



INDIVIDUO Y SISTEMA SOCIAL: CRÍTICA A UNA “INVERSIÓN” INSUFICIENTE

Nuria Yabkowski

nuriayaco@gmail.com

Universidad Nacional de General Sarmiento

Resumen:

En este artículo partimos de una caracterización que realiza Alain Touraine sobre nuestra época actual que puede sintetizarse en la expresión “el fin de lo social”. A partir de aquí nos interrogamos sobre el sentido de esta idea y sus implicancias, entendiendo que éste es un modo de contribuir a un debate necesario en las ciencias sociales sobre la transformación de nuestros paradigmas teóricos para comprender las sociedades contemporáneas. Así, para analizar qué es el fin de lo social y qué es lo que adviene después, debemos primero dilucidar cuál es el sentido que se le atribuye a “lo social”. Es por ello que iniciamos un breve recorrido por las teorías de Émile Durkheim, Talcott Parsons y Niklas Luhmann, para contraponerlas luego a los planteos que realiza el posfundacionalismo, según lo caracteriza Oliver Marchart. Es entonces que proponemos que aquello que arriba a su fin no es tanto “lo social”, sino lo social en su sentido moderno. Finalmente, adoptaremos una posición crítica respecto del “nuevo paradigma” que propone Touraine, entendiendo que cuando este autor pretende colocar al individuo en el lugar que antes ocupaba el “sistema” en las ciencias sociales, está realizando una operación que deja intactos los paradigmas modernos.

Palabras clave: lo social, individuo, sistema, modernidad

Abstract:

This paper begins with a characterization by Alain Touraine on our current era that can be summarized in the sentence the “end of the social.” From here we inquire into the meaning of this idea and its implications, understanding that this is a way to contribute to a necessary debate in the social sciences on the transformation of theoretical paradigms for understanding our contemporary societies. Thus, to analyze what is the “end of the social” and what would come after that, we must first clarify what is the meaning ascribed to “the social.” That is why we began a review of the Emile Durkheim, Talcott Parsons and Niklas Luhmann theories, to contrast then to the positions that Oliver Marchart characterized as post-foundational thought. Then we propose that today is not the end of “the social” itself, but “the social” in its modern sense. Finally, we will take a critical position regarding the “new paradigm” proposed by Touraine, meaning that when the author tries to place the individual at the place formerly occupied by the “system” in the social sciences, is conducting an operation that leaves intact the modern paradigms.

Key words: the social, individual, system, modernity

Lo social y lo moderno

Partimos aquí de una pregunta: ¿qué es lo que se quiere decir hoy cuando se postula “el fin de lo social”? Lo primero que supone esta pregunta es un sentido del tiempo, ya sea que se conciba un tiempo lineal o un tiempo cíclico se alude a la existencia de un comienzo. Pero un comienzo que no es ni origen fundador ni un mito “fuera del tiempo”, sino más bien un principio. El principio de algo nuevo, pero sobre todo de algo distinto, distinto de lo que ya es pasado. Así, “lo político” es el pasado de “lo social” y el futuro es “lo cultural”. Éste es el planteo de Alain Touraine en *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy* (2006), obra que retomaremos aquí comprender la tesis que postula la caída y desaparición del mundo denominado “social”. El autor señala así que el modelo clásico

Concede una gran importancia a la *representación*: se supone que las fuerzas políticas representan a los actores sociales, en particular a las clases sociales. En un dominio diferente, la representación de un personaje consiste en indicar la función *social* y el entorno *social* de ese personaje [...] [Pero] hoy esos retratos socialmente definidos han muerto. [...] El individualismo se impone y se separa de todo entorno social hasta el momento en que toda forma de representación tiende a desaparecer (Ibíd.: 72).

La caracterización de las sociedades contemporáneas que el autor hace en este libro tiene puntos en común con las que realizan Anthony Giddens (1993, 1995) y Ulrich Beck (2006). Esto marca que ideas como el fin de lo social o la tendencia hacia el individualismo emergen como puntos en común al interior de una corriente teórica cada vez más importante de las ciencias sociales con la que, creemos, es necesario instalar un debate a los fines de comprender las características actuales de los lazos sociales, una vez que el paradigma de la solidaridad orgánica ha demostrado ser obsoleto.

Touraine toma como punto de partida para su análisis la efectiva destrucción de todas las categorías “sociales”, desde las clases hasta las instituciones, entendiendo que estas categorías ya no pueden servir de mediaciones para encontrar “sentido” ante la violencia y la globalización actual, y es por ello que ahora debemos recurrir al individuo (TOURAINÉ, 2006).

