

## El reverso del sujeto sociológico

*Daniel Gutiérrez Vera*

*Questa selva selvaggia e aspra e forte  
Che nel pensier rinova la paura!*

Dante, *Inferno*

### Introducción

AUNQUE EL ESTRUCTURALISMO FRANCÉS LO DECLARÓ irremisiblemente “muerto”, el sujeto parece haber revivido actualmente como tema de reflexión sociológica. Sea como “sujeto colectivo”, o encarnado en “actor” individual, el sujeto está de regreso a las ciencias sociales, particularmente en la sociología, en la que ha consolidado su estatuto como categoría central del análisis de la acción social.<sup>1</sup>

Este *revival* del sujeto es, en parte, consecuencia de la reflexión de Alain Touraine, quien ha argumentado ampliamente en favor del “retorno del actor” al pensamiento sociológico, criticando su asimilación dentro de las estructuras del sistema social. En su obra, Touraine ha emprendido la construcción de una teoría del sujeto en sociedad que da soporte a una consideración del “actor social” liberada de todo sesgo empirista o funcionalista. Desde

<sup>1</sup> Como ha escrito Ernesto Laclau, “Tal vez la muerte del sujeto ha sido la condición previa al presente y renovado interés en el tema de la subjetividad. Es quizás la imposibilidad de referir la concreta y finita expresión de una variada subjetividad a un centro trascendental lo que hace posible concentrar nuestra atención en la multiplicidad misma. Los gestos fundadores de los sesenta están todavía entre nosotros, haciendo posible las exploraciones teóricas y políticas en las cuales hoy estamos envueltos” (Laclau, 1996: 20). La traducción de esta cita y de las que siguen es mía.

este punto de vista, si hay “actores” en la sociedad no es simplemente porque grupos e individuos son protagonistas de procesos sociales y políticos, sino porque los actores son, ante todo, sujetos. De paso, con sus ideas, Touraine ha sentado las bases de construcción del “sujeto de la sociología”, cuya particularidad es la de ser un sujeto nacido del conflicto por el cual la sociedad se produce a sí misma, esto es, un sujeto en obra en el “movimiento social”.

Se podría aducir, sin embargo, que el sujeto nunca fue realmente expulsado de la sociología. De una manera u otra, había estado presente en sus dominios, cubierto bajo el manto fenomenológico del individuo que construye intersubjetivamente el sentido de sus prácticas dentro del *Lebenswelt* (Schütz, 1967; Berger y Luckmann, 1966). O bajo especie de *self*, como en Cooley (1964) y Mead (1934). O como *actor* en Parsons (1937), en donde equivale más bien a la estructura. O, también, como el *interacting individual* de Blumer (1969) y el *dramaturgical performer* de Goffman (1959), que son la imagen misma del actor sin sistema. Pero aunque es posible decir que todas estas formulaciones son tributarias de cierta idea de sujeto, como tal, la noción de sujeto —colectivo o individual— nunca fue sistematizada allí. En general, el “actor” al que estas teorías refieren es un individuo captado de manera intuitiva y desde el sentido común, no construido teóricamente. Se trata por lo tanto, de un pseudo actor, sociológicamente indeterminado porque su acción no se inscribe en relaciones sociales, sino en sus intereses y expectativas, en estrategias de juego político, en relaciones de dominación, etcétera.

Por el contrario, el sujeto de Touraine no es un dato empírico ni una entidad positiva, sino un principio ético de orden no social que se arraiga en las relaciones asimétricas entre actores. De hecho, hasta Touraine, la sociología parece no haber tenido necesidad de una teoría del sujeto que dé sustento a una concepción del actor en la que éste no se vea reducido al sentido y la *performance*, ni se piense como agente de los campos de fuerza sociales, de las estructuras económicas o de interacción. Creo por ello fundado entender el esfuerzo de Touraine como la construcción de un sujeto propiamente sociológico.

El “sujeto de la sociología” que se perfila en el pensamiento de Touraine no es el simple término de una correlación que opondría el sujeto al objeto de la sociología (sujeto colectivo *versus* relaciones sociales). Su estatuto puede entenderse mejor por analogía con el sujeto de la psicología: el sujeto de la percepción; el sujeto de la filosofía, que es el de la razón y la conciencia; o con el sujeto del psicoanálisis: el sujeto del inconsciente. Todas estas figuras del sujeto tienen, sin embargo, al sujeto (forcluido) de la ciencia

como condición, el que Descartes concibió como sujeto del *cogito*: sujeto definido por su conciencia, sujeto universal e indiferenciado, nunca particular. A esta formulación remite Touraine, aunque de manera implícita, al definir el sujeto sociológico como privado de garantes metasociales, como la condición no social que se expresa en las acciones sociales de individuos y grupos.<sup>2</sup>

Aunque no cabe duda de que las propuestas de Touraine tienen una importancia fundamental para la sociología, éstas parecen no tomar en consideración las demolidoras críticas al sujeto emprendidas por los estructuralistas durante la década de los años cincuenta y sesenta, en especial las de Lévi-Strauss y Foucault. Y eso a pesar de que a partir del estructuralismo ya no es posible proclamar sin más el retorno del sujeto, pretendiendo que “nada ha pasado, y no hay nada nuevo para pensar, sino tal vez variaciones o modificaciones del sujeto”, como lo señala de manera categórica Jean-Luc Nancy (1991: 5). Peor aún, Touraine no toma en cuenta las elaboraciones del psicoanálisis de Jacques Lacan, aunque, ciertamente, éstas representan un buen intento por tematizar un sujeto redimido de metafísica y esencialismo, obstáculos que ya Heidegger denunciara en *Carta sobre el Humanismo* (1947).

El sujeto que Lacan construye siguiendo las huellas de Freud es un efecto distintivo de la acción del significante. Este sujeto es profundamente social porque los elementos de su constitución vienen del Otro, del registro simbólico, que es el del lenguaje, el inconsciente y la cultura.<sup>3</sup> Pero aun siendo social, se trata de un sujeto único, completamente singular, no porque tiene un cuerpo o se dice “yo”, sino porque “lo que el lenguaje produce como inconsciente concierne a los sujetos tomados uno por uno” (Pommier, 1998: 34). Como se verá, el sujeto lacaniano, del inconsciente, es el “reverso” exacto del sujeto a *la* Touraine.

En el presente artículo se confrontan las proposiciones de Touraine y Lacan en torno al sujeto partiendo de un recuento somero de la crítica estructuralista respecto al tema. Mi punto de vista es el del psicoanálisis porque el objetivo es mostrar los límites del pensamiento sociológico en el tema del sujeto y su constitución, su fracaso en la construcción de un “sujeto sociológico”. Pero, ¿podría atribuirse este fracaso a una simple inadecuación de las categorías sociológicas para pensar el sujeto? ¿O es algo particular al punto de vista de Touraine, incluso si el suyo es el más elaborado esfuerzo por

<sup>2</sup> Aunque el “sujeto de la ciencia” que emerge con Descartes es condición de toda práctica científica, este sujeto es al mismo tiempo rechazado fuera de las fronteras de la ciencia, lo cual hace que la ciencia se presente como discurso sin sujeto, meramente impersonal.

<sup>3</sup> Para la diferencia entre “Otro” y “otro”, véase la nota 6.

entender el proceso social como resultante de la acción del sujeto en obra en el movimiento social? Tal vez la falla del pensamiento sociológico respecto al sujeto revela algo más profundo, algo que podría ser interpretado como un obstáculo epistemológico, como un síntoma a tratar de la teoría social. Mi hipótesis es que la sociología errará su sujeto si no se redefine como disciplina que considera la acción del lenguaje y el discurso en la constitución de los sujetos en la sociedad y de los nexos que los unen. En ese caso, sin embargo, el “sujeto sociológico” vendría a ser idéntico al sujeto del significante postulado por Lacan.

