

ARTIGOS

DE VUELTA AL SUJETO

ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ¹

Resumo

O tema do sujeito é central na modernidade. A pós-modernidade tem feito desse motivo o principal campo de batalha. O que está em jogo, sob a disputa, é algo tão simples e tão grave ao mesmo tempo, como a possibilidade de sobreviver neste mundo tecnologicado e globalizado. O pensamento de Alain Touraine inscreve-se, junto ao de outros pensadores atuais, no marco desse desafio soteriológico. A resposta ao desafio exige o retorno ao sujeito. O sujeito define-se pela capacidade de resistir à pressão do instrumental e do comunitário e pelo desejo de ser ator da sua própria vida. Um empenho do qual recebe prazer e alegria e experimenta o sofrimento de não chegar nunca a ser em plenitude. A configuração da resposta obriga a mudar os significados da política, a sociologia, a religião ou a educação.

Abstract

The subject/individual/self – central to modernism – is the principal theme of postmodernist debate. What is at stake is as simple as it is serious: the possibility of survival in a technified, globalized world. This soteriologic challenge constitutes the context of the writings of Alain Touraine and his contemporaries. Meeting it involves a return to a subject characterized by a capacity to resist instrumental and social pressure and the will to enact his or her own life in a venture that affords both joy and the pain of never attaining total fulfilment. Organizing this response requires modification of the meaning of politics, sociology, religion and education.

¹ Profesor titular de
Filosofía en la universidad
de Santiago de
Compostela(Espanã)
donde ensenã Teoría del
Conocimiento y
Metafísica. E-mail:
ashmalva@usc.es.

Resumen

El tema del sujeto es central en la modernidad. La posmodernidad ha hecho de ese motivo el principal campo de batalla. Lo que está en juego bajo la disputa es algo tan sencillo y tan grave al mismo tiempo como la posibilidad de sobrevivir en este mundo tecnificado y globalizado. El pensamiento de Alain Touraine se inscribe, junto con el de otros pensadores actuales, en el marco de ese desafío soteriológico. La respuesta al desafío exige la vuelta al sujeto. El sujeto se define por la capacidad de resistir a la presión de lo instrumental y lo comunitario y por el deseo de ser actor de su propia vida. Un empeño del que recibe gozo y alegría y experimenta el sufrimiento de no llegar nunca a ser en plenitud. La configuración de la respuesta obliga a cambiar los significados de la política, la sociología, la religión o la educación.

Palavras-chave:

Sujeito, conflito, vazio, corpo, dominação, poder, sociologia, educação.

Key-words:

Subject, conflict, void, body, domination, power, sociology, education.

Palabras-clave:

Sujeto, conflictividad, vacío, cuerpo, dominación, poder, sociología, educación.

Introducción: para reconocer el terreno

Nuestro propósito es exponer las vías de salida de Alain Touraine a la situación presente. La situación presente en los dominios del pensamiento y de la cultura en general es de crisis. Se viene hablando, en el denso espacio de un siglo entero, de la crisis de las ciencias europeas, la decadencia de occidente, la crisis de la civilización, la crisis de nuestro tiempo, etc. Otras veces se expresa en tonos más apocalípticos como la desertización de la tierra, la amenaza atómica, la destrucción de las especies vivas, la expansión del agujero de ozono. Cada quién según las preferencias de su inspiración, pero todos respondiendo a una misma sensación de asfixia, de amenaza o, por lo menos, de agotamiento. No es asunto que importe sólo a los intelectuales que no tuvieran otra cosa que hacer. Afecta a todos los habitantes de este planeta que, por primera vez en toda la historia, son protagonistas y destinatarios de las grandes decisiones y hasta de las pequeñas.

La filosofía tiene su puesto en ese lugar donde se hacen sensibles los problemas de actualidad y su cometido es, dicho con la solemnidad hegeliana, “elevar el propio tiempo a concepto”. La solemnidad de la expresión no está reñida con el acierto y la inteligibilidad. El concepto lleva dentro de sí los momentos de universalidad, de particularidad y de singularidad. En la vertebración dialéctica de los tres momentos se cumple el concepto. Que se entienda con ese rigor dialéctico o no, la filosofía es asunto de conceptos. Tal asunto apunta directamente al orden. En cualquier posibilidad: bien para captar el orden de lo existente, cuando se presupone que efectivamente tal orden ya existe; o bien para poner orden en el caos, si es que tal aparecen las cosas ante el hombre; incluso para superponer al orden de las cosas que está para nosotros vedado, un orden y disposición que nos permita a nosotros “andar con seguridad por la vida”. Hasta cabe la posibilidad de jugar a la desconstrucción de todo orden existente, sea éste del origen que sea.