Lo social se presenta, entonces, como la característica distintiva de las sociedades que no tienen más fundamento que sí mismas, es la creencia de la sociedad en sí misma para autotransformarse y autocrearse. La sociedad se torna principio evaluador de toda conducta, y toda acción se vuelve acción social, precisamente porque sale de sí para actuar sobre sí. No hay nada que esté por encima o por debajo de ella, no hay exterior, no hay afuera (Ibíd.: 63-71).

Varias analogías surgen de esta definición, distintos murmullos se hacen cada vez más fuertes para indicarnos que hay algo de lo que recién se dijo que no es completamente nuevo. Resuena así el nombre de Descartes, quien concibió al sujeto moderno capaz de convertirse en *fundamento* de todo, y por tanto de sí mismo. Pero ya en el terreno de la teoría sociológica, nos encontramos con Émile Durkheim, aquél que ante la necesidad de legitimar y fundamentar la autonomía de la nueva disciplina, decidió fundar su objeto. Es así que cuando proclamó en *Las reglas del método sociológico* (DURKHEIM, 1982) que “un hecho social sólo se explica por otro hecho social”, no sólo produjo la autonomización del objeto, sino que, más importante aún, estableció el sentido propiamente moderno de lo social. Con esa frase Durkheim resumió y sentenció el *carácter autofundador de lo social* –al que Touraine aludía–, es decir, aquella cualidad que impide que algo exista con autonomía por fuera de la sociedad, especialmente el individuo. Lo que, por otra parte, implica que no hay nada por fuera del hecho social que permita explicarlo, que permita entender su génesis, así no sea otro hecho social. Es precisamente esta noción de fundamento último (o primero, lo que es lo mismo porque es el único), la que nos permite afirmar que Durkheim estableció una inversión del sujeto cartesiano, para darle a la

sociedad lo que ya no podía pertenecer al sujeto, una inversión que hace que lo social (así entendido) sea propiamente moderno.

Ahora bien, para comprender aún más de dónde proviene esta definición de lo social que ha realizado Touraine, dejaremos a un lado la noción de autofundamento para ocuparnos de la idea de *autorregulación*. Continuamos entonces con Durkheim y con un concepto central de su obra: la anomia, entendida como la falta de reglas y normas en una sociedad. La anomia es la enfermedad propia de las sociedades modernas industrializadas, causada por el carácter súbito del pasaje de la sociedad feudal a la moderna, lo que produjo una especie de desajuste temporal, puesto que a la vez que se disolvieron las normas y los valores propios del feudalismo, no surgieron, a tiempo, otros nuevos y adecuados a la nueva situación. La sociedad, única productora de la moral que hace de amalgama entre los individuos, había sufrido un colapso que sólo ella podía resolver. Pues la solución a la anomia, claro está, no es otra que la producción de nuevas reglas, valores, normas; en definitiva, la producción de una nueva moral a través de las instituciones sociales adecuadas: las corporaciones profesionales (DURKHEIM, 1985).

Lo que aquí podemos ver es la capacidad, o más bien la necesidad que tiene una sociedad de autorregularse, de crear las soluciones a sus problemas internos, mutando desde el interior de ella misma como si fuera un cambio de piel. Pero a la vez es posible encontrar entre estas mismas ideas un elemento que, en el modelo de Durkheim, pareciera ser exterior a lo social, no controlado por la sociedad ni producido por ella, un elemento que, subrepticamente, casi furtivamente, nos dejó una puerta abierta: el tiempo, ese tiempo incontrolable que puede ir más rápido de lo que la sociedad necesita, aquél que ha tenido la capacidad, el atrevimiento, de enfermar al cuerpo social.

Si hay algo por fuera de lo social en la teoría durkhemiana que desmienta o que cuestione la definición de Touraine es algo difícil de afirmar, todo indica lo contrario, y sin embargo, la aparición del tiempo ha producido, por lo menos, un nuevo interrogante.

Lo que hemos intentado mostrar hasta aquí es que la definición de “lo social” que realiza Touraine es una definición propiamente moderna. Y, de hecho, el propio autor así lo reconoce cuando se pregunta: “Entonces, ¿es hablar del ‘fin de lo social’ algo distinto a decir que ‘la modernidad está agotada’?” (TOURAINÉ, 2006: 95). Y a continuación se encarga de ampliar la definición de modernidad:

La modernidad se define por el hecho de que da *fundamentos no sociales* a los hechos sociales [...] El primer principio es la *creencia en la razón y en la acción racional*. [...] El segundo principio fundador de la modernidad es el *reconocimiento de los derechos del individuo* [...] Tal como acabo de definirla, la modernidad no es ya una forma de vida social, sino el par de fuerzas opuestas y complementarias que dan a una sociedad un completo control de sí misma [...] Pero, ¿cuál es la relación de la modernidad con el modo de organización occidental? El modelo social occidental, puesto que se organiza alrededor de la idea de una sociedad auto-creada, surge de los principios de la modernidad. Es movimiento, autotransformación, destrucción y reconstrucción de sí. Más claramente todavía, cree en el uso de la razón y respeta la verdad verificable, transmisible y aplicable, y piensa mejorar así, no su grado de integración, sino las posibilidades de vida, de acción y de satisfacción de las necesidades de todos los miembros de la sociedad (Ibíd.: 96-98).