### **El estructuralismo: crónica sucinta de la muerte del sujeto**

El estructuralismo francés destaca por su crítica radical del sujeto y su localización privilegiada en el pensamiento occidental, como sujeto de la razón, sujeto transcendental, sujeto de la historia. Desde mediados de los años cincuenta, durante los sesenta y hasta comienzos de los setenta, los estructuralistas llevaron a cabo una revisión sistemática de los postulados teóricos de las ciencias sociales y “humanas”, en especial en el ámbito de la lingüística, la antropología y el psicoanálisis. Su crítica denunciaba vigorosamente la prevalencia del humanismo y el historicismo en estas disciplinas.

Mientras que el historicismo era identificado con la filosofía de la historia de corte hegeliano-marxista, el humanismo era asimilado a la filosofía del sujeto tanto en versión existencialista (recuérdese el pronunciamiento de 1946 de Sartre: “El existencialismo es un humanismo”), como en la reformulación fenomenológica hecha por Maurice Merleau-Ponty (1955). El historicismo estaba estrechamente relacionado con el humanismo, como filosofía de la historia, como filosofía de la praxis y como filosofía de la alienación y redención que “promet-l’homme à l’homme”, como decía Foucault. (Foucault, 1966a: 541). La ruptura con el historicismo tomó la forma de una filosofía no dialéctica, y la predisposición antihumanista, la de la “muerte del sujeto” en todos sus estados: como actor, como autor, como “el hombre” general y abstracto<sup>4</sup> (Dosse, 1992; Ferry y Renault, 1985 y Merquior, 1989).

<sup>4</sup> Entre los que por aquella época se adhirieron al estructuralismo se encontraban Claude Lévi-Strauss (antropología); Georges Dumézil (religiones y mitos indoeuropeos); Émile Benveniste (lingüística); Algirdas Julian Greimas (semántica); Lucien Febvre, Fernand Braudel, Georges Duby, Jean-Pierre Vemant y Pierre Vidal-Naquet (historia); Roland Barthes (análisis literario); Louis Althusser (filosofía); Maurice Godelier (antropología económica); Jean Piaget (psicología cognitiva); Pierre Bourdieu (sociología); sin mencionar los trabajos del “primer” Foucault, y los de

Ferdinand de Saussure fue el padre proclamado del estructuralismo. La “semiología” que Saussure creara y que definió como la ciencia que estudia “la vida de los signos en el seno de la vida social”, fue considerada en la década de los sesenta como “ciencia líder” del conjunto de las disciplinas sociales. En gran parte, Saussure delineó el programa metodológico que estas disciplinas debían seguir para alcanzar el estatuto indiscutido de ciencias, el cual consistiría en abordar los fenómenos que estudian las ciencias sociales como si fueran sistemas relacionales de signos operando en los diversos campos de la vida social (Saussure, 1916).

Para emprender el estudio del lenguaje como sistema formal de signos, Saussure tuvo que descartar de entrada la figura del sujeto hablante. Resistente a tomar la *parole* (el habla) como material idóneo adecuado para el análisis lingüístico riguroso, él la consideró como mera operación del sistema de la *langue* (la lengua) por parte de los hablantes y advirtió que el habla no era adecuada para constituir un objeto homogéneo que pudiera ser tratado de manera científica. Complementariamente, Saussure adoptó el enfoque sincrónico, que subsume las consideraciones históricas y temporales en el análisis del aquí y el ahora de la lengua. También expulsó del análisis lingüístico todo referente objetivo, para estudiar la lengua como sistema autocontenido de signos arbitrarios al que no se le puede endosar ninguna esencia o cualidad, mucho menos un sujeto hablante.

La herencia teórica de Saussure floreció magníficamente en la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, quien la recibió *via* Roman Jakobson cuando ambos se encontraban exiliados en Estados Unidos durante la segunda guerra mundial (Lévi-Strauss y Eribon, 1990). Mediante el análisis del parentesco, los sistemas de clasificación, mitos y arte entre los “primitivos”, Lévi-Strauss llegó a la conclusión que el “espíritu humano” opera sobre las bases de oposiciones binarias: caliente/frío, crudo/cocido, ying/yang. No importa si consideramos a un individuo “primitivo” o “civilizado”, que viva en tiempos actuales o antiguos, la “mente” es igual para todos los seres humanos. La manera como funciona es determinada por la “naturaleza humana”, independientemente de sus manifestaciones fenomenológicas (Lévi-Strauss, 1962 y 1974).

Sin embargo, ni los sistemas de parentesco, ni los mitos y la “lógica de lo concreto” que caracteriza el “pensamiento salvaje”, presuponen la figura

---

Lacan, quienes por lo menos parcialmente se ubican dentro del movimiento estructuralista (Dosse, 1992 y Merquior, 1989). Pese a la voga del estructuralismo en los años cincuenta y sesenta, para fines de la década siguiente nadie, fuera de aquellos ubicados en las filas de la lingüística estructural y la antropología de Lévi-Strauss, hubiera aceptado ser tildado de “estructuralista”.

de un sujeto en su punto de origen: ¡el “sujeto de la cultura” está totalmente denegado en Lévi-Strauss! El análisis de las manifestaciones de cultura muestra que estos fenómenos obedecen a su propia lógica, en lugar de responder a la conciencia o voluntad de cualquier sujeto. Más aún, recurrir al sujeto sería un obstáculo para la constitución de las disciplinas sociales como verdaderas ciencias. Con todo rigor, Lévi-Strauss denuncia que las ciencias sociales están atrapadas en la reflexividad y el antropocentrismo, lo que les impide captar los fenómenos al nivel de lo que es invariante, es decir, su estructura (Lévi-Strauss, 1964 y 1971). Como lo sostiene en *La pensée sauvage*, cualquier eventual refundación de las ciencias sociales requeriría adoptar como su objetivo “no constituir al hombre, sino disolverlo”, como ya ha ocurrido en las ciencias naturales (Lévi-Strauss, 1962: 326).

Magistralmente, Lévi-Strauss se las ingenió para construir una antropología sin “antropos”, en el centro, y para transformar esta disciplina en una “antropo-lógica” de la mente humana.

Basándose en Nietzsche, Foucault proclamó la inminente “muerte del hombre”, ese simple “pliegue en nuestro conocimiento”, esa “invención reciente” de no más de doscientos años, según escribió en *Les mots et les choses*. Para trazar la genealogía del sujeto, Foucault realizó una vasta investigación en la “arqueología del saber” de Occidente, lo que le permitió establecer que, a diferencia de la nuestra, no todas las épocas históricas han conferido un lugar central al sujeto. En la edad clásica (que va de mediados del siglo xvii al xviii) el sujeto no era un dato para ser descrito o pintado, sino más bien una figura elidida del espacio de representación pictórica. De acuerdo con la prescripción de la *epistème* clásica, el sujeto, como objeto de la representación, debía permanecer invisible, escapando así a toda representación.<sup>5</sup> Por eso, Foucault encuentra en el cuadro *Las Meninas* (1656) de Diego Velázquez la metáfora iconológica por excelencia de esta exclusión del sujeto.