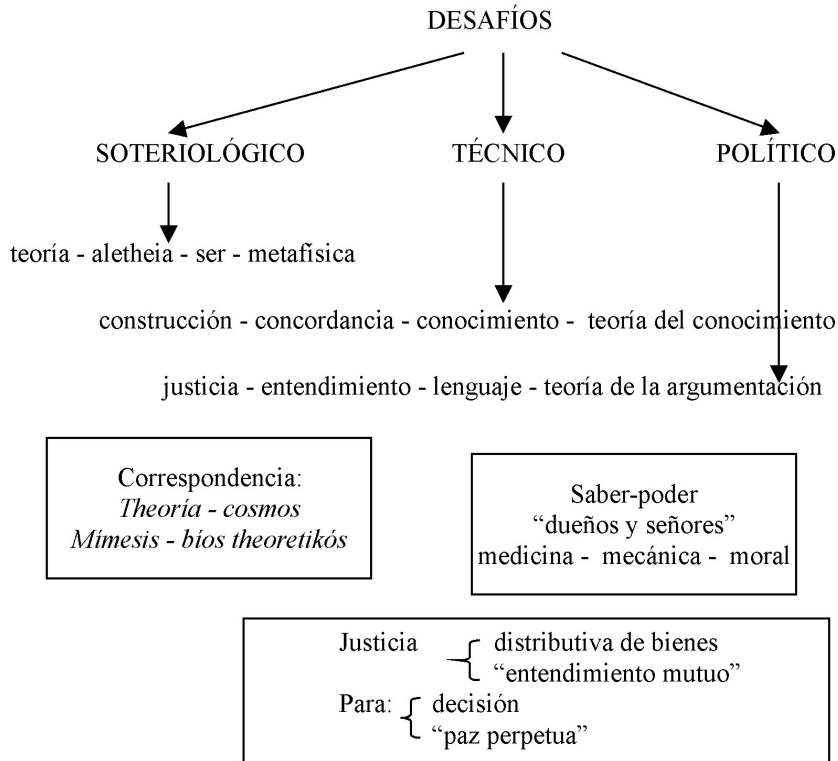
La historia de la filosofía está cuajada de manifestaciones de tales pretensiones. Ocurre, sin embargo, que vivimos tiempos de particular desconcierto. No porque haya que repensar de nuevo el orden de las concepciones del mundo, de la naturaleza, de la historia, de la humanidad; tal exigencia es propia de todos los tiempos que no estén dispuestos a dejarse deslizar por una pendiente meramente inercial. Lo particular de nuestro desconcierto es que hemos puesto en cuestión la exigencia misma del pensar tal como se vino entendiendo desde Platón. Si algo hay que puede marcar con una línea netamente diferenciadora la llamada posmodernidad, es precisamente la determinación de ser antiplatónicos. No es necesario buscar etiquetas o impulsores. Sin duda que Nietzsche está detrás. Pero es necesario añadir que Nietzsche se nos ha quedado corto. Lo nuestro ya no es la transvaloración de todos los valores, sino la expresa renuncia a todo lo que suene a valor, verdad, bien, etc.².

Ese es el punto y la condición en la que se inserta nuestra reflexión. Antiplatonismo significa renuncia por principio a todo ideal. No por mero capricho, sino porque se entiende que la pugna por los ideales tiene directa responsabilidad sobre la barbarie que no cesa y que enseñó su rostro más auténtico en el exterminio masivo de los disidentes en todas las ocasiones que se han dado. La expresión más precisa del platonismo en la modernidad fue el proyecto de la ilustración. La ilustración declara la mayoría de edad de todos los hombres y el derecho a usar de su propio entendimiento. Es una declaración de emancipación de todas las dependencias y tutelas. Pero basta con que leamos en paralelo la *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de Kant con el comienzo de la *Dialéctica de la Ilustración* de Th. Adorno y Max Horkheimer para que veamos cuánto se han desinflado las ilusiones. Lo que nos queda es una “triumfal calamidad”³. De modo que no es inexplicable que se produzcan reacciones extremas que adviertan de la equivocación del programa mismo de la ilustración y, en definitiva, de todo el proyecto de la civilización occidental y propongan mirar para otra parte. Cuestión distinta es si se puede mirar para otra parte que no siga siendo deudora de la tradición de la que uno se quiere alejar; pero en eso no vamos a entrar.

² Cabe afirmar que en Nietzsche están las dos exigencias en una combinación que, como todo en su pensamiento fragmentario, resulta difícil de explicar. Por un lado, el significado: “¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al “por qué”” (*Voluntad de poderío*, 1, 2 = KGW, VIII/2, 9.35; cfr., VIII/2, 11.39) Por otra parte, la necesidad: “Alguna vez necesitaremos nuevos valores” (op.cit., prefacio, 4).

³ Kant, I.: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Werke, XI, hrsg. W. Weischedel (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1964); Adorno, Th. – Horkheimer, M.: *Dialéctica de la ilustración* (Madrid, Tecnos, 1994, p. 59).

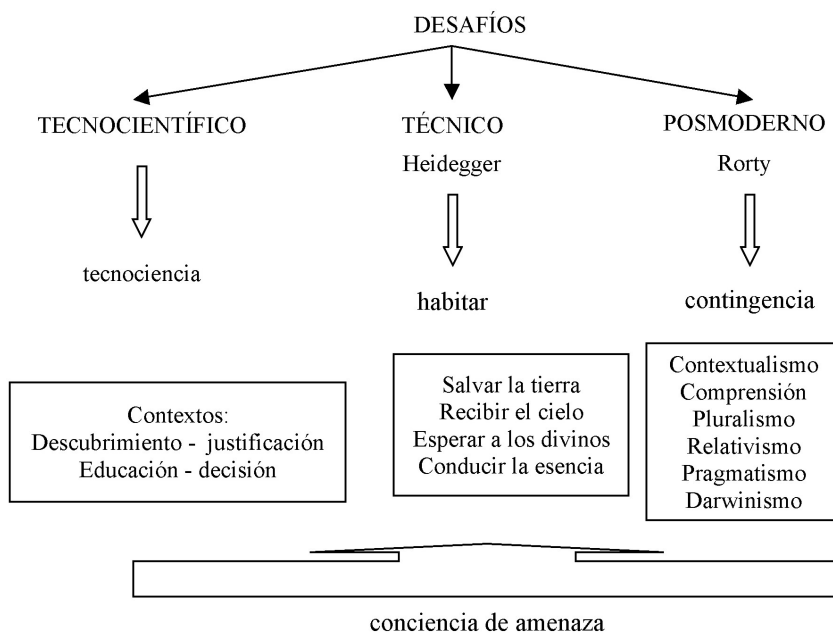
Situémonos en los desafíos y hagamos un fugaz recorrido por sus figuras más representativas. La historia del pensamiento se podría escribir bajo esos esquemas. Tendríamos una representación aproximada en estos términos:



Entendamos que, a grandes rasgos, el primero de los desafíos cubre toda la antigüedad y tiene sus padres en Platón y Aristóteles; el segundo toca a la modernidad y recibe de Descartes una formulación precisa; y el tercero describe la actualidad, en la que para mayor rigor habría que discernir variantes diversas. Se han indicado nada más que los conceptos vertebradores en cada uno de los retos. Es suficiente para saber cuál ha sido la cuestión central, a qué orden del saber corresponde, qué especie de actitud ha de adoptar el hombre y cuál sea la concepción de la verdad.

