habrían de entenderse, por un lado, como sistemas de acción determinados con rasgos y condiciones de existencia determinados, y por otro lado en relación a su grado de semejanza con una sociedad estructuralmente diferenciada. Esta segunda manera de ver prima cuando se trata de sociedades con menor diferenciación estructural que la moderna, ya que se las analiza en función principalmente de cuán lejos han llegado en el camino hacia una sociedad diferenciada estructuralmente. En cambio, tratándose de sociedades más diferenciadas, es el esquema teórico de los diversos sistemas de acción el que prima en el análisis. La tendencia immanente del desarrollo histórico que Parsons y Smelser postulan, tiene en estos autores un rango explicativo superior al de las condiciones de existencia de los sistemas de acción, puesto que a estas últimas no se les reconoce ninguna efectividad real en lo que a la explicación del cambio social se refiere: es la tendencia immanente lo que da cuenta del

cambio. Como quiera que sea, la construcción teórica de Parsons y Smelser se caracteriza por la doble determinación explicada anteriormente y, en este sentido, por una teleología parcial.

Este tipo de teleologías "parciales", se enfrenta a un problema fundamental: se hace preciso conciliar las dos maneras de determinación mediante un nuevo supuesto que postule una correspondencia mutua preestablecida entre ambas. Tal postulado conduce, empero, a problemas epistemológicos, ya que supone, o bien que las determinaciones sociales y naturales tienen un sentido, una capacidad immanente de corresponderse con el modelo explicativo o realizarlo, o bien que tal modelo manifiesta la esencia de los procesos sociales y naturales.

Una teleología parcial implica que una parte al menos de la totalidad se halla sometida a una doble determinación: por un lado, el principio o ley interna que fija a cada forma social un lugar determinado en la jerarquía; por otro, condiciones naturales y sociales de existencia sin las cuales tal forma social no podría subsistir. Las formas sociales dependen así, en esta concepción, por un lado de límites "teóricos" establecidos por el modelo explicativo, y por otro lado de límites reales y materiales más allá de ese modelo, no comprendidos por él. Los cambios en las formas sociales son función, por un lado, de la ley de movimiento y desarrollo immanente al modelo explicativo y, por otro, de cambios en sus condiciones de existencia. Las formas sociales se entienden así de acuerdo a su grado de proximidad al modelo o tipo ideal y a su realización, pero al mismo tiempo como dependientes de condiciones de existencia determinadas.

Una teleología universal, por otra parte, abarca la totalidad con todos sus componentes y su desarrollo. La historia es para ella un proceso regido por la necesidad; su principio de jerarquización es pues también un principio de movimiento y desarrollo. En una teleología universal las determinaciones no teleológicas no encuentran cabida: cada estadio y situación dentro del sistema jerárquico es expresión de su esencia, no de otras determinaciones.

Una teleología universal concibe la sociedad como una totalidad, en sí misma completa, con todas sus determinaciones, condiciones y efectos. Toda determinación o condición que no fuese concebida como necesaria a ella, como su propio efecto necesario, haría problemática la aspiración de la teoría a ser el conocimiento de este objeto —la sociedad y su desarrollo— ya que éste estaría sujeto entonces a condiciones y causas más allá del alcance de tal teoría. Si uno concibe condiciones y causas más allá de las especificadas en el concepto de la sociedad como totalidad, este concepto se vuelve problemático.

En las conceptualizaciones teleológicas del desarrollo de las relaciones sociales, estas últimas se convierten en medio o modo de realización de una tendencia o fin, o bien en el resultado de haber alcanzado un tal fin. Es común a ciertas corrientes del marxismo que la clasificación de las relaciones sociales se halla condicionada por una concepción del proceso histórico como realización

de una finalidad. Las distintas formas de relaciones sociales representarían etapas diferentes de tal proceso de realización y la historia sería así un sistema jerárquicamente ordenado, cuyo principio de ordenación estaría constituido por el grado en que tal fin fuese realizado.