Si bien Touraine nos explica por qué el agotamiento de la modernidad y el fin de lo social parecen una y la misma cosa, creemos que es más preciso dar cuenta de que hay una idea de lo social, la idea moderna –que refiere a la autofundamentación, la autorregulación y la eliminación del afuera–, y es ésta la que ya no parece resultar productiva para comprender el mundo actual. Sin embargo, antes que descartar de cuajo lo social, proponemos hacer un breve recorrido por otras conceptualizaciones.

Lo abierto y lo cerrado

Con lo hasta aquí dicho, pareciera que nuestro camino debiera comenzar por aquellos que pensaron lo social en un sentido abierto, pues esta apertura permitiría pensar un afuera de lo social y, así, dejar atrás la nociones de autofundamento y autorregulación. Pero antes de iniciarlo, debemos detenernos a explicar mejor por qué esta necesidad de buscar un *afuera* de lo social. No se trata de buscar un más allá, un terreno trascendental que nos asegure que las personas no son las únicas que han creado al mundo con su sola voluntad. Mucho menos ese afuera se piensa aquí con propósitos teleológicos, al modo de una guía de lo social. Más bien retomamos las preocupaciones adornianas por combatir una *totalidad* que no le permita ni al objeto ni al sujeto desplegar su multiplicidad. Es sólo salvando la desproporción entre sujeto y objeto, salvando ese resto que Adorno denomina lo no-idéntico, que puede desplegarse el verdadero sujeto. Pues no sería la concepción de un objeto del sujeto para sí, sino por el contrario, el reestablecimiento de la “primacía del objeto”, lo que puede evitar caer en el momento especulativo de la síntesis hegeliana. De ahí la dialéctica negativa de Adorno, esa dialéctica que suspende por completo el tercer momento totalizador. En este sentido afirma:

Tampoco la mediación de esencia y fenómeno, concepto y cosa, se conserva como lo que era, componente subjetiva del objeto. Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste puede experimentar. [...] Sólo si en vez de conformarse [el sujeto] con el falso molde resistiera a la producción en masa de una tal objetividad y se liberara como sujeto, sólo entonces daría al objeto lo suyo. De esta emancipación depende hoy la objetividad y no de la insaciable represión del sujeto (ADORNO, 1975, p.173).

Queremos que en este sentido sea entendida nuestra preocupación por encontrar, por poder concebir un afuera de lo social.

Entonces, fue Talcott Parsons quien propuso los sistemas abiertos, sin embargo, adelantamos que ésta es una *falsa apertura*. Si tomamos el modelo llamado AGIL, constituido por los subsistemas adaptativo u orgánico, el subsistema de la personalidad, el subsistema social y el subsistema cultural, lo primero que notamos es que dichos subsistemas se encuentran en un orden jerárquico, donde el cultural tiene primacía por ser el subsistema que permite que los actos humanos se encuentren en estricto acuerdo con un orden simbólico predefinido. A partir de aquí, las pautas institucionales, internalizadas a través de los mecanismos de socialización, permitirán que la sociedad, el sistema, se autorregule.

Lo que subyace a todo esto –y nos permite afirmar que ésta es una falsa apertura– es la interpenetración e interdependencia de los subsistemas, lo que no significa que los sistemas sean reducibles uno al otro, sino que los mismos son indispensables entre sí; es decir, el funcionamiento armónico de los sistemas se basa en estas cualidades. Entonces, podemos decir que la primacía jerárquica del sistema cultural es lo que hace que la interpenetración de los sistemas sea una falsa apertura, puesto que gracias a ella existe lo que Parsons denomina una *estructura normativa*. Una estructura que, a través de los valores culturales y las normas sociales que son adquiridos por los individuos por intermedio de la socialización, conforma la unión de lo que Parsons denominó “población colectivamente organizada”. De esta manera, a través de la asignación de roles se produce, finalmente, la autorregulación del sistema social (PARSONS, 1977).

Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que tanto la teoría de Durkheim como la de Parsons le proveen a Touraine una base de sustentación para formular su definición de lo social. Afirmación que se refuerza si nos referimos a la noción parsoniana de “cambio institucional controlado”, a través de la cual se propone que las alteraciones que se den en el proceso de cambio social no deben ser jamás lo suficientemente radicales como para subvertir el orden del sistema (Ibíd.). Lo cual nos permite decir que tanto en la teoría de Durkheim

como en la de Parsons se niega la posibilidad de que aparezca una exterioridad capaz de subvertir por completo a la sociedad.