El esquema que precede nos permite situar el problema que directamente nos afecta en el presente. Touraine es de ello sabedor, pero no es el único. Todos los que tienen algún afán de clarificación intelectual del presente participan de la misma conciencia de amenaza y formulan sus propuestas de un modo más o menos preciso. No vamos a considerarlas todas; sin embargo, creemos que algunas de ellas deben tenerse a la vista. Recogemos en el diagrama siguiente aquellas que resultan más exigentes o provocativas y que mantienen una diferenciada concepción de la actividad filosófica misma:

⁴ Para el primer tipo Cfr, Echeverría, J.: *Ciencia y Valores* (Barcelona, Destino, 2002). En relación con Heidegger puede leerse: Cerezo Galán, P.: "Metafísica, técnica y humanismo"; Navarro Cordón, J. M.: "Técnica y libertad (Sobre el sentido de los Beiträge zur Philosophie)" (Ambos estudios en Navarro Cordón, J. M. – Rodríguez, R.: *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 59-92 y 139-162). En una aproximación más didáctica y menos técnica: Álvarez Gómez, A.: "Razón de la ecología", *Paideia*, 2ª época, XXIII, abril-junio 2002, 185-212. Para la mejor comprensión de la postura posmoderna, cfr, Habermas, Jürgen: *Debating the state of philosophy* / Habermas, Rorty and Kolakowski; edited by Józef Niznik and John T. Sander-Westport, Connecticut: Praeger, 1996 / Habermas, Jürgen: *Debate sobre la situación de la filosofía* / Habermas, Rorty y Kolakowski – Madrid: Cátedra, D.L. 2000. No hemos incluido en el esquema el aporte de Habermas, que merecería no sólo un estudio aparte, sino una confrontación con cada una de los planteamientos señalados y que esperamos realizar en otra ocasión.



Reivindicación del sujeto

Me centraré en *A la búsqueda de sí mismo* para la exposición de Touraine⁵. Consta por ahora como la última exposición de su pensamiento. Lo es hasta el punto de dejar atrás algunos de los presupuestos de obras anteriores como la *Crítica de la Modernidad*⁶. Hasta se cuidó de darle una forma inusual, heterodoxa, la forma de una entrevista. La entrevista debiera ser para nosotros lo que el diálogo para los griegos; con las evidentes distancias en el tiempo y diferencias en la dinámica interna, pero coincidentes en tratar de los asuntos cotidianos que salen al paso cuando callejamos por la ciudad y en dejar las cuestiones abiertas antes de decir una última palabra.

La idea central

“En mi mente sólo tengo una idea: definir lo social como limitación de los poderes por parte de un principio no social que es el sujeto, tome éste la forma de un Yo actual, la de una apelación a lo divino y a la mística o de los movimientos de liberación social o nacional de los últimos siglos. ... Todos aquellos, y no son pocos, que reducen la vida social ya a la secuencia producción-consumo-comunicación, ya al enfrentamiento entre quienes dominan y quienes son dominados, están para mí en un error y sus discursos son puramente ideológicos... Si usted mira lo que sucede, si escucha lo que dice la gente, si observa lo que les escandaliza y les emociona, verá que estamos ya en situaciones en las que lo que está en juego es el deseo, el gozo, el sufrimiento de ser o no ser sujeto” (BdS, 212).

Podemos considerar el contenido de este texto desde varios lados. Uno de ellos, el del difícil compromiso entre continuidad y discontinuidad; otro, el de las relaciones entre la sociedad y el poder. En ambas perspectivas, ocupa el sujeto el papel de noción central. Se proclama la continuidad del sujeto en el papel que verdaderamente le correspondió y le fue usurpado. Las formas del sujeto que históricamente han sido (yo actual, apelación a lo divino y a la mística, movimientos de liberación) no fueron sino expresiones de un principio no social desde el que frenar la fuerza opresora de los poderes (religioso, político, ideológico, económico, cultural) que también tomaban la figura del sujeto y resultaban por esta razón difíciles de desenmascarar. De hecho, este será uno de los leit-motiv de toda la obra en referencia a la ceguera de los sociólogos. Pero, si algo significa el sujeto es precisamente esa resistencia – y habremos de notarlo en sus rasgos.

Podemos ciertamente hablar de una continuidad: la de la lucha contra cualesquiera fuerza de constricción de los individuos y de los grupos humanos que, so pretexto de protegerlos y asegurarlos, lo que hace es ejercer sobre ellos

⁵ *A la búsqueda de sí mismo: diálogo sobre el sujeto*/Alain Touraine, Farhad Khosrokhavar. Barcelona: Paidós, 2002, trad. de Vicente Gómez Ibáñez. (Original: *La recherche de soi*, Paris, Fayard, 2000). En adelante, BdS seguido de indicación de página.

⁶ *Critique de la modernité*. — Paris: Fayard, 1993 / *Crítica de la Modernidad* (Madrid, Temas de hoy, 1993).

opresión de variadas maneras. Lo singular en la posición de Touraine es la idea de que sea un principio no social el que genera lo social y lo mantiene vivo. Social, pues, a la defensiva. Quizá así entendido reproduzca con mayor fidelidad el significado que nos habla desde los griegos: lo *hypokhēimenon* no es sino el sustrato indeterminado capaz de toda determinación, siempre libre en sí para nuevas formas aunque incapaz de actuarlas por sí solo.