Rastros de la filosofía teleológica hegeliana de la historia se pueden sin duda encontrar en Marx: pero ya en los "Manuscritos económico-filosóficos" él criticó a Hegel porque éste consideraba la naturaleza cambiante de los conceptos como una forma de autogénesis. Otro texto de Marx, la introducción a los *Grundrisse* (1857), nos ofrece el más minucioso planteamiento metodológico y teórico que podemos encontrar en Marx. El método que propone en dicha introducción no busca una esencia hegeliana en las diferentes formas históricas, sino, por el contrario, las numerosas determinaciones en que se presentan las diferencias decisivas entre las formas históricas. El planteamiento de Marx en la introducción parte de una crítica de Hegel y de la economía política clásica. Marx critica un método común: el de aislar y analizar una categoría mediante el proceso de abstraer los elementos que son comunes a la categoría en todas las épocas y tipos de formación social. El se vuelve contra el intento de identificar mediante la abstracción lógica el contenido inmutable del concepto a través de la historia. La unidad que el método de Marx quiere producir, es diferenciada y específica, no una identidad que se alcanza abstrayéndola de las diferentes formas históricas. No puede, por ejemplo, decirse que el concepto de producción, referido al modo de producción capitalista, tenga una identidad inmediata con el concepto de producción referido al modo de producción feudal. Marx señalaría más tarde en *El Capital* cómo la existencia de "trabajadores libres asalariados", que en la economía política es vista como una categoría naturalmente dada, tiene en realidad una historia muy específica, la de la acumulación originaria. Aquí muestra Marx de qué manera interviene la política, lo cual constituye un ejemplo de las muchas determinaciones que es preciso tomar en un análisis teórico. En el método de Marx no desaparecen las diferencias entre las formas sociales. El'as no son aprisionadas en una síntesis "más alta" o "más esencial", lo cual implicaría una pérdida de información concreta. El concepto de unidad de Marx es el de una unidad compleja, una unidad diferenciada.

Es en crítica al marxismo hegelianizado, a las teleologías, al historicismo y "humanismo teórico" que Louis Althusser y Etienne Balibar en su obra "Para leer El Capital", se fijan como objetivo el elaborar, sobre la base de Marx, una teoría no teleológica de la historia, de los "modos de producción". El problema central de la ciencia histórica sería, según Althusser, el de cómo entender las relaciones entre diferentes partes de una "totalidad social" y de qué manera el concepto de tiempo ha de concebirse y referirse a esas partes. Althusser critica la representación del tiempo histórico como homogéneo, así como la posibilidad de un "corte" de esencia. La crítica de Althusser se dirige contra las repre-

sentaciones empiristas del tiempo, de las cuales el par sincronía/diacronía constituye una variante. Tal concepción descansa sobre el supuesto de un tiempo histórico continuo y homogéneo, en que lo sincrónico es entendido como esencia y lo diacrónico como desarrollo o continuidad de ésta. Expresión de tales supuestos es la idea de que sería posible realizar un "corte" de esencia, es decir, leer en la inmediatez de un instante determinado todo el sistema de determinaciones de los fenómenos históricos. Althusser niega la posibilidad de un semejante "corte" hegeliano, que permitiría revelar en cada *Gestalt* un principio unitario para todos los aspectos de la vida social.

Althusser se preocupa por demostrar cómo el concepto de totalidad expresiva, en el cual cada parte refleja la esencia del todo, está relacionado con la concepción de la historia como un todo constituido por sucesivas totalidades expresivas que se desarrollan teleológicamente. En tal concepción, el tiempo es un doble corte esencial: cada parte refleja la presencia del todo en la temporalidad y la copresencia de las partes en el todo es graficada como tiempo cronológico, aquel tiempo en el cual el proceso teleológico de la historia se revela a sí mismo. El corte esencial es la doble presencia del sujeto que hace la historia, cada totalidad es la emanación de un sujeto y el proceso de desarrollo histórico en su conjunto es la presencia en devenir del sujeto que subyace a él y lo motiva. Althusser quiso probar que una totalidad compleja no posee ningún tal corte esencial, que es un complejo de temporalidades diferenciadas que no pueden ser reducidas a un instante de presencia. Althusser quiso negar tal tiempo social total porque un todo del tiempo no es nada más que la copresencia de los momentos de una totalidad.