Si la teoría parsoniana de los sistemas abiertos no resulta ser el camino adecuado para hallar un afuera de lo social, tal vez debamos entonces adoptar la dirección opuesta: ya no buscar en los sistemas abiertos sino más bien en los sistemas cerrados. Quizás sea esta cerrazón la que nos permita pensar en un afuera, pues si se cierran, si deben cerrarse para subsistir como sistemas, es simplemente porque, ahora sí, hay un afuera.

Nos encontramos de este modo con la teoría de Niklas Luhmann, para quien los sistemas se definen por la producción de una diferencia específica respecto de su entorno (y por ello deben ser cerrados), una diferencia definida como una operación lo suficientemente homogénea como para que sea específica del sistema, y en el caso de los sistemas sociales esa operación, esa producción de diferencia, es la comunicación (LUHMANN, 1996, 1998). Lo novedoso de este modo de aproximación a lo social es precisamente la necesidad de tener en cuenta al entorno para hablar del sistema o, lo que es lo mismo, la necesidad de concebir un afuera de lo social para poder definir qué es lo social. Ese afuera podría ser definido en los términos de Luhmann como el espacio de un caos, una gran complejidad sobre la que el sistema avanza, ganando cada vez más terreno, reduciendo complejidad y generando un orden, siempre interno al sistema.

Ahora bien, ¿es entonces éste el camino? ¿Es realmente posible pensar un afuera *constitutivo* de lo social al interior de la teoría sistémica de Luhmann? ¿Es el entorno un verdadero exterior? Pues ahora surge otra cuestión, que implica preguntarse si la mera existencia de un afuera basta por sí misma para que tenga alguna incidencia sobre el adentro, sobre el sistema, en definitiva, sobre lo social. Para responder a ello retomamos las críticas que realiza Emilio de Ípola en “La contraofensiva sistémica. Reflexiones libremente críticas acerca de Niklas Luhmann” (DE ÍPOLA, 2001), donde plantea que, en nuestros propios términos, estamos nuevamente ante un *falso exterior*.

El problema reside centralmente en una de las características centrales de los sistemas luhmannianos: su cualidad de *autopoieticos*, que implica la autonomía del sistema y su autorreproducción, siempre en referencia a sí mismo, efectuando exclusivamente la operación que lo define. Así, la relación del sistema con el entorno se define de dos maneras: la primera es el *acoplamiento estructural* entre un sistema y otro (pues cada sistema tiene un entorno constituido a su vez por otros sistemas) a través del lenguaje, mientras que la segunda requiere de la noción de *irritación*. Las irritaciones del entorno sobre el sistema son elaboradas internamente, por lo que en realidad, dice de Ípola, terminan siendo “autoirritaciones” (Ibíd.: 97). El problema reside centralmente en que la cualidad *autopoietica* implicaría la imposibilidad de comunicación entre los sistemas, de modo que nos encontramos ante un afuera que, aunque esta vez existe, no tiene incidencia sobre lo social y, por lo tanto, no es constitutivo.

Así, el cambio social desde la teoría de Luhmann se reduce a la capacidad que tiene el sistema para asimilar más espacios de ese entorno caótico, para generar orden mediante la reducción de complejidad; y en el caso de los sistemas sociales, mediante la comunicación. Nuevamente, como en Durkheim o en Parsons, el cambio no implica transformar el sistema, sino *incrementarlo* desde adentro.

Es por ello que de Ípola ubica a Luhmann entre los que pueden pensar la política sólo en su “metáfora débil”: la política como un subsistema dotado de funciones predeterminadas, en particular, la autorregulación de lo social. Pues si incluyera la “metáfora fuerte” de la política –esa dimensión de contingencia inherente a lo social, capaz de cuestionar el principio estructurante de una sociedad, ya sea para reafirmarlo, ya sea para subvertirlo e instituir un nuevo orden–, atentaría contra sus propios fundamentos. “[Luhmann] Debe en consecuencia *forcluir* la metáfora fuerte. O, mejor dicho, invirtiendo el orden de los términos: las tesis de la autopoiesis, la autorreferencialidad y de la clausura operacional de los sistemas sociales se erigen sobre el supuesto de esa forclusión” (Ibíd.:102, cursiva en el original).