Haya pensado o no en esa ascendencia semántica, lo cierto es que para Touraine marca distancias respecto a la concepción que de lo social tiene el común de los investigadores. Entre ellos destacan dos variedades: la de quienes aún se aferran a la lucha entre dominadores y dominados, lo que significa incrustar la guerra en el seno de la sociedad civil, que es tanto como equivocarse de enemigo; y la de quienes admiten el sistema de dominación y creen ingenuamente que dentro de él cabe la emancipación gracias a la magia de una nueva teoría de la comunicación. Románticos de la revolución pensada desde la lucha de clases los unos; taumaturgos del discurso los otros, y a la cabeza de ellos, Habermas. Idealidades ideológicas ambas, ajenas al sentir que desde la realidad vital de los hombres palpita. Y aquí viene la razón que avala la crítica de Touraine. Porque el sociólogo es un científico que se ocupa de una realidad con la que tiene que contar, no sólo como el objeto al que se dirige la investigación, sino como sujeto que orienta por propia decisión el modo de estar en el mundo y de vivir su vida. Por eso el sociólogo tiene que mirar a “lo que sucede”. Lo que sucede no es siempre lo mismo, ni lo que estaba previsto; esa pretensión valdrá, si acaso, para las filosofías especulativas. Pues bien, “lo que dice la gente” gira en torno a la necesidad, la dificultad, las emociones contrarias, según le vaya, en la pretensión de ser sujeto.

La idea central, pues, se compone de estos ingredientes: 1º) lo social se basa en el principio no social del sujeto que se esfuerza por limitar los poderes; 2º) los sociólogos andan errados porque centran la lucha o donde no está –con lo que dividen y distorsionan las fuerzas-, o porque creen en la liberación desde dentro del sometimiento; 3º) el sujeto social está hoy donde está, no donde las ideologías lo situaron y lo quieren seguir viendo: está en el deseo de ser sujeto y en los sentimientos que acompañan el curso de ese deseo. Pero entonces ¿qué es el sujeto? Responder a esa pregunta es no simplemente centrar la investigación sociológica, sino desarrollarla hasta su cumplimiento.

El sujeto como problema

“El sujeto es antes que nada un no” (BdS, 47). Veamos cuánto encierra esa negación. La exploración nos debe llevar a conocer todos los rasgos que definen el perfil del sujeto, las exigencias de la investigación sociológica, las condiciones de nuestro tiempo y las esperanzas para el futuro.

“Yo rechazo la violencia, el mercado, el comunitarismo, el poder absoluto. No soporto el poder absoluto” (BdS, 47). Se pueden entender como los trazos que se sueldan para formar el cuadrilátero dentro del que el ser humano actual se encuentra oprimido. También cabe entender a los tres primeros como la configuración del nombrado en cuarto lugar: violencia, mercado y comunitarismo arman entre sí para instaurar el poder absoluto. Una y otra versión caben, según sea el alcance que concedamos al absoluto.

No voy a entrar en la consideración detallada de cada uno de ellos; están demasiado cerca de todos como para no reconocerlos. La violencia crece exponencialmente con el desarrollo porque el desarrollo es desigual y porque el dominio sobre las cosas no trae consigo la paz entre los hombres; son problemas y aspiraciones distintas, como nos hace recordar la narración de Prometeo. El mercado se impone en dimensión globalizante, por lo que de nada vale declararse ajeno a sus leyes y libre de sus exigencias; la ley es la de la oferta y la demanda, y la exigencia principal el comportamiento de los ciudadanos como consumidores. La comunidad fue concebida como el lecho gratificante y el refugio seguro del indefenso y débil individuo ante las agresiones de la naturaleza y de los poderes alienantes, reforzándose a sí misma con los sistemas de significados, valores y normas que constituyen una cultura y la identifican ante las demás. Ese carácter hace que durante tanto tiempo haya mantenido oculto su poder y que sean muchos los sociólogos que aún permanecen en la ceguera. El propio Touraine cifra en ese punto su principal avance sobre la *Crítica de la modernidad* (BdS, 127).

Absoluta es la afirmación de una realidad trascendente hacia la que se dirige toda realidad e inquietud inmanente. Reviste diversidad de formas en la historia. Son formas religiosas, filosóficas o sociales: la divinidad, el espíritu absoluto, la identidad de sistema y actor. Por distanciarse de unas el ser humano ha ido cayendo en las otras; se puede entender también como un proceso de despojamiento. Falta nada más que el acto de decisión para que se rompa con la última de las encarnaciones. La modernidad no es sino la historia de esas rupturas desde que empezó; la última –la ruptura de sistema y actor– consumaría la modernidad, que quedaría así como una era preparatoria para la etapa madura de la humanidad.

Entiéndase bien, modernidad es ruptura con el absoluto: primero religioso, luego filosófico, ahora sistémico. Llegados a este punto se pierde el sentido mismo de lo moderno y se avanza hacia lo desconocido. Lo desconocido se presenta en triple alternativa: descomposición posmoderna de totalidades, reconstrucción autoritaria y comunitaria de la unidad, o dirección hacia el sujeto personal.

La primera alternativa se propaga como una bruma que todos respiramos antes de sentir sus efectos o de poder identificar sus rasgos y razones; sus defensores encabezan las listas de éxito de la literatura filosófica. La segunda brota una y otra vez en el seno de la primera apelando al derecho sagrado de los principios y las raíces; su acción no cesa de teñir de roja inquietud allá donde la ruptura

con algún absoluto ideológico o religioso ha dejado mayor vacío. La tercera es la de Touraine, que dice coincidir con la marcha más dinámica y esperanzada de las sociedades desarrolladas, aunque para ello haya que saber despojarse de hipótesis envejecidas y de instrumentos de juicio pasados de tiempo.

El sujeto personal es la dirección que ya ha tomado la historia después de dejar atrás cualquier forma de trascendencia; con esto basta para saber lo que el autor piensa de las religiones (BdS, 182-186). Ahora bien, esos absolutos son como estrellas apagadas cuya luz sigue llegando a nosotros desde la lejanía insondable de los espacios; en tal sentido, no es extraño que en momentos de zozobra, que los hay, hacia ellos se vuelva otra vez la mirada en busca de salvación. Es la oportunidad que no desperdicia “la reconstrucción autoritaria o comunitaria”. A reforzar esta posibilidad viene el poder destructor con el que actúa lo posmoderno que ninguna forma consiente de pervivencia de absolutos y deja a los hombres en la desnudez de sus perplejidades y sin tabla a la que aferrarse. Fenómenos sociales de esa naturaleza ocurren a nuestro alrededor, tanto más llamativos cuanto más habíamos dado por superadas formas de dependencia acrílica y hasta premoderna.