"Modo de producción" es, para la escuela althusseriana, algo perteneciente a la esfera de lo formal-abstracto, por oposición a "formación social", que correspondería a lo real-concreto, a una sociedad determinada. Las formaciones sociales son entendidas como totalidades concretas de la práctica económica, política e ideológica en un cierto lugar geográfico y en un cierto período histórico, definidas como combinación o superposición determinada de varios modos de producción "puros", en que uno de estos modos es dominante respecto a los demás. Esta teoría se convierte así en base de apropiación de la historia en el pensamiento.

En un sentido más restringido, el concepto "modo de producción" es identificado por el althusserianismo con la base o nivel económico. Balibar distingue dentro de esta base un conjunto de elementos —trabajadores, medios de producción, no trabajadores— que se relacionan entre sí a través de dos tipos diferentes de relación: por un lado, relaciones de propiedad, que se refieren a la apropiación del sobretrabajo (tradicionalmente denominadas "relaciones de producción"); y por otro lado, relaciones de apropiación material o real, referidas al vínculo entre trabajador y naturaleza (tradicionalmente denominadas "fuerzas productivas"). La lista de no-variables para el análisis es pues la siguiente:

1. trabajadores
2. medios de producción
 - 2.1. objeto de trabajo
 - 2.2. medios de trabajo.
3. no trabajadores
 - A. relación de propiedad
 - B. relación material o real de apropiación

Balibar subraya especialmente la nítida separación entre estos dos tipos de relaciones que, si bien en el modo de producción capitalista se superponen mutuamente, en modos anteriores se hallan claramente diferenciadas.

En un sentido amplio, "modo de producción" es en cambio una totalidad que abarca tres niveles —económico, político e ideológico— de los cuales uno, el económico, es determinante en última instancia, ya que es el que decide cuál de los tres ha de ocupar un lugar dominante en la totalidad, que es concebida así como una estructura a dominante. Cada modo de producción se caracteriza por el papel dominante que asume uno u otro de los tres niveles, pero es siempre el nivel económico quien asigna este papel. Los tres niveles —económico, político e ideológico— son ordenados, en efecto, en una jerarquía en que la economía desempeña el papel decisivo; pero se distingue explícitamente entre este papel determinante que siempre corresponde al nivel económico y el lugar dominante en la jerarquía, que puede ser ocupado por niveles distintos en modos de producción distintos: el nivel ideológico en el comunismo primitivo, el político en el modo de producción antiguo, etc. La transición entre modos de producción distintos es analizada en términos de un desplazamiento de dominancia desde un nivel a otro.

Del estudio del "modo de producción capitalista", Althusser infiere el concepto de estructura "a dominante", que después extiende a la totalidad de los "modos de producción". La existencia de un nivel dominante que unifica la singularidad de cada "formación social" parece ser, en esta concepción, un requisito necesario para todos los modos de producción posibles de construir a partir de la matriz que combina los diversos elementos básicos de la teoría general. Esta teoría da origen a una serie de formas posibles de existencia. Mediante las distintas combinaciones posibles de los mismos elementos se genera una matriz que incluye todos los modos de producción lógicamente posibles. Los modos de producción son generados pues mediante los conceptos que especifican los elementos constituyentes de un modo de producción en general, a través de diferentes combinaciones. La matriz de todas estas formas delimita así los tipos de relaciones sociales que pueden existir, en virtud de las solas propiedades lógicas de sus categorías. Quedan con esto fundidas en una misma cosa, por un lado la posibilidad lógica de una cierta construcción teórica y, por otro, las condiciones de existencia de las relaciones sociales. Los conceptos relativos a cada modo de producción específico son derivados directamente de los conceptos básicos de la teoría. Badiou era ente-

ramente consecuente —y consecuente hasta el fin— con estas premisas teóricas cuando usaba una metáfora tomada de la formalización matemática para presentar los modos como "conjuntos" formados por la combinación de las categorías elementales, y la teoría general como la "matriz" generadora de todos los "conjuntos" posibles (A. Badiou, *Le (Re) Commencement du materialisme dialectique, Critique*, vol. XXIII, Nº 240, 1967). La teoría general contenía así las bases para la derivación de todos los modos posibles. Ella generaba un tablero o un juego de series de posibles existencias. Este tablero, a través de la combinación diferencial de sus elementos, generaba una matriz de todas las formas posibles de formaciones sociales, concebidas como combinaciones de modos de producción. La teoría general se presentaba así como la apropiación en el pensamiento de las posibilidades de la historia.

