

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

El fin de lo social: un ensayo sobre una muerte moderna.

Nuria Paola Yabkowski.

Cita:

Nuria Paola Yabkowski (2007). *El fin de lo social: un ensayo sobre una muerte moderna*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/345>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título: El fin de lo social: un ensayo sobre una muerte moderna.

Autora: Nuria Paola Yabkowski

Referencia institucional: CONICET-IDH (UNGS)-UBA

E-mail: nurietta9@yahoo.com.ar

EL FIN DE LO SOCIAL: UN ENSAYO SOBRE UNA MUERTE MODERNA

Partimos aquí de una pregunta: ¿qué es lo que se quiere decir cuando se postula “el fin de lo social”? Lo primero que surge al interior de esta pregunta es un sentido del tiempo, ya sea un tiempo lineal o un tiempo cíclico, a lo que se alude es a la existencia de un comienzo, pero no en el sentido de un origen fundador, de un mito en el sentido de “un fuera del tiempo”, sino más bien en el sentido de principio, un principio de algo distinto a aquello que quedó en el pasado precisamente porque llegó su fin. Un principio de algo que, por estar inmerso en este sentido del tiempo, posee desde el mismo momento que comienza un destino de final. Así, lo que ha quedado en el pasado de lo social es lo político, mientras que lo que advendrá ante el fin de lo social es lo cultural. Este es el planteo de Alain Touraine, autor que retomaremos aquí para ejemplificar el sentido dado al fin de lo social.

Este autor toma como punto de partida para su análisis la efectiva destrucción de todas las categorías “sociales”, desde las clases hasta las instituciones, porque ya no son estas categorías las que nos pueden servir de mediaciones para encontrar “sentido” ante la violencia y la globalización, sino por el contrario el llamamiento al individuo (Touraine, 2006). Dejando de lado las posibles y necesarias críticas a la idea de que es la globalización la que ya no nos permite hablar de lucha de clases, necesitamos ir más lento. Para Touraine el problema parecería no ser la categoría en sí misma, sino más bien lo que de social tiene la categoría. Y es aquí donde entramos en el núcleo de la cuestión: ¿qué es lo social?

Lo social se presenta, para este sociólogo, 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 (Ibid).

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. Y el primer nombre que resuena es el de Descartes, unido siempre al surgimiento de un sujeto moderno capaz de convertirse en fundamento de todo, y por tanto de sí mismo. Algo del argumento anterior acerca de lo social nos acerca a un filósofo del siglo XVII, y no es otra cosa que la necesidad de encontrar un fundamento que no deje nada en el afuera, que sea capaz de recubrirlo, de tragárselo todo. Pero éste es sólo uno de los

murmullos en el que no ahondaremos, y tal vez el menos importante, si no fuera porque nos lleva inmediatamente a otro, varios siglos después.

Ahora sí, ya nos adentramos en el terreno propiamente "social" porque 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 nuevas reglas del método sociológico* que "Un hecho social sólo se explica por otro hecho social" (Durkheim, 1982), no sólo produjo la autonomización del objeto, sino que, más importante aún, estableció el sentido propiamente moderno de lo social. Con esto queremos decir que es esa frase, aunque no sólo esa, la que ha resumido el carácter autofundador de lo social al que Touraine aludía, la que permite que no exista nada por fuera de la sociedad, especialmente el individuo. El hecho social es el que existe con autonomía por fuera de las conciencias individuales, que es anterior a ellas, con el poder coercitivo imprescindible que permite que la sociedad exista más allá y como algo distinto de los individuos. Pero como ya vimos, 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. Se puede dudar de todo, más ya no de la sociedad.

Podemos continuar un poco más para intentar comprender de dónde viene esta definición de lo social que ha realizado Touraine, y para ello nos toca referirnos esta vez no ya a la noción de autofundamento, sino a la idea de autorregulación. Volvemos entonces a Durkheim y a 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 la rapidez, por lo súbito de los cambios que implicaron el pasaje de la sociedad feudal a la moderna, produciendo una especie de desajuste temporal que hizo que ante la disolución de las normas y los valores de la sociedad feudal, no surgieran, 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, de una nueva moral, pero esta vez por las instituciones sociales adecuadas, modernas, que para Durkheim serán las corporaciones profesionales (Durkheim, 1985).