En efecto, en este cuadro aparecen pintados varios personajes, y el mismo Velázquez trabajando en su tela. Pero como si fuera algo casual, el cuadro apenas sugiere las figuras de la pareja real española —el tema de la obra— que no se muestran, sino reflejadas en un espejo que cuelga ocioso de una pared. De hecho, el rey y la reina están únicamente sugeridos en la composición y sus retratos incluso no están claramente logrados, apenas se los adivina en *fading* (véase Foucault, 1966). Pero, a decir de Foucault, esto no es por un mero capricho del artista, sino porque en la época “no había con-

<sup>5</sup> Definida de manera sucinta, la *epistème* designa al marco epistemológico de conceptos y nociones que hace posible el conocimiento. En obras posteriores a *Les mots et les choses*, Foucault va a hablar de regímenes de “poder/saber”.

ciencia epistemológica del hombre como tal” (Foucault, 1966: 320). Dicho de otro modo, lo que está representado en *Las Meninas* son las funciones de la representación, bien organizadas y ordenadas en el espacio pictórico, pero lo que es suprimido es “el sujeto unificado que plantea estas representaciones” (Dreyfus y Rabinow, 1982: 45).

Según Foucault, hacia el año 1800 una mutación epistemológica tiene lugar, la cual va a autorizar la emergencia de nuevos temas para el pensamiento y promover una nueva visibilidad de los objetos en el mundo. Situada en el umbral de la modernidad, esta ruptura conduce al desplazamiento del estudio de la producción y la riqueza en la economía al análisis del intercambio y la moneda. Se suplanta la taxonomía por el estudio de los organismos biológicos; y, finalmente, se reemplaza el estudio del lenguaje en términos de lógica y representación transparente del pensamiento, por el análisis en términos de historia y convención. La economía política de Ricardo, la biología de Cuvier, y la filología histórica de Bopp, materializan este cambio epistemológico que inaugura la modernidad. De pronto, las categorías se antropologizan y se redefinen como instancias de la *analytique de la finitude*. En adelante, ocupando el sitio dejado vacante por el rey, “el hombre aparece en su ambigua posición de ser un objeto de conocimiento empírico y un sujeto trascendental que sabe” (Foucault, 1966: 323). Es el comienzo del largo “sueño antropológico”; se inicia así el “interminable monólogo del sujeto” (Paz, 1967: 118).

En el corazón de la genealogía del sujeto moderno, cuya figura más elaborada es la del “sujeto de la sexualidad” (Foucault, 1976 y 1984), Foucault sitúa el poder. El sujeto es el producto de “tecnologías del sujeto”, “disciplinas”, y prácticas de “normalización”, que son “modos de objetivación que transforman los seres humanos en sujetos” (Foucault, 1975). Mediante estos dispositivos disciplinarios, el poder ha logrado controlar la libertad de los sujetos, atemperar sus deseos, domesticar sus cuerpos. El sujeto moderno no es, por lo tanto, la creación idílica del humanismo, ni el gentil Golem de la ética de los derechos humanos, sino el efecto inestable de la aplicación de técnicas de poder, control y dominación sobre los individuos y los grupos. Por ello, Foucault afirma que “el objetivo, hoy, no es descubrir quiénes somos, sino rechazar lo que somos”, por cuanto lo que somos es en buena parte lo que el poder ha hecho de nosotros. La alternativa, entonces, es “promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto” (Foucault, en Dreyfus y Rabinow, 1982: 216).

Sin lugar a dudas, el sujeto fue *la bête noire* del estructuralismo francés y romper con él era una ruptura estratégica que las disciplinas sociales debían

proponerse. La noción de “estructura” apuntaba a la expulsión del sujeto de la reflexión social y a cerrar la brecha entre estas disciplinas y las ciencias naturales. Hubo en el estructuralismo una voluntad expresa de abandonar la filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto sostenida por el clan Sartre/Merleau-Ponty, y de remplazarla con una filosofía del conocimiento, de la racionalidad y el concepto, a la manera de Bachelard, Cavaillès, Koyré y Canguilhem. Este programa, sin embargo, no podía ser llevado a cabo sin críticas contra ciertas disciplinas e ideas bien establecidas: v.g., la crítica de Lacan de la “ego-psicología”, la posición de Althusser y Balibar contra el discurso histórico tradicional y el partido tomado por Lévi-Strauss contra la filosofía sartiana de la conciencia. El estructuralismo brindó una esperanza de progreso en la construcción de un discurso científico en las disciplinas sociales mediante el renunciamiento a las actitudes especulativas por mor de ciencia y rigor. Este *ethos* científico atraviesa por igual la reflexión cimera de Lacan en psicoanálisis, de Greimas en semántica estructural, de Claude Lévi-Strauss en antropología y de otros estructuralistas importantes.

### Jacques Lacan y el sujeto del **significante**

Aunque la posición de Jacques Lacan respecto al sujeto es frecuentemente tomada como otra expresión de la estructuralista “muerte del sujeto”, esta ecuación no es de ningún modo exacta. Lacan trató de disipar el malentendido interviniendo luego de la conferencia de Foucault “¿Qué es un autor?” (febrero de 1969, reproducida en Foucault, 1969) para aclarar que el “retorno a Freud” que él planteaba no tenía que ver con ninguna negación del sujeto. Lo que se proponía era enfocar la subordinación del sujeto al lenguaje y la estructura. Fundamentar, exactamente, la “dependencia del sujeto respecto de algo elemental, que nosotros hemos tratado de aislar con el término de ‘significante’”, como lo declarara con sus propias palabras (Lacan, 1969: 820). De ningún modo, entonces, para el psicoanálisis lacaniano, el tema ha sido el de la supresión del sujeto, sino hacer compatible la idea del sujeto con la de estructura, es decir, el lenguaje. En definitiva, el tópico de la negación del sujeto como tal no podía ser de la incumbencia de Lacan porque, como Bertrand Ogilvie lo señala, “sería como suprimir el objeto mismo de su reflexión, que no es el sujeto *tout court* sino su reintroducción” (Ogilvie, 1988: 43).

El sujeto en Lacan es concebido como un efecto del lenguaje. No concierne al “ser humano”, a la “persona”, al “individuo” o a ningún atributo como el *ego* (*moi*, yo), la identidad, o el género, adscritos a un particular o a

un grupo. No es un dato inicial o empírico, sino un efecto segundo respecto del lenguaje. Contra lo que Althusser sostenía (1965 y 1969), el sujeto no es el resultado de las interpelaciones ideológicas que trasmutan los individuos en sujetos y tampoco puede ser considerado como la consecuencia positiva del contubernio entre discurso (saber) y poder, a la manera de Foucault. Particularmente, y en contraste con el sujeto de Touraine, el sujeto que Lacan discierne no se reduce a un conjunto de posiciones éticas o tomas de partido respecto a ninguna condición social o política.