Las condiciones de existencia de las relaciones sociales no pueden, sin embargo, estar dadas en los conceptos acerca de esas relaciones. La efectividad social —entendiéndose el término "efectividad" como el conjunto de las relaciones de causalidad, de causa y efecto— debe buscarse en el análisis de los resultados de las correlaciones de fuerzas sociales, resultados que constituyen condiciones de existencia de nuevas correlaciones. La explicación social requiere siempre la teorización de la "coyuntura", y los conceptos generales pueden servir solamente como medios de análisis de tales coyunturas. Los conceptos generales nos proveen categorías acerca de las relaciones de la lucha social. Pero ellos no pueden darnos, por anticipado, los resultados de esa lucha. Ellos, por lo tanto, no pueden constituir explicaciones a priori sobre los conflictos sociales, ni estos conflictos pueden ser reducidos a ser productos de una causalidad ya preestablecida en el concepto. Por consiguiente es necesario rechazar cualquier teoría general de modos de producción.

Althusser y Balibar, por más que insisten en distinguir entre modo de producción y formación social, no logran llevar esta diferenciación adelante con rigor. Una cosa es insistir formalmente en que toda formación social es un complejo articulado de modos de producción en el que uno de ellos es dominante y otra cosa muy distinta es probar cómo esta combinación responde a las necesidades de la causalidad estructural y pasar desde las determinaciones abstractas de la estructura a la situación concreta. Es ilusorio suponer que dado suficiente tiempo y esfuerzo sería posible establecer un orden jerárquico de niveles de determinación que permitiera pasar sin contradicción al análisis de las condiciones específicas de cualquier coyuntura particular. El intento de Althusser de reestructurar el marxismo y darle una base teórica coherente fue en realidad un dramático fracaso. Pero un fracaso en extremo importante. En verdad, Althusser hizo algo que es más progresivo teóricamente y más significativo que lo que ha hecho cualquier otro pensador marxista, al llevar ciertas formas de teorización marxista a los límites en que su naturaleza problemática se hace evidente.

A pesar de su explícito y decidido rechazo a las concepciones teleológicas, "Para Leer El Capital" comparte con tales concepciones un discurso en lo fundamental esencialista. Althusser critica la causalidad expresiva, pero la alternativa que propone —una causalidad estructural— implica problemas teóricos de un carácter fundamental similar. Este concepto de "causalidad estructural" ocupa un lugar central en su teoría. Al explicar cómo una estructura dominante determina otras subordinadas, en el marco de una estructura total "a dominante", es este concepto el que da a la teoría coherencia lógica. Todos los fenómenos de la totalidad se explican por su estructura, que es así autosuficiente e independiente de condiciones externas de existencia.

En las conceptualizaciones racionalistas, ciertos conceptos y formas discursivas son considerados como especificando objetos capaces de una existencia autónoma, unidades determinadas de ser. El concepto althusseriano de modo de producción ofrece un excelente ejemplo de esta manera de pensar. Este no es concebido, en efecto, como simple especificación de un determinado objeto discursivo o como desempeñando un determinado papel en la formación de otros conceptos u objetos del discurso, sino como conceptualización de relaciones sociales en tanto formas susceptibles de una existencia independiente del discurso que las especifica. Lo que el concepto de modo de producción quiere apropiarse es una unidad de ser con sus determinantes, en su totalidad y efectividad. Las condiciones de existencia de las relaciones sociales, así como la efectividad de estas últimas en tanto tales, estarían presentes o podrían deducirse de su concepto, el cual habría de ser entendido, así, como existencia en la abstracción (Barry Hindess y Paul Hirst, *Mode of Production and Social Formation*, London, 1977, p. 27).

Dentro de las ciencias sociales el concepto de modo de producción ha sido desarrollado como una forma definida de totalidad social que es capaz de existencia histórica como sociedad. El concepto es entendido así como una apropiación en el pensamiento de esa posibilidad/realidad concreta: la naturaleza y límites del concepto son por eso la naturaleza y límites del ser del objeto. Ahora bien, la noción de apropiación de lo concreto en el orden de lo abstracto supone que el objeto de tal apropiación existe tal cual es concebido en el conocimiento. Dicho objeto es entendido así como una totalidad social cuyas determinaciones y efectos se supone son aprehendidos abstractamente como generalidades. La forma de causalidad que corresponde a tales entidades (totalidades-generalidades) consiste en efectos cuya necesidad se halla dada en el concepto, que están especificados en él y que en las condiciones concretas de su aplicación, sufren cuando más modificaciones. Esto tiene que ser necesariamente así, ya que si lo concreto ha de ser "apropiado" en el pensamiento, entonces debe ser aprehendido en sus determinaciones y éstas, si han de ser susceptibles de expresión abstracta, deben ser en esencia generales.