El distanciamiento de los esquemas de la *Crítica de la modernidad* desvela algo que hasta entonces estaba oculto y que tiene importancia decisiva: “el sujeto está atrapado entre lo instrumental y lo comunitario” (BdS, 127). De las críticas a la razón instrumental están llenos los editoriales del siglo XX y con argumentos sobrados⁷. Por otra parte, los esquemas de confrontación binaria han sido un recurso útil en todos los tiempos: el enfrentamiento entre la razón y la fe llenó los siglos del medioevo; y la razón encarnada en el sujeto hubo de hacer frente al poder envolvente de la ciencia en los tiempos modernos; hasta que aquella identidad de razón y sujeto estalló en pedazos llenando de dolor y de barbarie el aire de la civilización occidental. El esquema de enfrentamiento dual parece haber funcionado con comodidad expresiva. Pues bien, singularidad de Touraine es haber pasado “de un esquema de dos términos a uno de tres. Defino al sujeto como lo que opone resistencia a la presión instrumental, por un lado, y a la presión de lo comunitario, por el otro” (l.c.).

La modificación no es pequeña, sino muy relevante. Lo es en los términos, porque no sólo rompe una tradición multiseccular, sino que da al traste con la maduración dialéctica que había venido a adquirir, teniendo siempre como trasfondo la encarnación que fuera de la “dialéctica del amo y el siervo”⁸. También lo es en el modo de hacer frente: ya que no es lo mismo decir “no” que resistir a la presión de las paredes opuestas que se juntan atrapando en medio al sujeto –como en las mejores ficciones de Allan Poe. Ahora la salida hacia el sujeto personal muestra el lado más arriesgado. ¿Cómo ha de tener el individuo –organizándose en grupo o no- fuerza bastante para resistir a la presión de poderes como la razón instrumental y lo comunitario? ¿No estamos viendo que por huir de lo uno caemos indefectiblemente en los brazos de lo otro? ¿Y acaso no nos han enseñado que ahí está la vía de salvación, antes de reconocer que tan

⁷ Entre ellas debemos hacer justicia citando a Horkheimer, Max: *Crítica de la razón instrumental / versión castellana de H.A. Murena y D.J. Vogelmann*. — 2. ed. — Buenos Aires: Sur, 1973.

⁸ En ese camino es obligado el recorrido de Hegel, Marx y Nietzsche.

aniquilador es lo uno como lo otro? ¿No ha sido esa la ceguera de los sociólogos, antropólogos y politólogos? La supervivencia del sujeto -esa prometedora salida después de destruidos todos los absolutos- tiene ante sí la tarea de enfiar el paso estrecho entre Escila y Caribdis, esta vez en una rememoración mítica más verdadera que todos los esquemas racionales. Por huir de las fauces del monstruo nos acercamos más de la cuenta al torbellino seductor de la ninfa no menos destructiva. El recurso literario es ahora más apropiado: el dispositivo armazón (*Ge-stell*) actúa como destino (*Ge-schick*) que produce la errancia indefinida por la no-verdad (*Un-Wahrheit*) y hace de los hombres unos apartidas (*Heimatlosigkeit*) – ateniéndonos a la exposición de Heidegger – como ocurriera a los supervivientes tras la destrucción de Troya,; con una advertencia: el poeta sabe que aquellos fugitivos tiene un destino glorioso⁹.

El “no” del sujeto, la resistencia contra la presión de las paredes o la atracción de los abismos, nada tiene de lúdico vacar, sino de extrema necesidad dictada por el afán de supervivencia. En estos tiempos que tantas cosas sobran andamos faltos de la seguridad primera. El pensamiento de Touraine nace de la conciencia de amenaza y pretende responder a una cuestión crucial, tal como la resume el introductor y coautor del libro: “La cuestión es la de saber si los excluidos, los que son presa de la precariedad, los desposeídos de su ‘dignidad’, tienen capacidad para constituirse como sujetos o no, si pueden construir una definición de sí mismos en términos positivos. La misma cuestión se plantea, adoptando una forma distinta, en numerosos grupos intermedios, las pequeñas clases medias, en verdad las grandes: ¿están tan integradas en el sistema social que ya no son capaces de protestar contra una dominación en ocasiones insoportable, pese a su carácter vago e inaprensible, o bien pueden dar un sentido a sus vidas y a las de los demás, comprometiéndose en formas de construcción conflictiva, ya sea en lo privado, ya en lo público, o en el espacio que los separa y los une al mismo tiempo?” (BdS, 19).

La cuestión, como se ve, afecta a todos, aunque de distinto modo según cuál sea la situación o el estatus en que se encuentran instalados; los riesgos que corren son igualmente destructivos; la vía para evitarlos tiene un solo nombre: la conflictividad; la alternativa adquiere para unos la forma de ansiedad narcisista y depresiva y para los otros la violencia. Obsérvese, por lo demás, cómo también aquí se hace notar la singularidad de Touraine con relación al común de los estudiosos: ya no valen los esquemas de señores y siervos, en la idea de emancipar a éstos últimos a fin de que a ellos alcance el señorío, para desde esa idea someter a crítica la sociedad o los sistemas de producción. La cuestión se plantea un paso más allá, donde lo que está en juego no es la sola supervivencia material, ni se cae en la simplista concepción de que el cambio en los sistemas de trabajo genera por sí solo el cambio en los sistemas de interacción¹⁰, ni hay que arreglárselas con instancias siempre controlables. Ahora sabemos que la cuestión primordial para el sociólogo se sitúa en las honduras del deseo, de la sexualidad, de la violencia, del ansia de ser actor individual: “Poder decir ‘Yo’ se convierte en la principal forma de contrarrestar la presión de lo social sobre el actor. Esta es mi idea más preciada, toda mi vida intelectual ha sido el progresivo descubrimiento de la misma” (BdS, 95).