Para Lacan, el sujeto tiene su causa en la articulación del significante, lo que permite nombrar a dicho sujeto como “sujeto del significante”, sujeto determinado y escindido por el significante. Esto, sin embargo, no equivale a decir que el significante es el sujeto, como si éste fuera simplemente un constructo semiótico. El sujeto como efecto del significante expresa que el sujeto está *sujetado* al significante, que el sujeto se constituye en el orden simbólico, en el campo del lenguaje y la función de la palabra. En un término: en el Otro.<sup>6</sup>

Recuérdese que la noción de significante, de cuño saussuriano, estaba definida en el *Cours de linguistique générale* como “imagen acústica”, mero trazo sonoro diferencial que permitía captar el significado que llevaba aparejado en el interior del signo lingüístico. Lacan se deslinda netamente de esta concepción y libera el significante de toda servidumbre con respecto al significado al trazar entre significado y significante una línea (barra) que funciona como barrera a la significación. Dicha barrera impide toda coincidencia término a término entre ambas caras del signo lingüístico, lo cual viene a resaltar el aspecto dinámico del significante, en cuanto elemento generador del significado y, principalmente, en cuanto causa de un notable efecto que es el efecto-sujeto. Por eso la definición lacaniana del significante es: “un significante [S1] es lo que representa un sujeto [\$] para otro significante [S2]” (Lacan, 1960, reproducido en Lacan, 1966: 835). Tal definición sui-referencial del

<sup>6</sup> El Otro lacaniano no es simplemente otro nombre del *uno*: “Es el Otro (*Autre*) del lenguaje que está siempre ya allí. Es el Otro del discurso universal, de todo lo que ha sido dicho en la medida en que es pensable. [...] Es el Otro de la Biblioteca de Borges, de la Biblioteca total. Es también el Otro de la verdad, ese Otro que es un tercero respecto a todo diálogo, porque en el diálogo del uno y del otro siempre está lo que funciona como referencia, tanto del acuerdo como del desacuerdo [...] El Otro de Lacan es también el Otro cuyo inconsciente es discurso; el Otro que en el seno de mí mismo me agita, y por ello es también el Otro del deseo, del deseo como inconsciente, ese deseo opaco al sujeto” (Miller, 1979, reimpreso en Miller, 1986: 18). Obviamente, el Otro así concebido no guarda ninguna relación con el otro que es nuestro semejante, tampoco con el “otro generalizado” de G. H. Mead, ni con lo que Durkheim entendía como “conciencia colectiva”.

significante subraya que su función es representar un sujeto (no un significado), aunque no ante otro sujeto, sino ante otro significante (Lacan, 1970: 65). De ahí que el efecto de la articulación significante no sea la comunicación, o la supuesta relación intersubjetiva, sino el sujeto mismo.

De manera precisa, el sujeto del significante debe buscarse no en lo que el hablante dice acerca de él en la frase —en lo dicho—, sino en otro lado: en la enunciación —el acto de decir—, que es una dimensión que apunta a los procesos inconscientes que socavan el frágil balance de los enunciados. El sujeto debe ser localizado en ese lugar radicalmente excéntrico que es el inconsciente “estructurado como un lenguaje” en cuanto sus mecanismos son la metáfora y la metonimia, los mismos que Freud presintió en el trabajo del sueño y que él denominó condensación y desplazamiento.

Literalmente, para Lacan el inconsciente es el verdadero sujeto que habla por medio del individuo en los momentos reveladores del *lapsus*, de los sueños, e incluso de las palabras, aunque leídas *interlinea*. Este evanescente e insustancial sujeto del inconsciente irrumpe como algo foráneo y extraño (¡siendo tan íntimo!), para de inmediato desaparecer. Como si fuera un efímero *flash*, poco después de que ingresa en la escena individual, el sujeto se eclipsa detrás de un significante, S1, que va a representar el sujeto para un significante otro, S2. La serie de sucesos involuntarios por los cuales el sujeto se manifiesta dice que el sujeto siempre está allí (*ça parle!*), pese a que no lo reconocemos, sino cuando una acción perturbadora ocurre e interrumpe nuestra acción y discurso consciente.

El sujeto emerge, entonces, en el campo del Otro como efecto de la articulación significante: sujeto dividido entre dos significantes, formación pasajera carente de toda sustancia y de todo ser (no es un sujeto óntico). Pero por muy fugaz que sea, cada cual tiene el deber ético de asumir la responsabilidad de su propia condición subjetiva. De ahí el imperativo freudiano: *Wo Es war, soll Ich werden*, que Lacan glosa una y otra vez: *là où c'était, là comme sujet dois-je advenir* (“Yo debo venir a ser ahí donde fuerzas extrañas —el Otro como lenguaje y el Otro como deseo— una vez dominaban. Yo debo subjetivar tal otredad”, según lo vierte Fink (Lacan, 1955, reimpresso en Lacan 1966: 416; Lacan, 1964: IV; Lacan, 1965-1966, reimpresso en Lacan, 1966: 864 y Fink, 1995: 68).

La determinación del sujeto por la estructura significante no lo dispensa, de ningún modo, de su responsabilidad individual, de la adopción de una posición subjetiva frente a la plusvalía de goce que le proporcionan sus síntomas (es decir, su forma de gozar del inconsciente). Para su gracia o desgracia, el sujeto ni siquiera puede contar con el beneficio de la ignorancia o la buena fe para atenuar su responsabilidad ética por sus acciones como sujeto

particular, como miembro de la comunidad, como sujeto que vive en sociedad con otros sujetos. Por muy leve e ingrátida que sea su condición, el sujeto no es, ni mucho menos, el títere dócil de las estructuras, aunque fuera del orden significante no sea nada más que un simple substrato material: “una libra de carne”, como dice Lacan.<sup>7</sup>

Sin embargo, apuntar al significante como la causa del sujeto implica asumir que desde su origen el sujeto es constituido con/por una falla estructural: algo le falta para estar “completo” y eso le impide ser “total”, holístico, indiviso. Esa falla, ese *pathos*, constituye estructuralmente al sujeto; sin ella sería apenas un autómata que no se equivoca ni sueña, como una estúpida computadora.

Que el sujeto tenga su causa en el significante, no niega el hecho de que requiere al ser vivo para su constitución. Aunque carente de todo rasgo o característica esencial, el sujeto no es una construcción meramente semiótica o psíquica. Es un efecto del lenguaje en un ser vivo que tiene un cuerpo y, por lo tanto, sexualidad, en la medida en que la sexualidad es un efecto del significante en el cuerpo (o mejor: en el organismo). Como cuerpo, el sujeto alcanza su unidad pasando por el “estadio del espejo”, el cual determina el registro *imaginario* de la estructura subjetiva, el registro del yo y del otro (Lacan, 1949). Esta dimensión siempre está articulada con la del *simbólico*, el lenguaje, y con el *real*, resto que escapa a la simbolización. El anudamiento de estos tres registros, *real*, *simbólico* e *imaginario*, da cuenta de la estructura del sujeto y de las múltiples dimensiones de la realidad en la que éste se encuentra involucrado.

Obviamente, del sujeto del psicoanálisis no se puede decir que se agota en la *epistémé* moderna, como Foucault lo pensaba, porque no es la alianza disciplinaria entre saber y poder la que puede dar cuenta del marco completo de su constitución subjetiva. Desde el punto de vista del psicoanálisis, se debe entender que el sujeto es justamente el efecto que elude esta alianza, como lo explica Slavoj Žižek (1998: 78), porque el sujeto es un suceso inesperado que subvierte el eje del poder y el saber epistémico formal.

Finalmente, puede señalarse que el sujeto del inconsciente, aunque enteramente singular y único, no puede ser entendido como una entidad solipsista, autista. El sujeto es un efecto del lenguaje y el lenguaje es lo que hace eminentemente social nuestra condición humana, no simplemente dotada de un instinto gregario como el de las abejas y las hormigas. El lenguaje es el Otro

<sup>7</sup> O, si se quiere, un *subjectum* o *suppositum* —el *hypokeimenon* de los griegos, donde el sujeto es una mera hipótesis, una *ousia* (sustancia), pero no un sujeto en el sentido moderno, que es el del *ego cogito*.

de la cultura de donde vienen los significantes que constituyen al sujeto. Operando como discurso, el lenguaje instituye la sociedad porque es el discurso el que crea lazos entre los individuos y establece lo social como dominio de intercambio simbólico.<sup>8</sup>

### **Alain Touraine: el elusivo sujeto de la sociedad**

Es paradójico que Touraine iniciara la sistematización de sus ideas acerca del sujeto como actor colectivo y movimiento social cuando la mayor parte de la *intelligentsia* francesa, reunida bajo la bandera del estructuralismo, anunciaba la inminente “muerte del sujeto”. De hecho, para Touraine el recurso al sujeto es un partido tomado en contra de la anulación de la acción social y la individualidad por la determinación estructural, a la vez que una clave hermenéutica que vuelve inteligibles muchos de los fenómenos de las sociedades modernas, en particular, los “movimientos sociales”.