Lo que aquí podemos ver es la capacidad, 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 su vez, hizo su aparición 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 parecería indicar lo contrario, sin embargo, la aparición del tiempo nos ha dejado, por lo menos, la pregunta abierta.

Lo que hemos intentado dejar asentado aquí es que la definición de Touraine de “lo social” es una definición propiamente moderna, y que por lo tanto, la idea de su fin, no referiría a otra cosa que al fin de los autofundamentos y las autorregulaciones, al fin de la inexistencia de las exterioridades y de la eliminación del afuera. Sin embargo, para el autor, este no sería tanto el fin de lo social, como de lo que de moderno tiene lo social, y como veremos más adelante, para Touraine no se tratará de eliminar lo moderno, sino más bien lo social, es decir, no se tratará de eliminar a los fundamentos en sí mismos, sino a un tipo particular de fundamentos, los sociales. Así expuesto, hay dos vías para cuestionar el postulado de Touraine: la primera referiría a una crítica del reduccionismo que hace el autor de lo social, reduciendo lo social, como decíamos, sólo a su expresión moderna. La segunda, en cambio, tomaría el camino de criticar su nuevo paradigma, lo que él denomina el paradigma cultural, cuyo eje se centrará en el reestablecimiento del individuo, del sujeto vuelto hacia sí mismo, en contra de las determinaciones sociales que lo anulan y no le permiten ser él mismo. Así opone el “interés general” de la sociedad a las legitimaciones no sociales, como son, para él, la razón universal y la defensa de los derechos humanos, estas últimas entendidas como las únicas fuerzas capaces de hacer frente a la violencia, a la guerra y a los atropellos del Estado (Touraine, 2006). Como podrá observarse, una vía se deriva necesariamente de la otra, porque sólo el reduccionismo antes aludido puede permitir denominar a la defensa de los derechos humanos como una lucha cuyas legitimidades son no sociales.

Por ahora, continuaremos con la primera de las dos vías expuestas, y en ese proceso será necesario para nosotros recorrer algunas otras nociones de lo social para dar cuenta hasta qué punto dicho reduccionismo es justificado por las propias ciencias sociales, y más importante aún, comenzar el camino que nos permitiría proponer aunque sea algunos de los elementos que serían propios de una nueva definición de lo social por fuera de los parámetros de la modernidad.

Con lo hasta aquí dicho, pareciera que nuestra búsqueda debiera comenzar por aquellos que pensaron lo social en un sentido abierto, pues ésta apertura permitiría pensar un afuera de lo social¹, y así dejar atrás las nociones de autofundamento y autorregulación. Fue Talcott Parsons quien propuso los sistemas abiertos, sin embargo, adelantamos desde ya, que ésta es una *falsa apertura*. Si tomamos el modelo 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 la primacía, por ser el subsistema que permite que los actos humanos se encuentren en estricto acuerdo con un orden simbólico predeterminado. A partir de aquí, serán las pautas institucionales internalizadas a través de los mecanismos de

socialización, las que permitirán que la sociedad, el sistema, se autorregule. Lo que aparece entonces como subyacente a todo esto, y que aquí hemos denominado falsa apertura, es la interpenetración e interdependencia de los subsistemas, lo que no significa que los sistemas sean reducibles uno en el otro, sino que los mismos son indispensables entre sí, es decir, el funcionamiento acorde de los sistemas se basa en estas características. Es entonces, la primacía jerárquica del sistema cultural lo que hace que la interpenetración de los sistemas sea una falsa apertura, pues es esta primacía la que permitirá hablar de una *estructura normativa* en Parsons, que a través de los valores culturales y las normas sociales que son adquiridos por los individuos por intermedio de la socialización, se conforma la unión de lo que es denominado como población colectivamente organizada, y de esta forma, a través de la asignación de roles es producida, como ya dijimos, la autorregulación (Parsons, 1977).