Así, en vez de otorgarle al caos y al desorden un lugar constitutivo, las teorías sistémicas –las abiertas y las cerradas– nos presentan a los sistemas sociales como realmente existentes (y no ya como ficciones ordenadoras y eficaces), al tiempo que aluden a su continuidad y perduración en el tiempo.¹

Lo social fundado

Las teorías sociológicas a las que hasta aquí recurrimos demuestran que la definición de lo social que hiciera Alan Touraine tiene, por lo menos, un fundamento en el corazón de las ciencias sociales. Sin embargo, ello no quiere decir que su reduccionismo a la concepción moderna no siga siendo tal, por el contrario, hemos debido centrarnos en las teorías sistémicas para comprender el origen de esa definición.²

Inmediatamente surge la pregunta: ¿qué sucede si dejamos de pensar lo social como un sistema? Pues pareciera que la misma noción de sistema lleva consigo y se hace inseparable de aquello que hemos denominado los elementos modernos de lo social, es decir, el autofundamento y la autorregulación. Y aunque por cuestiones de espacio resulta imposible desarrollar aquí el sentido de lo social propio de los estructuralistas, no podemos dejar de mencionar que el problema del estructuralismo, aún irresuelto, se construye precisamente en el intento de evitar toda autorreferencia. Resumido en pocas palabras, podríamos decir que la pregunta que todavía lo acoge es: ¿cuál es el determinante estructural de la propia estructura? Ya Claude Levi-Strauss se refirió a ello cuando postuló el “grado cero”, el significante cero de la estructura del lenguaje, sin que esta noción implicara, por cierto, una resolución del problema.³

Teniendo este problema en cuenta, nos abocaremos ahora al posestructuralismo, también denominado como pensamiento político posfundacional (Cf. Nancy, Lefort, Badiou, Laclau, Rancière). En estas teorías no se desconoce la existencia de la estructura, sino que se postula su carácter fallado, incompleto, agrietado, el cual no es entendido como anomalía o desliz, sino como *constitutivo* de la estructura, inmanente a ella misma. Esto es lo que permite pensar la falla como el lugar de la contingencia, como aquello que la habilita o, aún más, la resguarda como necesaria.

Veamos entonces cuáles son las premisas del posfundacionalismo. Si bien éste trata de cuestionar los fundamentos metafísicos que se encarnan en figuras como la totalidad, la universalidad o la esencia, dicha crítica no pretende borrarlos por completo –para proponer una filosofía del “todo vale” a partir del postulado de la

¹ Presentar los sistemas sociales como realmente existentes resulta problemático desde el momento en que el sentido de realidad que aquí se maneja es meramente positivista, es decir, no se tiene en cuenta que cuando las ciencias sociales hablan de su objeto y lo analizan, están al mismo tiempo creándolo y, por qué no, transformándolo. Lo que el positivismo no acepta, de esta manera, es la performatividad del lenguaje y de los conceptos.

² Si entendemos que la definición que hace Touraine de lo social se sostiene en gran medida en las teorías sistémicas, comprendemos también por qué éste cree que la eliminación de “lo social” es condición *sine qua non* para que emerja el sujeto personal. De hecho, y esto reforzaría la idea de Touraine, un comentarista de la obra de Luhmann planteó la posibilidad de pensar una “sociedad sin hombres” (IZUQUIZA, *La sociedad sin hombres*, citado en DE ÍPOLA, 2001: 90). Este planteo se sostenía en la idea de que las personas, en la teoría de Luhmann, sólo pueden constituir el entorno de lo social: como resulta imposible la *comunicación* entre una conciencia y otra, al igual que entre el individuo y la sociedad, y sabemos, al mismo tiempo, que el sistema social se define específicamente por la comunicación, no resulta tan extraño que la sociedad –el sistema social– pueda existir excluyendo de sí misma a los individuos.

³ “El gran mérito de Levi-Strauss es haber reconocido la verdadera importancia de esta cuestión, aunque fuera bajo la forma del significante-cero. Se trata de una localización del lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la carencia pertinente, o sea la determinación o “estructuralidad” de la estructura” (BADIOU, “El (re) comienzo del materialismo dialéctico”, citado en DE ÍPOLA, 2007: 90).

imposibilidad de *cualquier* fundamento (lo que sí hace el antifundacionalismo)–, sino más bien “debilitar su estatus ontológico” (MARCHART, 2009: 15). Ello implica una doble afirmación: en primer lugar, los fundamentos son ontológicamente necesarios y por lo tanto, no hay sociedad posible sin ellos. En segundo lugar, –he aquí el debilitamiento– es imposible sostener la existencia de *un* fundamento *último*, lo cual habilita la pluralidad de los fundamentos posibles al tiempo que coloca en un primer plano el carácter *contingente* que reviste cualquiera de ellos.