Como *leitmotiv* teórico que atraviesa su pensamiento, el tema del sujeto puede detectarse en el trabajo de Touraine del año 1977, aunque por aquel entonces se encontraba integrado en la consideración más amplia de la producción de la sociedad por actores que se confrontan unos con otros por el control del “sistema de acción histórica” (Touraine, 1973). De manera inconfundible, desde su libro *Le retour de l'acteur* (del que el autor dice “debió haberse titulado ‘el retorno del sujeto’ ” 1984: xxv), hasta su más reciente producción (*Critique de la modernité*, 1992; *Qu'est-ce que la démocratie?*, 1994; *Pourrons-nous vivre ensemble?*, 1997; *La recherche de soi: dialogues sur le sujet*, 2000), el sujeto es el protagonista absoluto de la sociología de Touraine, en la cual se ha tallado un estatuto de actor “colectivo” o “social” (Dubet y Wieviorka, 1995 y Clark y Diani, 1996).

<sup>8</sup> La mínima expresión de una relación social es aquella en la cual un individuo se dirige a otro. La propiedad intrínseca del acto discursivo es ser relacional (aunque no necesariamente “comunicacional”), en el sentido de que siempre implica a dos. El discurso establece la estructura de las relaciones sociales porque asigna el lugar a ocupar por quienes están así conectados, organizando y haciendo posible la interacción social. Estos lugares son independientes de las características y propiedades particulares de los individuos, de su estatus, y no corresponden a las tradicionales figuras de emisor/receptor de la comunicación, sino más bien a los del agente del discurso y del otro. Por otra parte, el discurso va más allá del hecho ocasional de pronunciar palabras y frases: no se reduce al acto de habla, a la creación de sentido, o a la comunicación. El discurso apunta a las relaciones invariantes que la operación del lenguaje establece entre individuos, lo cual condiciona desde el principio la forma como unos se relacionan con otros, aun sin que se haya pronunciado palabra alguna (Lacan, 1969-1970: 11).

Al igual que otras categorías que forman el andamiaje conceptual del pensamiento de Touraine, movimiento social, historicidad, sociedad programada, “sujeto” no es una palabra casualmente proferida que vendría a disfrazar nociones vulgares o a recubrir realidades empíricas. Es, por el contrario, una herramienta heurística, una verdadera elaboración conceptual. Como “sujeto” Touraine no tipifica la inscripción social de los individuos mediante la incorporación de roles —su socialización—, ni tampoco la “construcción social” de la subjetividad, sino que plantea que individuos y grupos se convierten en sujetos en el conflicto por el control de las orientaciones normativas de la vida social, que son las que definen la “historicidad”.<sup>9</sup>

El sujeto es ante todo una forma de relación del individuo, o del movimiento social, consigo mismo. Esta condición, de ninguna manera es dada de por sí, sino que, al contrario, implica un incesante trabajo de individuación y de vigilancia de sí mismo. No es una adquisición de por vida, puesto que la amenaza de desobjetivación pende constante sobre el sujeto: la anomia del mercado o de la droga, del consumo, el hedonismo de la vida contemporánea, la disolución del yo en la comunidad y la norma social; en una palabra, la despersonalización. Habiendo perdido los garantes metasociales que tradicionalmente lo sostenían como individuo (la religión, la razón, la comunidad, la sociedad, el Estado, la historia), el sujeto sólo puede fundarse en su “yo” —que Touraine distingue cuidadosamente del “ego”, el *moi* social, el *me* de G. H. Mead—, desde donde será capaz de reconocer al otro como semejante, es decir, como sujeto él también. Sin ser una entidad psicológica, en última instancia para Touraine el sujeto es “un Yo (*Je*), un intento por decir Yo, con pleno conocimiento de que la vida personal está dominada, por un lado, por la libido y el ‘ello’ (*Id*), y por el otro, por los roles sociales” (Touraine, 1995: 209).

En estricto sentido, Touraine plantea el sujeto en términos de un discurso ético-político sobre el individuo y los procesos sociales en que se inserta, particularmente, en los movimientos sociales característicos de las sociedades industriales y posindustriales, que él prefiere llamar “programadas”.<sup>10</sup> El re-

<sup>9</sup> La “historicidad” es la base de las prácticas de los movimientos sociales. El concepto difiere claramente del de “historia” porque mientras que “historia” remite a la dirección de los cambios en el tiempo, “historicidad” se refiere “al conjunto de modelos culturales que gobiernan las prácticas sociales [...] a través de las relaciones sociales” (Touraine, 1984). En palabras de Alberto Izzo, la historicidad no es simplemente el contexto histórico concreto en que se desenvuelve la lucha entre los actores sociales, sino la “capacidad de lo social de constituirse de manera autónoma” (Izzo, 1985: 160).

<sup>10</sup> Como “sociedad programada” Touraine denomina aquel sistema de acción histórica

ferente de Touraine es una ética de valores individuales cuyos acentos recuerdan el *pour-soi* sartreano.

En este sentido, escribe:

Llamo sujeto [...], al deseo de ser un individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido al conjunto de las experiencias personales. [...] Vivir su vida, encontrarle un referente que pueda dotarla de sentido, más que pertenecer a una categoría social o una comunidad de creyentes (Touraine, 1995: 29).

Y también:

Ser sujeto es primeramente hacer de mi vida un proyecto de vida, de tal forma que mi proyecto gobierna mi vida, no la serie contingente de hechos. [...] El asunto es tomar la vida personal en manos, [...] tener la capacidad de producir, no simplemente consumir, la existencia (Touraine, 1993a: 28).

En efecto, el sujeto que Touraine pone en el centro de la “producción de la sociedad” es un postulado ético válido para individuos y para grupos, no exactamente una categoría social. Aunque el sujeto se manifiesta y se constituye en las prácticas sociales, en sí no es una forma social ni un hecho positivo, sino “un principio no-social sobre el que reposa la organización de la sociedad” (Touraine, 1996: 301).

Lo que sorprende de esta concepción es el hecho de que luego del largo apogeo de la explicación de “lo social por lo social” (según el postulado durkheimiano), Touraine voltea definitivamente la página para reconocer “que lo social reposa en lo no-social y no puede ser definido de otra manera que por el lugar que le otorga o le niega a este principio no-social que es el sujeto” (Touraine, 1997: 89). Esto quiere decir que la finalidad de la acción social no es la sociedad, como se postulaba en la sociología clásica, sino el sujeto liberado de las ataduras sociales que limitan su acción: la comunidad, la tradición, las redes sociales, etc. En congruencia con este punto de vista, en la metodología de intervención que propone, Touraine rompe con el tradicional objetivismo sociológico, cuyo foco es la determinación estructural por condiciones materiales “objetivas”; en su lugar, subraya la acción de actores movidos por valores culturales, que por definición no son objetivos.<sup>11</sup> A partir de ahora, la sociología se enfocará claramente en un tipo par-

---

en el cual el peso de la reproducción social es relativamente bajo, mientras que la capacidad de la sociedad para producirse a sí misma es dominante, casi ilimitada (Touraine, 1995).