El efecto de semejante concepción es reducir las condiciones de la práctica social y su efecti-

vidad a sus conexiones en el orden conceptual, asignando una autoefectividad a las relaciones entre conceptos. Una vez que la existencia de una forma es postulada, es su concepto quien especifica sus modalidades y es de sus formas conceptuales que se derivan sus efectos. La existencia se torna esencia. El no pensar las estructuras sociales en función de sus condiciones de existencia, el no pensar estas condiciones como independientes de cualquier esencia postulada, genera una tendencia al automatismo y a la autosuficiencia. En su novela "Los Pasos Perdidos", Alejo Carpentier invierte por boca de uno de sus personajes el principio filosófico al decir: "modo automático es esencia sin existencia". El esencialismo supone, en efecto, un pensamiento automático, a priori, predeterminado, cerrado, estrecho, en que todo está contenido y es reductible a la esencia, a la "ley" y "verdad" de ésta. Pero lo que hace falta es, en cambio, un pensamiento abierto, que en vez de reducir los fenómenos sociales a su "esencia" indague sus condiciones de existencia. Relaciones sociales determinadas no pueden ser especificadas sin referencia a determinados efectos de otras prácticas sociales. Estos efectos, necesarios para la especificación de las relaciones sociales, constituyen sus condiciones de existencia. No se trata aquí, sin embargo, de ningún modo, de entender las condiciones de existencia como unidades perentorias y concluyentes.

Dicho esto cabe preguntarse, si es de verdad fructífero concebir cada una de las distintas formas sociales como algo que posee una "unicidad estructural" que le sería característica. Es decir, concebir las "sociedades" o "formaciones sociales" como constituídas formalmente, estructuradas, como "unas". Para que tal construcción conceptual fuese coherente, se requeriría que lo económico, lo político, y lo ideológico, o bien coincidiesen totalmente en sus campos de acción, o bien estuviesen jerarquizados de tal manera que una de estas esferas, por ejemplo, la economía, unificase al conjunto de la "sociedad", desempeñando así un rol de determinación de las otras. El concepto de estructura "a dominante" viene a ser en este último caso, implícitamente o no, conscientemente o no, una condición necesaria de existencia del concepto de "sociedad".

Semejantes concepciones teóricas han dificultado una teorización adecuada de las relaciones sociales. La conceptualización de las estructuras sociales no ha de hacerse en términos de que éstas son unidades finitas de ser, internamente diferenciadas en niveles (económico, político, ideológico) y en subnidades (modos de producción dominantes y subordinados), con niveles de efectividad dominantes y subordinados, gobernados "en última instancia" por lo económico.

La posición teórica aquí adoptada es la de rechazar esta forma de conceptualización y negar cualquier tipo de causalidad privilegiada. Lo cual significa rechazar toda forma general y necesaria de proceso histórico, ya sea la evolución y superación de un modo de producción/totalidad social, ya sea su autorreproducción. La forma en que se concibe tal proceso histórico es un producto del tipo de causalidad que se asigne a las

totalidades sociales que se supone lo generan y le sirven de apoyo.

Estas concepciones de totalidades sociales corresponden a la noción ideológica de sociedad. El concepto de formación social es el equivalente marxista de la concepción empirista histórica y sociológica de "sociedad-objeto". La formación social es concebida —para usar un término apropiado de la terminología del idealismo— como un "individuo histórico", una unidad finita del ser, en forma de un objeto de estudio actual o potencial.

Si existen buenas razones para rechazar concepciones tales como la de causalidad estructural y similares, que se basan en la idea de algún principio articulador o alguna esencia unificante de cada sociedad, "modo de producción" o "formación social", entonces se hace necesario proponer otra manera de conceptualizar las estructuras sociales. ¿Por qué tendrían las relaciones sociales que ser entendidas como un todo estructurado, representable ante el conocimiento como una totalidad? ¿Por qué no podrían las relaciones sociales ser interpretadas sin recurso a un mecanicismo *general* de conexión o determinación?