Se trata entonces de asumir el carácter *necesario* de la contingencia. Es decir, cuando hablamos de contingencia no se trata solamente de afirmar que las cosas “podrían haber sido de otra manera”, sino de afirmar que las condiciones de posibilidad del orden social son, al mismo tiempo, las condiciones de su imposibilidad, de su plena realización. Eso es lo que significa la contingencia como necesaria, lo cual hace que revista un carácter *cuasi trascendental*, donde “cuasi” significa, por un lado, la necesidad de apoyar un cuestionamiento trascendental frente al empirismo (frente a las teorías que postulan lo social como fundamento positivo) y, por otro, un debilitamiento desde adentro de dicho cuestionamiento, definiendo la condición de posibilidad de algo como su condición simultánea de imposibilidad (Ibíd.: 48-49). Dicho esto, el *encuentro* con la contingencia es el “momento de lo político” por excelencia, el momento ontológico de *dar forma* a la sociedad –tomando la expresión de Lefort (2004) –, una sociedad que llega a ser, al mismo tiempo que deviene imposible como totalidad plenamente realizada. Ahora bien, también debemos comprender que ese momento depende de la historia, es decir, que “todas las condiciones trascendentales [de posibilidad] surgirán siempre a partir de coyunturas *empírico históricas* particulares” (MARCHART, 2009: 43, cursiva en el original). Es por ello que

la cuestión no reside en el hecho de si la contingencia estuvo o no allí en épocas anteriores, sino, más bien, en cómo el *encuentro* con la contingencia –por ejemplo, bajo la forma de paradojas, de fortuna, de libertad, de antagonismo, de ‘democracia’– se realiza y justifica o se descalifica y deniega (Ibíd.: 53, cursiva en el original).

En definitiva, para el posfundacionalismo hay un momento de lo político instituyente de la sociedad que adquiere un estatus cuasi trascendental –donde uno de los sentidos del “cuasi” refiere a que la sociedad, para ser, nunca será plena–, pero, al mismo tiempo, lo histórico es la condición para que emerja lo trascendental, y a ello refiere otro de los sentidos del “cuasi”, el cual significa a su vez que “la realización de la contingencia *en cuanto necesaria* es el resultado *no necesario* de condiciones empíricas” (Ibíd.: 51, cursiva en el original).

Al interior de este pensamiento, lo social es entendido como aquello que es fundado por lo político, y por ello no puede sino revestir un carácter contingente, transformable. Es decir, en la medida en que el momento instituyente es exitoso, se produce un olvido, un borramiento de las huellas de su carácter contingente, produciéndose la sedimentación de lo social o, en otras palabras, la objetividad (LACLAU, 2000: 50-51). Pero esta sedimentación no puede ser nunca completa y para siempre, porque en determinadas coyunturas históricas debe enfrentarse a la re-emergencia de otras alternativas posibles que fueron reprimidas, y que se presentan como antagónicas respecto del orden social instituido. De esta manera, a través de los antagonismos, se revela el carácter contingente de la pretendida objetividad, reactivándose el momento de lo político y produciendo un acontecimiento. A partir de aquí, Laclau concluye que “la distinción entre lo social y lo político es pues ontológicamente constitutiva de las relaciones sociales. [...] Pero la frontera entre lo que en una sociedad es social y lo que es político se desplaza constantemente” (Ibíd.: 52).

Los fundamentos no sociales: preservar la modernidad

Queremos ahora abocarnos a la segunda parte de la propuesta de Touraine, es decir, a aquello que adviene una vez que lo social ha perecido.

Nos encontramos entonces ante la necesidad de referir a aquello que el sociólogo francés llama lo “no social”. Para arribar a ello opone la noción de “interés general” de la sociedad (que anula y reprime al sujeto) a lo que denomina los *fundamentos no sociales* de la modernidad: la creencia en la razón y en la acción racional que, por asumir un carácter universal lleva en sí misma la defensa de los derechos humanos (es la afirmación de un universalismo que otorga a todos los individuos los mismos derechos sin importar su condición social, económica o política).

Ante esto debemos decir, en primer lugar, que aunque estemos de acuerdo con que la idea de “interés general” anula al sujeto, a su singularidad y a su diferencia, no creemos que el camino para hacer emerger al sujeto (como quiere Touraine) sea oponer un universalismo falso (interés general) a un universalismo verdadero.

Esto se debe, por un lado, a que si la razón es concebida por Touraine como un fundamento “no social” de las sociedades actuales que le permite al sujeto emerger como sujeto autocreador, no reprimido por el sistema social, es porque la razón, en su pensamiento, ya es propiamente humana, teniendo siempre en cuenta que lo humano es, para él, lo universal. Pero su carácter universal y humano no parece bastar para habilitar la autonomía del sujeto, hay que agregarle a ello su intemporalidad o, mejor dicho, su carácter ahistórico, pues sólo de esta manera es posible pensar que la Razón (con mayúscula) se encuentra por fuera y a salvo de cualquier determinismo social. Entonces, del carácter ahistórico de la Razón se deriva su universalidad y no al revés.