En conclusión, y como se muestra claramente, no sólo es Durkheim sino también Parsons los que le proveen de cierta justificación a Touraine para su definición de lo social. Abona aún más esta teoría la noción parsoniana de *cambio institucional controlado*, derivado precisamente de la interpenetración e interdependencia de los sistemas, pues ello permitirá que las alteraciones que se den en el proceso no sean lo suficientemente fuertes como para subvertir el orden del sistema total (Ibid). Podríamos decir que algo similar pensaba Durkheim, pues en ambos casos las anomalías del sistema sólo se resuelven desde el mismo interior del sistema, es decir, en ninguno de los dos aparece una exterioridad capaz de subvertir por completo a la sociedad.

Tal vez debamos entonces tomar el camino opuesto, ya no buscar en los sistemas abiertos sino más bien en los sistemas cerrados, tal vez 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. Caemos entonces en 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 tener en cuenta el afuera de lo social para poder hablar de lo social, ese afuera que podría ser definido en los términos de Luhmann como el espacio de un caos, de una gran complejidad, a la que el sistema le va ganando cada vez más terreno, reduciendo complejidad y generando un orden, siempre interno al sistema.

Ahora bien, ¿es entonces esta la salida? ¿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 Ipola en *La contraofensiva sistémica. Reflexiones libremente críticas acerca de Niklas Luhmann* (De Ipola, 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, nos referimos a su cualidad de *autopoieticos*, la cual implica la autonomía del sistema y su autoreproducción 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 De Ipola, terminan siendo “autoirritaciones” (Ibid: 97). El problema reside centralmente en que la cualidad autopoietica hace que se plantee la imposibilidad de comunicación entre los sistemas, o la incidencia de uno sobre otro, de modo que, una vez más, nos encontramos ante un afuera que, aunque esta vez existe, no tiene incidencia sobre lo social, no puede pensarse como constitutivo de lo social.

Teniendo esto en cuenta, pensar el cambio social se reduce a la capacidad del sistema de asimilar cada vez mayores espacios de ese entorno que es caótico para generar orden mediante la operación de reducir complejidad, 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 Ipola 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. “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” (Ibid: 102). Así, en vez de darle el lugar que le corresponde al caos, al desorden, las teorías sistémicas nos presentan a los sistemas sociales como realmente existentes (y no ya como ficciones eficaces), al tiempo que aluden a su continuidad y perduración en el tiempo².

Los caminos hasta aquí recorridos nos llevan a decir que la definición que hiciera Alan Touraine de lo social tiene, por lo menos, un fundamento en el corazón de las ciencias sociales. Sin embargo, ello no quiere decir que su reduccionismo no siga siendo tal, por el contrario, hemos debido centrarnos en las teorías sistémicas para comprender el origen de esa definición³. Inmediatamente surge la pregunta: ¿qué sucede si dejamos de pensar lo social como un sistema? Pues pareciera ser verdad 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 este no sea el espacio para comenzar otro de los

recorridos posibles de lo social, debemos hacer una breve alusión a la noción de *estructura*. Basten unas palabras para identificar que el problema de la estructura (o del estructuralismo), aún irresuelto, se construye precisamente en el intento de evitar toda autorreferencia: en pocas palabras, ¿cuál es el determinante estructural de la propia estructura? Ya Levi-Strauss se refirió a ello cuando postuló el “grado cero”, el significante cero de la estructura del lenguaje, sin que implicara, por cierto, una resolución del problema⁴. Quizás más cerca estuvieron los denominados postestructuralistas, quienes no desconocían la existencia de la estructura, sino que más bien, daban cuenta de su *falla*, pero no como anomalía o desliz, sino como falla constitutiva de la estructura, inmanente a ella misma, lo que permitiría pensar la falla como el lugar de la contingencia. Como diría De Ipola, nos encontraríamos esta vez ante una teoría que es capaz de dar cuenta de la tensión entre la metáfora débil y la metáfora fuerte de la política. Es por la capacidad de pensar esta tensión, que más adelante propondremos a la teoría de las ficciones como la que nos puede proveer de los elementos para pensar un sentido de lo social que tenga en cuenta un afuera constitutivo, y así poder salir definitivamente de las constricciones modernas, sin por ello dejar de tener en cuenta la efectividad que tienen esas mismas ficciones para crear lo real.