Nos encontramos en las teorías sociales con una nostalgia del todo que da lugar a la tendencia de buscar interpretaciones totalizantes, acabadas, concluyentes, a través de las cuales se cree poder dar a toda forma —al cuerpo social— un sentido y un significado transparente. Tal cuerpo social se caracteriza, brevemente, por ser completo, centralizado, geometrizable; porque sólo conoce jerarquías, finalidades; por inscribirlo todo y buscar siempre su unidad, cerrándose ante cualquier dispersión. En la medida en que se hable de un principio unificador se hace intervenir una dimensión que es, nuevamente, esta especie de globalización o de reunión en torno a un término. Este tipo de teoría cada vez más englobante y homogénea fascina como bella totalidad que seduce por el fantasma de ver siempre más lejos y por la seguridad de un saber dominado.

A mi parecer esta dimensión totalizante es, sin embargo, por completo ajena a las relaciones sociales, que no tienen ningún centro. El "cuerpo social", el conjunto de las relaciones sociales no admite tal "unidad", que implica siempre la postulación de un cierto orden jerárquico, así como tampoco admite lo que se acostumbra a considerar bajo la noción de "coherencia". Las relaciones sociales son más bien un conjunto incoherente, pues no puede obtener coherencia de ninguna esencia unificante.

No existe base teórica para la concepción de un "efecto social" unitario y completo con una frontera exterior e internamente diferenciado en niveles estructurales. Una vez que la concepción de totalidad social, como una determinada unidad del ser, como existencia que se corresponde con su concepto, es abandonada, entonces los problemas relacionados con las formas de conexión entre los elementos constitutivos y su efecto unitario, los problemas de contingencia empírica por un lado y de determinación en última instancia por el otro, deben necesariamente desvanecerse.

Las relaciones sociales tienen una estructura abierta: no constituyen un sistema, una totalidad, ni están unificadas por un propósito general. Las relaciones sociales deberían ser consideradas como agregados de instituciones, formas de organización, prácticas y sujetos que no responden a ningún principio causal privilegiado, ni tienen determinada coherencia lógica, sino que pueden diferir y de hecho difieren en la forma, sin ser tampoco todos esenciales para el conjunto.

Es necesario rechazar la concepción que entiende las relaciones sociales como totalidades, como un todo gobernado por un singular principio determinativo. Tal totalidad tiene que ser coherente consigo misma y todos los agentes y relaciones que se encuentran en su esfera de acción tienen que estar sometidos a sus efectos. Los seguidores de Durkheim, por ejemplo, definen lo "social" como una entidad unitaria y como algo que se caracteriza por una particular naturaleza y un particular proceso de evolución. Todas las sociedades tienen, para ellos, los mismos orígenes y las mismas características elementales básicas. Esto les hace cargar con el peso de un concepto de "sociedad" como una entidad individual coherente. Lévi-Strauss insiste en usar la noción de "sociedad" o de "cultura" como una entidad homogénea de una clase particular, y que puede ser puesta en oposición teórica a —si no empíricamente diferenciada de— la "naturaleza" (Lévi-Strauss, C., *The Elementary Structures of Kinship*, London 1969, p. 8). Continúa así siendo más durkheimiano de lo que él mismo podría pensar.

Para analizar la efectividad de las relaciones sociales no es necesario convertirlas en un todo homogenizado, unificado, interconectado y singular; la "sociedad". Una vez que las relaciones sociales han sido liberadas del esquema de la totalidad, desaparecen en cuanto tales muchos de los problemas que han venido preocupando a grandes teóricos políticos y sociales, como por ejemplo, el de qué mantiene unida a la sociedad, o el de qué hace de las relaciones sociales una totalidad, otorgándoles un propósito central. Al mismo tiempo, todo proyecto de trazar una genealogía de la sociedad en términos de un acto o contrato funcional, o su homólogo de establecer una genealogía de las sociedades de clase en términos de un acto de explotación fundacional, se vuelve ocioso. Nuestro rechazo a una tal teoría social general se basa en nuestro rechazo a ver las relaciones sociales como una totalidad.