<sup>11</sup> Aunque Touraine enfatiza la creatividad social y el conflicto entre actores como fundamento de la “producción de la sociedad” por sus propias fuerzas, esto no quiere decir que los

ticular de hecho social: las relaciones sociales, no más en las situaciones objetivas, en las intenciones, las opiniones o el sentido con que los actores racionalizan sus prácticas. *A fortiori*, la posición de Touraine desemboca en una seria interrogación en cuanto a si el de “sociedad” es todavía un concepto útil, o incluso si la sociedad como tal existe (Touraine, 1980 y 1993), visto que “todos los sectores de la vida social se han independizado” (Touraine y Khosrokhavar, 2000: 297) y que, por consiguiente, el campo social no presenta alguna unidad fundamental.

Según Touraine, si hay “actores sociales” que asumen posiciones en conflicto es porque hay sujetos, no lo contrario. De ahí que ser sujeto sea la condición para que grupos e individuos se planteen como actores autónomos de sus vidas. A diferencia de los “agentes” sociales a los que alude Bourdieu (1972 y 1994), los sujetos-actores no reaccionan según las determinaciones del campo en que se desenvuelven, ni mucho menos actúan de manera mecánica de acuerdo con el lugar que ocupan en la estructura social; al contrario, los actores producen creativamente la sociedad. No se comportan en respuesta a situaciones, sino que crean situaciones al actuar contra los roles sociales y las limitaciones impuestas por la comunidad, el mercado o la tecnología. Esto no quiere decir, sin embargo, que los actores lleven a cabo sus prácticas fuera de la estructura social, pero Touraine entiende el término estructura como una propiedad de la actividad, del movimiento de los actores en sociedad, no como un repertorio de posibles acciones o un sistema funcional de posiciones, relaciones y restricciones a la acción del sujeto.

Touraine considera que la condición de sujeto, y por lo tanto, la de actor social, es la más alta expresión del grado de historicidad alcanzado por una sociedad. Legado por excelencia de la modernidad, el sujeto nunca antes logró tal autonomía y nivel de realización como en las “sociedades programadas”, lo cual se manifiesta en el hecho de que aquí los movimientos sociales representan al sujeto colectivo.<sup>12</sup> Touraine caracteriza estos movimientos por rei-

---

actores se confronten en un ámbito social vacío. Al contrario, sus acciones siempre se despliegan dentro de las estructuras sociales, entendiendo por tales una propiedad de la acción que apunta a las prácticas de los actores, no a un sistema de obligaciones que sería independiente de sus luchas.

<sup>12</sup> Touraine se opone a considerar como “movimiento social” cualquier acción colectiva. Desde su punto de vista, los movimientos sociales propiamente dichos “oponen actores sociales entre sí: 1) por el control de los recursos más importantes de una sociedad, o 2) por el control del proceso histórico de transformación de esta sociedad. Un movimiento social es un conflicto entre grupos sociales, pero que va más allá de una lucha de intereses y cuestiona un sistema de poder. Lo que también supone una referencia positiva a las orientaciones culturales de una sociedad” (Touraine, 1997a y 1985).

vindicar el derecho a la creatividad, la realización de los proyectos personales y la libertad de comunicación. También porque se erigen en contra de la racionalización a ultranza que acarrea el desarrollo del capitalismo, que amenaza al propio sujeto y su calidad de vida (Touraine, 1992). Dados estos rasgos, los movimientos sociales contemporáneos contrastan en sus plataformas con los tradicionales reclamos de los movimientos sociales de la sociedad industrial (v.g., el movimiento de los trabajadores), mucho más restringidos a las demandas económicas; por eso, y para marcar claramente esa diferencia, con frecuencia se suele emplear el calificativo de “nuevos” al hablar de los movimientos sociales actuales.

Como sujetos colectivos, estos “nuevos movimientos sociales” se distinguen por su voluntad de ser, la cual se afirma como resistencia cultural, lucha política y esfuerzo por desembarazarse de la tradición comunitaria y demás determinaciones que podrían restringir su libertad de decisión y acción. Es por eso que actualmente el sujeto adopta la figura emblemática del anónimo disidente chino que detuvo los tanques de guerra en la plaza Tiananmen de Pekín, en junio del año 1989, afirmando con sus actos que su condición subjetiva no podría ser doblegada por la represión política. Con toda lógica, Touraine afirma que la democracia es el modelo político que más conviene al sujeto y a su reconocimiento, pues una democracia de contenidos y no meramente formal propende a la eclosión de sujetos en el seno de la sociedad civil y al fortalecimiento del espacio público de deliberación (véase Touraine, 1994).

Así concebido, es claro que el sujeto teorizado por Touraine se diferencia de aquellas figuras de cera del histriónico individuo del pragmatismo, para quien la acción es un mero rol en la *commedia dell'arte* de la vida social. Tampoco se confunde con el actor siempre alerta de la fenomenología, presto a la construcción racional del sentido del mundo de la vida. Touraine no toma por evidente la condición de actor, sino que desarrolla una teoría para sostenerlo como categoría del análisis sociológico. Por esa vía viene a concebir un sujeto propiamente sociológico: el movimiento social como expresión de subjetividad.

### Conclusiones

Es inútil buscar en los ensayos de sociología o ciencia política contemporánea una caracterización no funcionalista del actor, en que éste no sea entendido a partir de su función en los procesos sociales o de la finalidad de su acción. Es común que el “actor” que mencionan textos y ensayos sea simplemente

tomado como un hecho empírico, sustancia dada a la percepción, fenómeno entre fenómenos del mundo social, que no requeriría construcción teórica alguna. También, de acuerdo con el pensamiento sociológico actual, con frecuencia el actor se encuentra “entificado” como *agency*, o como término en una “red” en la que se movilizan recursos materiales, acceso a poder, capitales simbólicos, etc. No es raro, además, que el actor aparezca travestido en narrativas que subrayan identidades sociales o políticas, que apuntan en definitiva a hechos de sentido, aunque éstos, desde un punto de vista psicoanalítico, son justamente los que eluden al sujeto.

Es obvio que una sociología que entienda el proceso social como acción llevada a cabo por actores presenta un vacío fundamental si no posee una teoría sistemática del actor en sociedad. Una explicación de ese género tendría que evitar reducir los actores a la condición de “agentes” del sistema, tanto como rehusarse a subsumirlos en la acción racional, utilitaria, o comunicativa. Más aún, tendría que negarse a entenderlos como cínicos figurantes que representan un papel en un escenario. Para llenar el vacío en el pensamiento sociológico de una teoría del actor, sería imperativo anclar la explicación en una teoría del sujeto que esté radicalmente separada de toda visión intuitiva o pragmática. Allí radica, precisamente, la importancia del esfuerzo de Touraine, quien con su propuesta de “sujeto/actor social” se ha manifestado contra tal limitación y contra la tentación funcionalista de definir al actor por su función en las acciones colectivas. De paso, Touraine ha puesto los fundamentos de un discurso propiamente sociológico en torno al sujeto, no simplemente una reflexión filosófica, psicológica o política acerca de la condición subjetiva de individuos o grupos que viven en sociedad. Por eso debe reconocerse en el esfuerzo de Touraine un intento decisivo en la construcción del “sujeto de la sociología”.

Sin embargo, el retorno del sujeto como actor individual y movimiento social que Touraine propone, parece anunciar la vuelta del sujeto transparente a sí mismo y a su conciencia reflexiva, aunque lograda esta vez en la lucha social. Se trata del regreso del sujeto de la voluntad, adornado con cualidades trascendentales ante sus determinaciones históricas y sociales, limitado sólo por su propia acción. De la reintegración del sujeto unificado por su “yo”, que asume las circunstancias de su vida como individuo autónomo y soberano, como actor libre capaz de definir los términos de su propia inserción en la historicidad. Es éste un sujeto consciente de su condición de individuo, que lucha por el reconocimiento de su identidad, y cuya política es el liberalismo y la democracia. Tal sujeto, para concluir el largo catálogo de sus virtudes, no es quizás otro, sino el sujeto sartreano de la creatividad, la dignidad y la libertad.