Sin embargo, queremos ahora tomar esa segunda vía crítica que más atrás hemos expuesto, pues creemos que la crítica de lo que llamaremos la propuesta de Touraine, puede ayudar a completar la comprensión de la primera pregunta planteada: ¿qué es el fin de lo social?

Nos encontramos entonces ante la necesidad de referir a aquello que el sociólogo francés denomina “no social”, y para ello opone al interés general de la sociedad (anulador y represor del sujeto), los *fundamentos no sociales* de la modernidad, es decir, la importancia concedida a la razón (la creencia en la razón y en la acción racional), que por ser universalista, lleva en sí misma la defensa de los derechos humanos (la afirmación de un universalismo que da a todos los individuos los mismos derechos sin importar su condición social, económica o política). A esto le podemos sumar la idea que plantea que la descomposición de la sociedad 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 (Touraine, 2006).

Esto nos lleva a decir varias cosas: en primer lugar, aunque estemos de acuerdo con que la misma idea de interés general de la sociedad anula al sujeto bajo su manto protector, no creemos que el camino para hacer emerger al sujeto (como quiere Touraine) sea oponer un universalismo falso (interés general) a un universalismo verdadero (la razón⁵ y los derechos humanos⁶), precisamente porque es la misma idea de lo universal la que lleva en sí misma la anulación del sujeto, y es precisamente ése el problema que acarrea todo humanismo acrítico. Por otro lado, cuando a la universalidad de lo humano se le adhiere la noción de derechos como si de la defensa de lo humano sólo pudiera ejercerse mediante la idea del derecho, se comienza a desconocer 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 derecho⁷. Ya Marx en *La cuestión judía* había planteado cómo la idea de un sujeto de derecho, un ciudadano, no hacía más que legitimar las desigualdades existentes en la sociedad civil. Otro problema aparte se presenta cuando se intenta definir cuáles son los derechos humanos, ¿qué sería lo propiamente humano que no es ya social? Por último, la postura que implica que la ruptura del vínculo entre sociedad y actor se expresa en la duplicación del sentido, tiene como supuesto 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 los actores de las garras del lenguaje social⁸. 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 vendría entonces, como ya vimos, cuando ante el fin de lo social advenga la modernidad con sus fundamentos no sociales.

De alguna manera, 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 dejar los límites de la modernidad, por el contrario, su intención es llevar a cabo la “verdadera modernidad”, la que permita liberar al individuo de los determinismos sociales para hacerlo emerger como nuevo fundamento. No se trataba entonces de buscar el afuera, de desterrar todo fundamento para reemplazarlo por la multiplicidad del devenir constante, de buscar la falla o la contingencia. Muy por el contrario, lo que Touraine busca es el *verdadero fundamento* de la verdadera libertad, y no ya la destrucción de cualquier fundamento último para que emerja la artificialidad y ficcionalidad de todo sentido de lo real. 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.” (Ibid: 113-114)

Ante esto, como ya habíamos adelantado, la teoría de las ficciones. A través de ella intentamos expresar un modo particular de construcción de lo real, en el cual el sujeto de lenguaje, el sujeto de discurso, posee un papel preponderante. Es decir, ante ese objeto que es el mundo los sujetos le otorgan sentido interpretándolo a través de “ficciones con efectos materiales”, como dice Grüner, ficciones que tienen la capacidad de instituirse en reales, sin por eso desconocer que siempre hay algo de ese mundo que no es posible captar, que resulta inefable. Así, la noción de ficción intenta dejar intacta esa desproporción entre sujeto que conoce y objeto que es conocido, intenta salvar ese resto no

idéntico, de la totalidad especulativa que torna todo calculable, repetible y predecible. Es por ello que la noción de ficción, al tiempo que no desconoce su efectividad material, que no desconoce que ciertas ficciones como el fetichismo de la mercancía pueden convertir al sujeto en simple objeto de dominación, deja una grieta abierta lo suficientemente grande como para que el sujeto pueda emerger. Esa grieta no es más ni menos que la interpretación, una interpretación que hace el sujeto con su discurso, con su lenguaje, es luchando en ese terreno que puede modificar al mundo desde el mismo momento en que lo habla. Es por eso mismo que no debemos dejar que el sujeto sea hablado, sino encontrar la manera de otorgarle la palabra, pero al contrario de lo que expone Touraine, no se trata de reemplazar el lenguaje de la sociedad por el lenguaje de los actores, 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.