En el caso de la historia y la ciencia política, la apariencia de unidad deriva frecuentemente de la realidad jurídica del Estado. Es la unidad *formal* del concepto jurídico de Estado lo que hace postular una paralela unidad de la "sociedad" correspondiente. El Estado no puede, sin embargo, comprenderse a partir de sus límites formales, sino que ha de entenderse como un "hecho", como producto de un conjunto de condiciones. Tampoco el Estado constituye una "unidad", ya que detrás de la apariencia unitaria formal se esconden los diferentes aparatos de Estado y la posibilidad de que entren en contraposición. Los aparatos de Estado y el poder de Estado no son homogéneos. El Estado no es una entidad

unitaria. No hay ninguna coherencia necesaria o unidad de acción entre los diferentes aparatos de Estado y ni siquiera al interior de cada uno de los aparatos mismos. La unidad que poseen depende de medios de unificación bien determinados: la manera en que los aparatos son especificados en el discurso legal o administrativo, los procedimientos particulares de regulación, comités interministeriales, etc. Si bien estos mecanismos pueden afectar significativamente las condiciones de la acción y las fuerzas comprometidas en determinadas arenas de conflicto, no pueden sin embargo, asegurar la unidad de acción.

La noción de la unidad del Estado y de la sociedad no toma en cuenta pues el hecho de que las acciones y prácticas, las instituciones y relaciones, aunque surjan sólo bajo determinadas condiciones sociales, no necesitan expresar un principio general esencial.

Para tomar otro ejemplo: La pregunta por los orígenes del capitalismo, es generada por la concepción de una totalidad cuya estructura históricamente dada sólo sería cognoscible a través del análisis de su génesis. La tan debatida genealogía del capitalismo como medio para la interpretación del presente es la genealogía de una totalidad. Es por eso que la transición del feudalismo al capitalismo asume una importancia tan central, ya que tal proceso de transición es al mismo tiempo el momento de génesis de una totalidad: el capitalismo. Si se rechaza esta concepción esencialista de totalidad social no hay ninguna necesidad inmanente de que las relaciones sociales se combinen en una totalidad. Se hace entonces imprescindible plantear el problema de la "transición" de unas relaciones sociales a otras como una investigación de condiciones de existencia específicas y de luchas sociales particulares.

No hay ninguna necesidad de construir las relaciones sociales como estando mutuamente conectadas a través de una jerarquía de determinaciones dada de antemano y que nos comprometería con una doctrina general de causalidad. Lo que más bien se necesita es examinar los efectos particulares de prácticas específicas, analizándolos sin imponer limitaciones previas a los tipos y formas en que tales efectos pueden darse.

No debe confundirse el concepto de estructura social con la aquí criticada concepción de totalidad social. Estructura social y totalidad social no son la misma cosa. Las totalidades poseen ciertas formas generales de causalidad cuya acción privilegiada asegura las condiciones de existencia del todo, trayendo consigo la necesidad de ciertos estados de cosas. A mi parecer, el conjunto de relaciones sociales escapa a esta dimensión de la unidad totalizante, es decir, de la unidad concentradora en el sentido de una identidad e individualidad. Criticar esta concepción no significa argumentar en favor de una simple superposición de fragmentos autónomos sin articulación entre sí. Las relaciones sociales tienen

un carácter estructurado en el sentido de que existen interconexiones entre las instituciones, las prácticas y sus condiciones de existencia, pero la manera en la cual tales núcleos están articulados no es la de las determinaciones privilegiadas que postulan las teorías de la totalidad. El rechazo a la concepción de la totalidad social no significa pues que no podamos considerar estructuras específicas de relaciones sociales y sus consecuencias. Pero los objetos de análisis no son objetos unitarios con una estructura única y necesaria, así como tampoco un montón de partes sueltas, sino que la conexión entre los componentes de la estructura social ha de entenderse como una construcción hecha de elementos que carecen de una identidad preestructurada.