Porque coloca la Razón en el plano trascendental puede Touraine desconocer aquellas críticas que, historiando la razón moderna, la han nombrado como razón instrumental (Adorno y Horkheimer, 2004).

Es por esto que Adorno y Horkheimer critican que Sigmund Freud le confiera a la magia la pretensión de dominar el mundo, ya que consideran que es precisamente el proyecto iluminista el que pretende convertir al hombre en amo del mundo. Por ello se reemplaza la magia por la ciencia, conservando siempre como premisa la separación entre sujeto y objeto, posibilidad que sólo se ha hecho efectiva cuando el amo se escinde de la cosa a través de su servidor, cuando la transformación de la cosa no está en manos de quien ha dado la orden. La naturaleza es presentada ahora únicamente como objeto de dominio, objeto de la ciencia que entonces necesita que toda ella se torne calculable, repetible y, por ende, predecible. Se elimina de esta forma lo nuevo, que surge así como predeterminado. La repetición interminable adquiere el nombre de ley científica y, con ello, el sujeto ha triunfado en la consecución de su libertad, ha logrado evitar el destino natural simplemente porque lo conoce y cree dominarlo. Sin embargo, en este sentido, la razón iluminista no ha hecho otra cosa que confirmar ese destino ya predeterminado de los hombres, recayendo nuevamente en la lógica del mito (DIPAOLA y YABKOWSKI, 2008: 39).

Por otra parte, nosotros preferimos adoptar otro tipo de argumentos para defender los derechos humanos como una herramienta valiosa contra la violencia y a favor de la libertad de los sujetos, como aquellos que expone Claude Lefort (2004). Para este autor, el enorme potencial liberador de los derechos humanos no proviene de su carácter universal (o del carácter universal de lo humano), sino de su carácter necesariamente abierto y contingente, desde el momento en que no hay esencia ni fundamento último (empírico o trascendental) del humano. Por otro lado, cuando Touraine menciona a los derechos humanos como un fundamento no social, inevitablemente se está desconociendo lo que de social tiene el derecho, aunque sólo sea porque es

precisamente el derecho el que a través de sus definiciones autorreferentes anula al sujeto reduciéndolo solamente a un sujeto de derecho.⁴

Entonces, si cuestionamos la oposición entre universalismos falsos y verdaderos es porque es la misma idea de lo universal (como esencia) la que lleva en sí misma la anulación del sujeto, y ése es precisamente el problema que acarrea todo humanismo acrítico.

Ahora bien, la propuesta de Touraine incluye, a su vez, la conformación de un nuevo paradigma para comprender las sociedades actuales, el cual debe reconocer una descomposición de la sociedad, que se expresa en la ruptura del vínculo entre la sociedad y el actor, entendiendo esto como la duplicación del sentido de todas las cosas, desde las acciones hasta las instituciones y las normas, un sentido que ahora es doble porque no es el mismo para el actor que para el sistema social (TOURAINÉ, 2006).

Esta idea supone la existencia de un momento anterior donde el sentido fue unívoco, uno y monolítico, es decir, donde la representación podía darse efectivamente porque ese vínculo no estaba quebrado. Así, ese sentido único habría sido el sentido impuesto por la sociedad al individuo, de modo que el fin de lo social implicaría la liberación del sentido de las garras del lenguaje social. La pregunta que nos surge es cómo se denominaría a ese lenguaje de los actores que ahora puede emerger, que ya no puede ser social, pero sabiendo que es imposible hablar de lenguajes privados. A nuestro entender, resulta preferible decir que, en la actualidad, es también el lenguaje o, mejor dicho, el sentido, el que se ha *encontrado con la contingencia*, lo que ha producido sentidos (en plural) en constante disputa entre sí.

Por alguna razón, en todo el planteo de Touraine pareciera subyacer una especie de sinonimia, oculta pero latente, entre lo social y lo artificial, lo que es construido versus lo que es natural. Lo natural sería lo universal y lo universal liberaría al sujeto de toda construcción artificial. La liberación del sujeto creador se hará posible entonces cuando, ante el fin de lo social, advenga la modernidad con sus fundamentos no sociales.