Es por todo ello que cuando nombramos al sujeto estamos ya nombrando al sujeto político, entendiendo lo político en el sentido de la “metáfora fuerte”, esa que aludía a 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. Sólo un sujeto político es el que podrá emerger a través de la interpretación, de ahí que toda interpretación sea una política de interpretación. Dice Balibar: “Nada es, pues, más absurdo - por más difusión que tenga la idea- que creer que tal política habría de ser ‘sin sujeto’: lo que carece de sujeto es la historia.” (Balibar, 2005: 25). Es teniendo esto en cuenta que queremos proponer una idea de cambio social para contrarrestar las que ya hemos presentado propias de las teorías sistémicas.

Podríamos decir, entonces, que el cambio social es un cambio en la estructura, pero en una estructura que está constitutivamente fallada. Es por ello que son los sujetos que aparecen en las grietas los que a través de sus prácticas tienen la posibilidad de accionar sobre esa estructura para transformarla. Y ello significaría aquí, sobre todo, la capacidad para significar el mundo de otra manera, para construir un código de interpretación distinto al dominante, y que a partir de ese sentido - construido en la grieta de la estructura, en la tensión entre interpretación dominante e interpretación resistente-, la acción sea posible. Algunos podrían decir que esa nueva significación del mundo debe convertirse en cosmovisión para que sea realmente efectiva, pero la transformación puede ser tan radical que destruya toda cosmovisión, ante la emergencia de un *resto* que escapa siempre a la lógica de delimitación del objeto, ante lo *no-idéntico* imposible de ser conceptualizado. En definitiva, ante un resto que destruye todo esquema. Ahora bien, también podría alegarse que esto no es una definición de cambio social, sino sólo de su base, de aquello que tiene que estar para que sea posible (por ejemplo, el sentido que precede a toda posible acción). Sin embargo, y retomando la noción de *performatividad*, diríamos que no hay un sentido que existe antes de la acción, sino que el sentido se constituye en el hacer mismo, así como no hay un sujeto con existencia ontológica previa a cualquier acción. Pero con esto queremos decir, que el *sentido* es ese espacio de pura expresión en el cual acción y sujeto se

instituyen de manera simultánea en lo que propiamente, siguiendo aquí a Deleuze, denominamos el *acontecimiento*⁹. Así, el cambio social es una transformación de la interpretación del mundo, porque ello implica al mismo tiempo un sujeto que se hace en la acción misma de interpretar. Otra vez en palabras de Balibar: “Pero es preciso ver en qué consisten las dificultades de un concepto de sujeto que está asociado a la heteronomía de la política. En el caso de Marx, quien, como se sabe, en este punto es heredero directo de Hegel, la concepción de sujeto político remite inmediatamente a la idea de *contradicción*. La subjetivación es la individualización colectiva que se produce en el punto en que el cambio cambia, donde ‘comienza un cambio diferente’.” (Ibidem).

Bibliografía citada

- Adorno, T. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Balibar, E. (2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.
- De Ipola, E. (2006). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Ipola, E. (2001). *Metáforas de la política*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Dipaola, E., Yabkowski, N. (2004). *Crítica, utopía y diferencia. Arte y política en Adorno y Deleuze*. Material no publicado. Universidad de Buenos Aires, en Buenos Aires, Argentina.
- Durkheim, É. (1982). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Hypamerica.
- Durkheim, E. (1985). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1998). *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
- Parsons, T. (1977). *El sistema de las sociedades modernas*. México DF: Trillas.
- Pêcheux, M. (2004). El mecanismo de reconocimiento ideológico. En Zizek, S. (comp). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (2006). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós.

¹ Debemos explicar un poco mejor el por qué de 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, esa dialéctica que suspende por completo el tercer momento totalizador. Dice Adorno: “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, 1975:173). Queremos que en este sentido sea entendida nuestra preocupación por encontrar, por poder concebir un afuera de lo social.