La articulación de los elementos es una construcción, una interpretación que no puede hacerse más que en función de cierta lógica. Se advierte, pues, la doble exigencia que se nos impone por una parte, la necesidad de disponer de un sistema de referencias, de una teoría que nos permita ordenar la masa de material que recoge: por otra parte debemos rechazar precisamente toda teoría que le exija dar privilegio a cierto tipo de causalidad y unidad. Tenemos que atenernos firmemente, no a algún privilegio causal de oscuro origen, sino al principio mismo de una lógica abierta. No debemos acomodarnos de ninguna manera a una formalización cerrada, so pena, en la búsqueda de la singularidad extrema, de excluir ipso facto de nuestro campo la posibilidad misma del análisis. Lo que se necesita es una teoría que pueda promover una formalización tal que mantenga, sin reducirlo, el dominio de la singularidad. Hay que respetar simultáneamente estas dos exigencias aparentemente contradictorias: el orden y la singularidad.

¿Cómo se produce tal singularización, cómo se le puede explicar, ya que en la investigación concreta estamos frente a un conjunto de relaciones sociales específicas, con sus caracteres específicos, con sus caracteres particulares muy definidos? ¿Cómo explicar, pues, la singularidad de un conjunto? En un próximo trabajo voy a abordar y tratar de responder a estos interrogantes.

A lo largo de este trabajo he argumentado que el análisis de las relaciones sociales en su funcionamiento y efectos no necesita de la transformación de éstas en un todo homogéneo y unificado: "la sociedad". Las relaciones sociales pueden ser tratadas como discontinuas, sin un tiempo homogéneo, sin necesidad de alguna esencia, sin que tengan que constituir una totalidad. En verdad, avanzar en el análisis de las relaciones sociales requiere abandonar el concepto de totalidad social. El resultado teórico de la argumentación desarrollada en este trabajo es que las concepciones tradicionales acerca de "la sociedad" y "el sujeto" con su carácter unitario y totalizante, son disueltas. La ruptura con esta pareja conceptual sujeto/sociedad abre el camino a una nueva manera de análisis.

"...Historiador no es el que sabe, sino el que investiga, y por tanto, el que discute las soluciones ya obtenidas y el que, cuando hace falta, revisa los antiguos procesos".

L. FEBVRE

UNO

Cuando se presentan ocasiones como estas en las cuales uno puede reunirse con colegas que adelantan con paciencia su respectivo trabajo investigativo, no puede dejarse de lado la tentación de presentar algunas reflexiones metodológicas. Seguramente puede ser para todos mucho más interesante conocer los resultados a los cuales se ha llegado después de minucioso y luchador contacto con el material escogido, sobre todo cuando no siempre se dispone de las publicaciones en las cuales circulan tales trabajos.

Sin embargo, la presentación de resultados tiene siempre, al lado de ese tono ventajoso de logros obtenidos, el matiz de cortina de humo que se corre sobre el quehacer rutinario, cotidiano, fatigante del historiador. Y no me refiero solamente al indispensable trabajo, ~~vo~~archivo propio de la crítica histórica (técnica de manejo, lectura y control de documento a mano a la tarea sintética, propiamente histórica, ~~ite~~ inter-

pelar el corpus documental, de practicar la historia. Porque en ninguna parte como en la historia vale tanto el "dime cómo buscas y te diré qué encontrarás". Es decir, cada uno de nosotros es "culpable" de su manera de trabajar: si se es investigador no se puede ser inocente de practicar una manera de proceder. Se comprende entonces perfectamente que las reglas de cortesía y los dictados de la prudencia impongan muchas veces silencio con respecto a "algo" sobre lo cual no siempre podemos garantizar nuestro control.

Me parece que esta situación es especialmente álgida si se trata sobre todo de hacer historia de las ciencias. Porque una paradójica situación institucional de la disciplina nos ha conducido allí. En el afán de hacer "Historia de las CIENCIAS" nos hemos dejado llevar, en metodología, a las discusiones en torno a la "CIENCIA de la Historia". Ora para construir "programas de investigación" histórica logicista, ora para descubrir "determinaciones en última instancia" (historicistas). Entonces, para no enfrascarnos en tales discusiones, hemos preferido no hablar de cómo es que trabajamos.

Querría en esta comunicación enfrentar el asunto sin ninguna pretensión de estar proponiendo "la" metodología adecuada para estudiar y explicar la Real Expedición Botánica. Solamente, mis reflexiones de investigador convencido de que la historia no tiene método y de que si lo tuviera, habría que ponerlo a prueba, es decir, buscar arruinarlo.