La ética con la que Touraine fundamenta el sujeto de la sociedad, traslada a lo colectivo algunos principios y valores que pertenecen ante todo a los individuos. Éste es un aspecto problemático de su concepción, pues sitúa una *contradictio in termini* en el corazón de una teoría que clama para sí el crédito de ser una defensa contra el individualismo metodológico, el cual explica la sociedad como una simple adición de unidades. Más aún, podríamos preguntarnos ¿por qué sería indispensable sustentar mediante postulados éticos la formulación de un sujeto sociológico, como Touraine lo hace? Un discurso ético no necesariamente conduce a formular un sujeto, como lo demuestran los griegos clásicos, quienes desarrollaron una cuidadosa ética del “cuidado de sí” aunque no poseían el equivalente conceptual de nuestro familiar sujeto: de hecho, el sujeto como tal era desconocido en Grecia (Foucault, 1976 y 1984 y Vernant, 1992).

Subrepticamente, Touraine transpone el registro individual en el colectivo, con lo que en última instancia su concepción del movimiento social como actor y sujeto viene a ser una imagen amplificada del individuo que se desenvuelve en sociedad. En esa medida, hablar de los grupos como actores o sujetos es usar una simple analogía, una expresión metafórica no necesariamente feliz. No obstante, en su *Crítica de la Modernidad* Touraine sostiene para su descargo que “no hay opción entre lo individual y lo colectivo, sino entre la producción de la sociedad y su consumo, entre la libertad y los determinismos sociales, en tanto que una como los otros se manifiestan por igual en el nivel de las conductas individuales y en el de la acción colectiva”. Pero aun admitiendo tal cosa, subsiste todavía el imperativo lógico de establecer diferencias entre el sujeto, que siendo social es a la vez único, y lo propiamente colectivo, que no posee tal carácter de singularidad y está regido por efectos propios de grupo.

El sujeto del psicoanálisis revierte, subvierte, el sujeto sociológico de Touraine, al situar un sujeto dividido por el lenguaje, siempre otro, pulsátil e inestable. Este sujeto no puede fundarse en su conciencia, porque su conciencia está perturbada por el deseo, por el goce pulsional que lo empuja a buscar y repetir la satisfacción inconsciente, aun pagando el precio de su neurosis. De parte a parte, un saber habita este sujeto, un saber no sabido por su entendimiento, y tan propio que no vale para otros: es el saber de una verdad (en minúsculas), la suya, la verdad de lo no realizado del deseo inconsciente. Un sujeto así no puede parapetarse en su “ego”, porque su “yo” es ante todo alienación especular. De ahí que no se le pueda prescribir dosis repetidas de “autoestima” y reconocimiento social, so pena de reforzarlo en su íntima *méconnaissance*.

Es quizá la búsqueda por fundamentar un imposible sujeto interpersonal lo que limita el esfuerzo de sustentar un sujeto de la sociología como sujeto

plural. No es posible un sujeto así porque no hay enunciación colectiva. Al sujeto le basta con ser social porque los elementos de su constitución le vienen del Otro y porque se desenvuelve en relaciones sociales que son producto del discurso (el discurso es lo que hace nexo social entre sujetos, no la solidaridad mecánica u orgánica entre los individuos, como creía Durkheim). No requiere disfrazarse de sujeto colectivo, porque lo que es colectivo no es una condición del sujeto, sino de los medios por los cuales éstos se identifican entre sí, se vuelven en cierta medida iguales unos con otros, como apuntaba Freud en *Psicología de masas y análisis del Yo*. El efecto sujeto es único en cada caso, nunca fenómeno de masa. La reiterada confusión entre lo colectivo y lo social oscurece el discernimiento de la especificidad de cada instancia: lo social propiamente dicho es el lenguaje, el gran Otro de la cultura que es el acervo de significantes (registro *simbólico*) que fundan la sociedad humana como comunidad de hablantes; mientras que lo colectivo es lo que nos hace uno con otros, aquello que nos establece como comunidad de semejantes (registro *imaginario*): el idioma, la nacionalidad, el nombre de la familia a la que pertenecemos.

Considerados estos elementos, se puede intentar ahora un primer paso hacia una caracterización alternativa del actor como un sujeto que ha sido investido de legitimidad simbólica para declarar como problema tal o cual aspecto del entorno social.<sup>13</sup> Esta investidura le viene desde el grupo, que se la otorga de una manera formal, como cuando los ciudadanos eligen a su presidente mediante el voto, o como cuando un sujeto es investido por un representante institucional legítimo (un ministro es nombrado por el presidente, un cardenal, por el papa); o de manera informal, como en los casos de liderazgo *de facto*. Una vez que ha recibido el mandato simbólico, el sujeto puede asumirse como actor y ser reconocido como tal. Plantearse como “actor de la sociedad”, entonces, sería para el sujeto asumir una posición respecto a un mandato recibido, sin que esto anule su “falta en ser” de sujeto sujetado al lenguaje y a su efecto de inconsciente. No hay, ni puede haber, “actor total”, soberano amo de sí mismo, cuya subjetividad no esté descentrada por el goce *inter-dicto* de la pulsión que se aloja en las oquedades de su cuerpo.

El mandato simbólico que el actor recibe le otorga legitimidad para llevar hasta el ámbito de representación pública las demandas de los miembros del grupo, estableciéndolas como demandas colectivas, como problemas sociales que eventualmente van a ser procesados por las políticas públicas. Es

<sup>13</sup> Una “declaración” es un típico acto “performativo” (o acto de habla). Por medio de una declaración un juez puede absolver de cargos a un acusado, o un presidente inaugurar una sesión de su gabinete.

común en ciertas formulaciones de las ciencias sociales insistir en las “necesidades” como determinantes de las reivindicaciones de los grupos; sin embargo, a diferencia del mono, el ser humano no es un ser de necesidades naturales, sino de deseos generados por el lenguaje y la cultura, lo que deja mal situado el planteamiento de la necesidad y su satisfacción como el término último de la acción humana. Incluso entre deseo y demanda media una distancia que hace que la demanda nunca coincida con el deseo y mucho menos con la necesidad, a la que sólo tiende de manera asintótica. Como Lacan lo menciona, en la medida en que el sujeto demanda, la necesidad se desvía y retorna a él alienada en el significante, alterada por los significantes de la demanda (Lacan, 1958). Por eso se vuelve incesantemente a demandar; por eso la insatisfacción es característica propia del sujeto hablante. Sólo en un mítico estado pre-simbólico se podría hablar de necesidades absolutas que encontrarían objetos naturales y perfectos para satisfacerlas, sin el hiato que introduce la demanda. En todo caso, si necesidad hay, ésta no es del sujeto, o del grupo, sino del Otro, lo que hace que la necesidad se pierda en su particularidad, quedando abolida retroactivamente al articularse en el lenguaje. Este “efecto estructural” de la demanda sobre la necesidad es lo que en psicoanálisis se llama deseo (Eidelsztein, 1995).

Incuestionablemente, antes de la declaración de los actores, los grupos pueden haber sentido el apremio de que sus demandas encuentren lugar en el espacio público. Pero para ubicarse como demandas políticas, socialmente legítimas, deben ser incorporadas en el discurso de los actores, que tienen el mandato de encauzarlas hasta el ámbito público, el cual no es el de la “opinión del público”, sino la arena de la discursividad social en la que se inscriben actores en conflicto.