² Necesitamos volver otra vez a Adorno para comprender el problema que significa presentar los sistemas sociales como realmente existentes, pues aquí el sentido de realidad es meramente positivista, es decir, no tiene en cuenta que cuando las ciencias sociales hablan de su objeto, están al mismo tiempo creándolo. Es teniendo esto en cuenta que para Adorno, el objeto, la cosa en sentido inmanente es algo constituido por la intuición y el concepto.

³ Si entendemos que la definición que hace Touraine de lo social se deriva, casi completamente, de las teorías sistémicas, comprendemos también la razón por la cual este autor cree que sólo eliminando lo social puede hacer emerger al sujeto personal. Un comentarista de Luhmann fue el que planteó una “sociedad sin hombres” (Izuquiza, 1990 citado en De Ipola, 2001: 90), pues las personas sólo podían constituir el entorno de lo social, ya que resulta imposible la *comunicación* entre una conciencia y otra, al igual que entre el individuo y la sociedad. Y como ya sabemos, sólo lo que comunica es social.

⁴ “El gran mérito de Levi-Strauss es haber reconocido la verdadera importancia de esta cuestión, aunque fuera bajo la forma del significante-cero (Levi-Strauss, 1950: XLVII). 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: 285, nota)” (citado en De Ipola, 2007: 90).

⁵ Si la razón es un fundamento no social de la modernidad, y por tanto, le permite al sujeto emerger como sujeto autocreador, no dominado por la sociedad, debe ser porque la razón, en el pensamiento de Touraine, ya es propiamente humana, teniendo siempre en cuenta que lo humano es lo universal. Pero su carácter de universal y de humana no deberían bastar, hay que agregarle a ello su intemporalidad o mejor dicho, su ahistoricidad, sólo de esta manera es posible pensar una razón por fuera de cualquier determinismo social, sólo así puede creer Touraine en la separación entre razón y razón instrumental. Sin embargo, no creemos que esto sea posible, preferimos junto a Adorno y Horkheimer pensar la razón histórica, es decir, la razón iluminista que ha pretendido configurarse a sí misma en oposición al mito. “Es por todo esto que Adorno y Horkheimer critican a Freud cuando éste le confiere a la magia la pretensión de dominar el mundo, ya que es precisamente el proyecto iluminista el que pretende convertir al hombre en amo del mundo. Por ello entonces se ejecuta el reemplazo de 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 se escinde 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 así el nombre de ley científica, creyendo con ello que el sujeto ha triunfado en la consecución de su libertad, que 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 así otra vez en la lógica del mito.” (Dipaola, Yabkowski, 2004: 15).

⁶ Para una crítica interesante de los derechos humanos véase Rancière, J. Who is the Subject of the Rights of Man? *Project Muse* <http://muse.jhu.edu>

⁷ Cabe también tener en cuenta en esta crítica la idea de que el sujeto es en sí mismo un problema (y no sólo el sujeto de derecho), que merece un análisis crítico, para evitar así lo que 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. Es precisamente por ello que resulta 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”. Así pues, 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 borramiento 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.

⁸ La pregunta que nos surge es cómo se denominaría a ese lenguaje de los actores que ya no puede ser social, teniendo en cuenta la imposibilidad de hablar de lenguajes privados. Creemos que en todo caso, lo mejor es rescatar las ideas de Bajtin acerca del lenguaje como la arena en que se dirime la lucha de clases, algo que ya Hobbes mismo supo ver cuando propuso al Leviatán como el único que podría terminar con la guerra dándole a cada palabra un solo sentido.

⁹ Gilles Deleuze define al sentido como acontecimiento, siempre que se tenga en cuenta que el acontecimiento no se confunde con su efectuación espacio-temporal, sino que es *efecto* y también *cuasi-
causa*. Así, el acontecimiento es la frontera, el espacio de expresión entre las palabras y las cosas: este sentido-acontecimiento, entonces, no es la proposición sino lo expresable de la proposición y no se confunde con el estado de cosas, sino que es su atributo. En fin, al decir de Deleuze, el sentido-acontecimiento no es un ser, sino un extra-ser. La diferencia. Véase Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.