A modo de conclusión

Comprendemos ahora un poco mejor la razón del reduccionismo de Touraine: si ha reducido lo social a su sentido moderno es porque él mismo nunca quiso ni pretendió abandonar los límites de la modernidad. Por el contrario, su intención es llevar a cabo la “verdadera modernidad”, que permita liberar al individuo de los determinismos sociales para hacerlo emerger a éste como nuevo fundamento. No se trataba entonces de buscar el afuera de lo social, de desterrar la idea de un fundamento último para reemplazarlo por la necesaria contingencia de los fundamentos (en plural), por la multiplicidad del devenir constante. Por el contrario, lo que Touraine busca es el *verdadero fundamento* de la verdadera libertad, y no ya el encuentro con la contingencia

⁴ Cabe también tener en cuenta en esta crítica que la idea de sujeto (y no sólo el sujeto de derecho) es en sí mismo problemática, por lo que merece un análisis crítico para evitar lo que Michel Pêcheux llamó el “efecto Münchhausen”, ilustrando con él cómo la modernidad cayó en una paradoja al postular al sujeto de discurso como el origen mismo de ese sujeto de discurso. Por ello es necesaria una crítica de la Ideología, pues ella interpela a los “no sujetos” constituyéndolos en sujetos, pero borrando todas las marcas de su interpelación, ya que funciona de manera retroactiva, lo que explica que todos seamos “siempre-ya sujetos”. De esta forma, la contradicción que se expresa en el sujeto producido como “causa de sí mismo”, es la que justifica entender al sujeto como proceso, es decir, como el resultado de una lucha ideológica que necesita duplicar todos los objetos, desde el momento en que cada uno necesita dividirse para actuar sobre sí mismo como algo distinto de sí mismo (PÊCHEUX, 2004). Sin embargo, el análisis (que aquí no haremos) no puede detenerse en la crítica de la Ideología, pues este primer movimiento retroactivo de borrado y duplicación se constituye en la base que nos impele a revisar detalladamente las distintas formas ideológicas, es decir, la ideología con minúscula, aquella que posee una determinación histórica y a la vez contingente.

que permite dar cuenta del carácter ficcional (material) de lo que llamamos realidad. Es por todo ello que no tiene ningún reparo en decir:

El individuo deja entonces de ser una unidad empírica, un personaje, un yo, y, por un movimiento inverso, se convierte en el fin supremo que sustituye no sólo a Dios, sino a la misma sociedad. El individuo era producido por la sociedad, en sus conductas más concretas como en su pensamiento; es ahora lo contrario lo que es verdadero. [...] Lo propio de la modernidad es no apelar a ningún principio, a ningún valor fuera de ella misma. Es verdaderamente autocreadora. [...] El individuo en tanto que moderno escapa, pues, a los determinismos sociales, en la medida en que es un sujeto autocreador (Ibíd.: 113-114).

Al contrario de lo que propone Touraine, para nosotros la libertad del sujeto no se encuentra garantizada si el individuo se convierte en el *nuevo fundamento último*, y ello porque si la operación consiste solamente en “invertir” los lugares entre el “sistema social” y el individuo, queda intacta la relación que se establece entre esos lugares, esa topología moderna que sólo admite determinantes y determinados. En otras palabras, Touraine sigue defendiendo la modernidad si tenemos en cuenta que ésta se caracteriza por la necesidad de hallar ese fundamento al cual referir en última instancia.

Por ello, para nosotros no se trata de reemplazar el lenguaje de la sociedad por el lenguaje de los actores (como propone Touraine), sino pensar al lenguaje como ese terreno de lucha donde se puede construir un mundo, interpretar un mundo, donde el sujeto tenga su verdadero lugar. Y ese lugar no es el que se instaura con el sentido de los actores, sino más bien el que nace cuando se deja que el sentido se despliegue en su multiplicidad. Ello supone que la libertad no se encuentra en una “sociedad de individuos”, sino más bien en las dislocaciones propias de toda estructura fallida, en la posibilidad siempre presente de revelar el carácter contingente de todo orden social.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1975) *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.
- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2004) *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid.
- DE ÍPOLA, Emilio (2001) *Metáforas de la política*, Homo Sapiens, Buenos Aires.
- DE ÍPOLA, Emilio (2006) *Althusser, el infinito adiós*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- DIPAOLA, Esteban y YABKOWSKI, Nuria (2008) *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*, Paidós, Buenos Aires.
- DURKHEIM, Émile (1982) *Las reglas del método sociológico*, Hyspamérica, Buenos Aires.
- DURKHEIM, Émile (1985) *La división del trabajo social*, Planeta-Agostini, Buenos Aires.
- LACLAU, Ernesto (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- LEFORT, Claude (2004) *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona.
- LUHMANN, Niklas (1996) *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México.
- LUHMANN, Niklas (1998) *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid.
- MARCHART, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Lefort, Nancy, Laclau y Badiou*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

PARSONS, Talcott (1977) *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México.

PÊCHEUX, Michel (2004) “El mecanismo de reconocimiento ideológico”, en Zizek, Slavoj (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*, pp. 157-168, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

TOURAINÉ, Alain (2006) *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Paidós, Buenos Aires.