⁹ Ovidio: *Metamorfosis*, vv. 719-749.

¹⁰ En este sentido viene bien volver a leer el estudio de Habermas sobre “Trabajo e Interacción” recogido en *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid, Tecnos, 1986).

Los parámetros han cambiado y es necesario estar atentos a los tiempos. La sociología tradicional se entregó con ahínco a hacer del individuo un actor identificado en la praxis con los ideales de una sociedad emancipada. Error de planteamiento del que pocos han conseguido escapar: “Hoy me parece mucho más pertinente insistir en la idea de *sujeto*, pues no se es actor más que en la medida en que uno se constituye a sí mismo como sujeto de su propia vida y de sus actos” (BdS, 97).

Cualquier profano diría que eso es de sentido común; pero lo que ha mandado ha sido la identificación con el destino colectivo – el del pueblo, la clase, la revolución, la humanidad, el progreso – y la proyección consecuente hacia el futuro, con olvido y sacrificio del ser singular y del presente. Había de ser así mientras algún absoluto quedara en pie. Ahora no queda ninguno, deja de estar en el centro el todo y desaparece cualquier asomo de filosofía de la historia: “Aquello a lo que el actor social daba la espalda se convierte en el centro de construcción de sí mismo (el amor, la lucha contra la enfermedad, las nuevas relaciones familiares, las emociones frente a la muerte, el humanitarismo)” (BdS, 23).

Esto significa que las temáticas han cambiado:

- a) El centro está ocupado por un sujeto anclado en la vida cotidiana, con los pies en el suelo, una vez abandonado el idealismo desencarnado y revolucionario de los futuros prometedores.
- b) se busca la articulación de la vida privada en lo público – centrada en los temas preferentes citados que con el tiempo y según las urgencias pueden cambiar- y se hace necesaria la lectura de lo público en función del modo como dé respuestas concretas a lo privado.
- c) se pierde el carácter central de lo político a consecuencia de una doble mutación: porque lo político se hace inseparable de la vida privada del ciudadano; y porque ya no polariza la vida social sino que ocupa un lugar entre otros, por importante que venga a ser.

Las consecuencias para la sociología son claras: 1ª) la actividad científica deja de estar centrada en los roles y las relaciones sociales, en el actor social, y pasa a estarlo en la vida personal, en el sujeto. 2ª) la idea de lucha ya no apunta a la clase dominante, sino a las consecuencias de la mundialización y el modo como ello repercute en la defensa de los derechos de los hombres. 3ª) la pregunta ya no es ¿cómo funciona una sociedad?; sino ¿cómo puede un individuo o un grupo crear, mantener y transformar su singularidad conservando al mismo tiempo unos valores universalistas? 4ª) frente a la identificación con el progreso o con una clase social, lo que pretende el sujeto es cómo hacer para no perder el hilo de su propia vida, individual y colectivamente (BdS, 27). No son menos importantes las consecuencias culturales: la atención se descentra de los temas puramente sociales y vuelve la mirada hacia los criterios éticos de juicio.

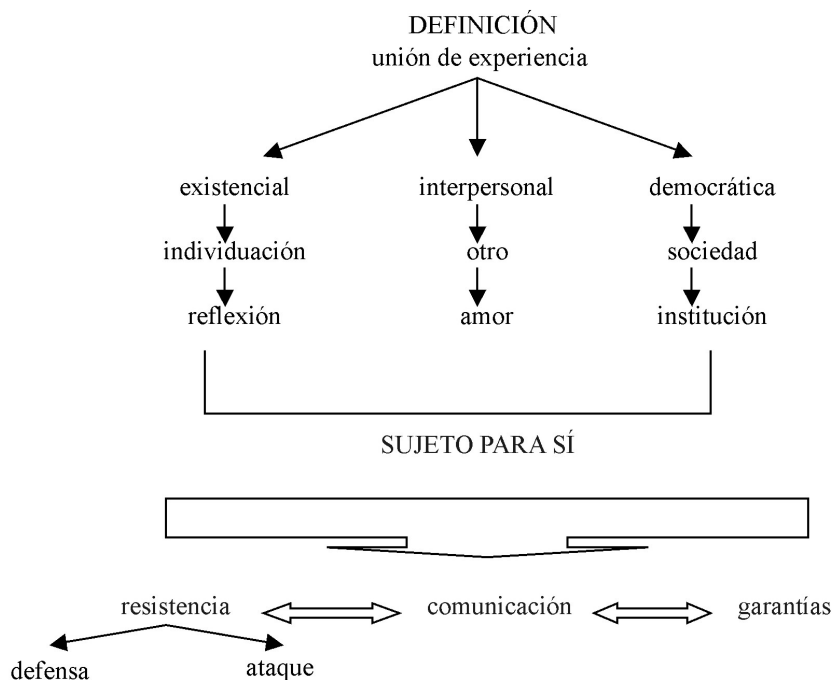
De lo anterior no se puede sacar la conclusión de que estamos simplemente ante una modificación de las tareas, al hilo de la modificación de las actitudes. Lo que está en el pensamiento de Touraine es la idea de una ruptura entre lo público y lo privado tal que ya no es conveniente ni siquiera seguir hablando de sociedad, porque ha desaparecido toda unidad. Ello es así porque vivimos en un espacio en el que se enfrentan “cuatro grandes lógicas”: 1ª) la división del trabajo en forma de tecnología y organización económica transforma nuestras representaciones del espacio y el tiempo y traslada la importancia a la globalización, porque impone la desterritorialización de las normas y los comportamientos. 2ª) las relaciones de dominación y desigualdad se hacen cada vez más impersonales y profundas. 3ª) la existencia de una búsqueda de espacios de libre desarrollo, como exigencias del individualismo, en la escuela, la familia y el derecho. 4ª) el retroceso de las normas sociales liberando el cuerpo, la reflexión y la acción sobre la vida y la muerte, la experiencia y conciencia de la sexualidad.