Con sus actos de discurso los actores configuran el ámbito colectivo, aun cuando sus prácticas se realizan en un marco discursivo que los constriñe porque allí están presentes actores diferenciados por cargas desiguales de poder. La opción de rechazo a la discursividad establecida es siempre una alternativa para el actor, pero eso mismo reitera que la sociedad nunca está más allá del lenguaje. Por lo demás, al declarar un hecho como “problema”, el actor le otorga una calificación, la cual fomenta cierta visibilidad y determinada lectura de lo social, lo que, a su vez, promueve tipos particulares de relación entre actores en la sociedad civil.

Para concluir, puede decirse que si la sociología apunta a construir su sujeto tiene necesariamente que ampararse en una teoría del lenguaje que no sea de tipo únicamente formal (como la de la lingüística), pues sólo así se capta que el efecto de la articulación de significantes es un sujeto. También, para dar cuenta del que es su objeto por excelencia, las relaciones sociales, la

sociología requiere de una teoría potente del discurso, que no sea simplemente una teoría de lo dicho y de los dispositivos que lo hacen posible (como en Foucault), sino del hecho que el discurso es lo que hace el nexo social. Tal vez la teoría sociológica pueda encontrar esos elementos en los conceptos del psicoanálisis lacaniano.

Recibido: septiembre, 2000

Revisado: abril, 2001

Correspondencia: Tlon@mail.com

### Bibliografía

- Althusser, Louis (1969), *Lénine et la philosophie*, París, Maspero.  
——— (1965), *Pour Marx*, París, Maspero.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality*, Garden City, Doubleday.
- Blumer, Herbert (1969), *Symbolic Interactionism, Perspectives and Method*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, París, Seuil.  
——— (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz.
- Clark, Jon y Marco Diani (eds.) (1996), *Alain Touraine*, Londres-Washington, D. C., Falmer Press.
- Cooley, Charles Horton (1964), *Human Nature and the Social Order*, Nueva York, Shoken Books.
- Dosse, François (1992), *Histoire du structuralisme*, París, La Découverte.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Dubet, François y Michel Wieviorka (eds.) (1995), *Penser le sujet, autour d'Alain Touraine*, Colloque de Cerisy, París, Fayard.
- Eidelsztein, Alfredo (1995), *El grafo del deseo*, Buenos Aires, Manantial.
- Ferry, Luc, y Alain Renaud (1985), *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard.
- Fink, Bruce (1995), *The Lacanian Subject, between Language and Jouissance*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité*, vol. III, *Le souci de soi*, París, Tel Gallimard.  
——— (1976), *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, París, Gallimard.  
——— (1975), *Surveiller et punir*, París, Gallimard.  
——— (1969), "Qu'est-ce qu'un auteur?", *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994.

- (1966), *Les mots et les choses*, París, Gallimard.
- (1966a), “L’homme est-il mort?”, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994.
- Goffman, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Woodstock, Nueva York, Overlook Press, 1973.
- Izzo, Alberto (1985), “Recensione a Alain Touraine, Le retour de l’acteur”, *La Critica Sociologica*, 74 (verano), abril-junio.
- Lacan, Jacques (1970), “Radiophonie”, *Scilicet*, núms. 2/3, París, Seuil, 1970.
- (1969-1970), Le Séminaire XVII, *L’envers de la psychanalyse*, París, Seuil.
- (1969), “Intervention” en la conferencia “Qu’est-ce qu’un auteur?” de Michel Foucault, en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994.
- (1965-1966), “La science et la vérité”, en *Écrits*, París, Seuil.
- (1964), Le Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973.
- (1960), “Position de l’inconscient”, reproducido en *Écrits*, París, Seuil, 1966.
- (1958), “La signification du phallus”, en *Écrits*, París, Seuil, 1966.
- (1955), “La chose freudienne, ou Le sens du retour à Freud en Psychanalyse”, reproducido en *Écrits*, París, Seuil, 1966.
- (1949), “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, reproducido en *Écrits*, París, Seuil, 1966.
- Laclau, Ernesto (1996), *Emancipations*, Nueva York y Londres, Verso.
- Lévi-Strauss, Claude (1974), *Anthropologie structurale I*, París, Pion.
- (1971), *Mythologiques IV: L’homme nu*, París, Plon.
- (1964), *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, París, Plon.
- (1962), *La pensée sauvage*, París, Pion.
- Lévi-Strauss, Claude y Didier Eribon (1990), *De près et de loin*, París, Points.
- Mead, George H. (1934), *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice (1955), *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard.
- Merquior, Joao G. (1989), *De Praga a París: crítica del pensamiento estructuralista y post-estructuralista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Jacques Alain (1986), “Conferencias Caraqueñas”, *Recorrido de Lacan*, Buenos Aires, Manantial.
- Nancy, Jean-Luc (ed.) (1991), *Who Comes After the Subject?*, Nueva York y Londres, Routledge.
- Ogilvie, Bertrand (1988), *Lacan, le sujet*, París, PUF.
- Parsons, Talcott (1937), *The Structure of Social Action*, Glencoe, The Free Press.
- Paz, Octavio (1967), *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Barcelona, Seix Barrai, 1993.
- Pommier, Gérard (1998), *Freud apolitique?*, París, Champs-Flammarion.
- Saussure, Ferdinand de (1916), *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1980.
- Schütz, Alfred (1932), *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Ill, Northwestern University Press, 1967.
- Sennett, Richard (1981), “Foreword”, en Alain Touraine, *The Voice and the Eye*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Touraine, Alain (1999), *Comment sortir du libéralisme?*, París, Fayard.
- (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, París, Fayard.
- (1997a), “De la mañana de los regímenes nacional-populares a la víspera de los movimientos sociales”, Miami, LASA.
- (1996), “A Sociology of the Subject”, en Clark, Jon y Marco Dianí (eds.), *Alain Touraine*, Londres-Washington, D. C., Falmer Press.
- (1995), “La formation du sujet”, en Dubet, François y Michel Wieviorka (eds.), *Penser le sujet, autour d’Alain Touraine*, Colloque de Cerisy, París, Fayard.
- (1994), *Qu’est-ce que la démocratie?*, París, Fayard.
- (1993), “Is Sociology Still the Study of Society?”, en Peter Beilharz, Gillian Robinson y John Rundell (eds.), *Thesis Eleven Reader: Between Totalitarianism and Postmodernity*.
- (1993a), “Le sujet comme mouvement social ou la critique de la modernité”, *Aspects Sociologiques*, vol. 1, núm. 3, diciembre.
- (1992), *Critique de la modernité*, París, Fayard y Livre de Poche.
- (1985), “The Study of Social Movements”, *Social Research*, vol. 52, núm. 4.
- (1984), *Le retour de l’acteur*, París, Fayard.
- (1980), “L’inutile idée de société”, en Robert Maggiori y Christian Delacampagne (eds.), *Philosopher*, París, Fayard.
- (1973), *Production de la société*, París, Seuil, 1993.
- Touraine, Alain y Farhad Khosrokhavar (2000), *La recherche de soi: dialogue sur le sujet*, París, Fayard.
- Vernant, Jean Pierre (1992), “De la psychologie historique à l’anthropologie de la Grèce ancienne”, en Weil, Dominique (ed.), *Homme et Sujet: la subjectivité en question dans les sciences humaines*, París, L’Harmattan.
- Zizek, Slavoj (1998), “Four Discourses, Four Subjects”, en Zizek, Slavoj y Renata Salecl (eds.), *SIC 2: Cogito and the Unconscious*, Durham y Londres, Duke University Press.