El resultado es una conflictividad cada vez mayor y más negociable entre: tecnología, efectos del poder y problemas del cuerpo por un lado, y redescubrimiento de la autonomía, la libertad y la responsabilidad de los sujetos individuales en el ámbito político y en el corazón, por el otro (BdS, 29-30).

Lo sustancial está dicho. Cuanto haya de venir detrás ha de ser consecuencia. La investigación tiene que centrarse allá donde está dirigida la atención de los sujetos humanos. Los sujetos se han dirigido hacia sí mismos. Basta con que nos acerquemos con la debida curiosidad y precisión.

Perfil del sujeto

“El sujeto se define por nuestra voluntad de volver a unir lo que ha sido separado en nuestra experiencia y que se construye en tres niveles: existencial, interpersonal y democrático: 1) Reflexiono sobre mi existencia y hago de mi individuación mi razón de ser; 2) reconozco al “otro” a través de una relación amorosa; 3) construyo una sociedad basada en la garantía institucional del derecho de todos a llegar a ser sujetos, especialmente empleando categorías en defensa de la individuación” (BdS, 189). En este fragmento tenemos la definición del sujeto. Se trata de una conquista que nace del deseo de ser actor y para ello ha de ser capaz de influir en el medio. Pero la influencia tiene que vencer antes los sistemas de dominación. De ahí que sea lo primero la resistencia y sólo después la comunicación y el establecimiento de las garantías de supervivencia de lo que se quiere ser y se ha llegado a ser. Fijémoslo así:



De este modo comprendemos mejor el alcance de aquella primera aproximación que anunciaba cómo lo social se sustenta en un principio no social. Es, ni más ni menos que la naturaleza del enfrentamiento: el sujeto frente al no sujeto, la subjetivación frente a la desubjetivación. El resultado es que si desaparece lo no social entonces se produce una dominación sin límites del poder y del dinero. Y no es que con ello se esté preconizando una forma de vida solitaria; eso queda para otros pensadores mucho más radicales (como Nietzsche). El sujeto siempre conserva la capacidad de actuación sobre lo social. La pugna existe en razón de aquello que uno y otro son portadores: “Es de él <del sujeto> de donde proceden los valores, mientras que las normas proceden de la sociedad. Las normas son utilitarias: lo que es bueno para la sociedad es bueno para mí. Mientras que los valores son límites – los derechos humanos, por ejemplo – puestos a los poderes de la sociedad sobre mí y sobre sí misma” (BdS, 185-86).

Lo anterior no es más que la definición de los términos. Falta la realidad y el modo de su aparición. Si hemos de decir cuál es la identidad del sujeto en estado naciente, ya que no está constituido sino por el deseo de ser, hemos de hablar en términos negativos: “Cuando hablo del sujeto comienzo hablando del sujeto vacío, aplastado por el mundo de los mercados y de las comunidades,

despersonalizado, debilitado. ¡Primero hay que decir en términos negativos lo que después hay que decir en términos positivos!... Las sensibilidades negativas son dolorosas, pues están concebidas como pérdidas, como privaciones. Si no existiera la idea de sujeto, no existiría la idea de desobjetivación, de masificación, de comunitarización” (BdS, 99).

Sobre el vacío del sujeto vuelve una y otra vez. Pero interesa destacar dos cosas: la primera, que lo negativo – el vacío – es portador en sí mismo de lo positivo, en cuanto exigencia de dejar de estar en lo que no le corresponde y en cuanto lucha por conseguirlo; no es que lo negativo sea simplemente la negación de lo positivo que estaría en otra parte: la idea de sujeto es bastante para descubrir cuándo estamos sometidos a la desobjetivación; pálido reflejo del papel de la ‘negatividad’ en el seno de la gran filosofía, palidez que tiene que ver con la supresión de todo absoluto¹¹.

La segunda es que el sujeto describe el estado en el que el hombre se encuentra: no es lo que le corresponde y tampoco se limita a no ser en absoluto aquello para lo que ha nacido; los animales, por ejemplo, no son sujetos. En otros términos “si existiera el hombre perfecto, ya no habría sujeto, distancia con respecto a sí mismo” (l.c.).

En este punto rezuman pensamientos muy antiguos y profundamente arraigados en la tradición occidental. Tienen que ver directamente con la antropología de la interioridad, pero entendida dentro del marco de la creación. Es decir, no simplemente al modo de los neoplatónicos, sino más bien al modo de San Agustín. No es pequeña ascendencia. Lo más valioso y probablemente lo único actual es el “carácter medial” de la criatura humana. *Regio media salutis*, decía el pensador de Hipona. Falta por saber si a Touraine le quedan arrestos para afirmar que algún día el hombre llegue a ser perfecto y se pueda al fin desprender de la camisa de la subjetividad dentro de la que ahora lucha por deshacerse de todo cuanto le impide ser lo que quiere.

Esa cuestión no la podremos clarificar hasta que no hayamos recorrido otros de los caracteres de esta búsqueda. Pero volvemos a encontrar coincidencias que nos remiten al mismo paso de la antigüedad: “Es una moral, una ética y una sociología de la salvación en la medida en que el mundo del no sujeto, de las redes de información, de los sistemas o el mundo de comunidades defensivas y cerradas se ha apoderado de nosotros. Lo primero es plantearse esta cuestión: ¿cómo sobrevivir personalmente en un mundo que destruye la individualidad, la autonomía?” (BdS, 34). Estamos de nuevo ante un desafío soteriológico. Lo que en otro marco fuera el lastre de la culpa original y el deterioro de la imagen de la divinidad recibida en la creación, ahora es el lastre de una herencia que se ha ido acumulando y vertebrando con el tiempo para ejercer una presión que tira hacia abajo de lo que está llamado a la región de la semejanza. En uno y otro marco, doblemente inquietante: primero, porque tenemos que expiar y redimir una culpa que, como individuos, nos es ajena aunque pertenezca a la especie;

¹¹ Cfr, Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Werke, 3 (ed. Moldenhauer – Michel Frankfurt am Main, 1972, 23-24); *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5-7 Werke, 7(ed. cit. p. 49-57).

segundo, habremos de examinar con mayor rigor en qué medida está en nuestro poder desembarazarnos de lo que nos oprime o necesitaremos de algún mediador¹². Esta última posibilidad tiene que ver con la religión, y la cosa es más actual de lo que a primera vista parece.

Si quisiéramos seguir con la comparación tropezaríamos fácilmente con otras coincidencias terminológicas: “Cuanto más penetra la dominación en la experiencia vivida, más interior y consciente de sí se hace la respuesta; ésta es la idea de sujeto” (BdS, 124). Cabe preguntar si la experiencia que hace volver a la interioridad es la misma; sospecho que ante esa pregunta habrá que afirmar que la deficiencia se ha radicalizado. Lo que para san Agustín – y para toda la antigüedad – era conciencia de una necesidad insatisfecha – la necesidad de la bienaventuranza, la felicidad – nace para nosotros de la conciencia de una amenaza: ya no es que nos falte cumplir el deseo de felicidad, es que hay fuerzas que se conjuran para que ese destino no sea posible. Contra ellas surge el sujeto. Aún no sabemos con qué posibilidades de éxito.

Conflictividad

¿Cuál es la vía de constitución del sujeto?: “Insisto: *el sujeto se constituye a través de la conflictividad*. La acción supone una referencia positiva a sí mismo y de este modo la construcción o la defensa de una identidad o de un proyecto. ... El sujeto se constituye a partir de la experiencia de descomposición del yo social, pero también como invención de un proyecto personal” (BdS, 124-25). El conflicto es más que la existencia de unas determinadas relaciones, por ejemplo entre el individuo y la sociedad, o el mercado, o las finanzas. Es preciso que en medio de esas relaciones, o las que sean, se dé la percepción de una incompatibilidad entre lo que se ofrece y lo que uno espera o desea. Por eso no hay conflicto allá donde existiendo la opresión no existe proyecto. Por eso resulta diabólico el afán de los poderes por insertar a los de una u otra forma marginados. El proyecto de reinserción no reconoce más que el hecho bruto de que hay alguien que no está integrado y busca los medios para conseguir que lo llegue a estar, sin plantearse si es eso lo que al destinatario de semejante preocupación le importa. Viene bien recordar el esquema, tantas veces reiterado dentro de la tradición marxista, del paso de la existencia a la conciencia de clase.

La conflictividad acentúa la ruptura de la que venimos hablando, lo que representa tomar la dirección contraria al modo común de afrontar los problemas: “La subjetivación supone la inestabilidad, la desinstitucionalización, la desorganización, la crisis, la fe, el descubrimiento, la afirmación de un ideal: todas estas palabras que desafían el orden del tiempo y del espacio definen al sujeto. Lo que me obliga a abrir un paréntesis: creo que la utopía es lo contrario de la construcción del sujeto” (p. 91). Aquí tenemos una expresión – de las muchas que se pueden encontrar a lo largo del libro – de lo que hay por dentro

¹² Sobre los temas agustinianos, *Conf.* VII, 10, 16; *De Trinit.* XII, 11, 25; XIV, 16, 22; XIV, 17, 23; *Conf.* X, 27, 38; IX, 10, 25; XIII, 27-28; *De vera relig.* 39, 72. cfr. Álvarez Turiénzo, S.: *Regio media salutis*, Salamanca, Serv. publ. Univ. Pontificia, 1988)

del proceso en el que el sujeto se hace a sí mismo. Como si hubiéramos penetrado por sus arterias para radiografiar la fuerza que por ellas circula. La expresión que transcribo permite sacar dos consecuencias igualmente clarificadoras. La primera es que los problemas hay que plantearlos cuando los tiempos están maduros para ello; en tiempo de firmeza institucional no hay lugar para la idea de sujeto de la que tratamos aquí, como tampoco cabe la posibilidad de enfrentamiento, de conflicto, de resistencia, de decir “no”. Ello nos permite rendir tributo a todos cuantos, antes de que fuera realmente viable, hicieron de su vida el testimonio de la resistencia. Las cosas han cambiado y hoy la lucha no es obra de visionarios o de héroes, por cruda que pueda aún resultar. Ello da también idea de lo veloces que van las cosas para el pensamiento.

La segunda advierte contra las más tentadoras desviaciones. Lo más tentador es siempre la utopía, porque ha sido la cuenta que las generaciones gastadas en la revolución no pudieron ajustar, y porque por su propia naturaleza arrastra indefinidamente allá donde se trata de algún proyecto de liberación. Pero la utopía no corresponde con el reto de lo no social contra lo social. Muy al contrario, es portadora en idea del máximo de comunidad, de estabilidad, de espacio total. En el listado de las despedidas del presente hay que anotar con trazos gruesos el abandono de la utopía. Lo que la sustituye es el individualismo, es decir, la débil línea que aparece allá donde termina el espacio total y el tiempo totalizante que portaba la idea de utopía. En algún sentido, por tanto, podemos decir, que abandonándola, nos situamos más allá de la utopía.

Partimos del vacío, afirmamos la constitución del sujeto a través del conflicto, el conflicto supone la existencia de un proyecto. Surge aquí otra cuestión no menos seria que las anteriores. ¿Qué especie de proyecto puede elaborar un individuo sometido a la dominación del poder y del dinero? ¿Qué es ese sujeto que se dispone a resistir?. “En el comienzo de la formación del sujeto no hay un núcleo positivo, un valor universal. El rechazo del orden colectivo lleva inicialmente a la afirmación del singular y después a la creación de las condiciones colectivas, interpersonales o verdaderamente sociales del respeto a la afirmación. El sujeto no está en el corazón del yo. Para que exista, primero es necesario que haya conflictividad e individuación, después reconocimiento del otro como sujeto y creación de un espacio institucional democrático, espacio de derechos y garantías” (BdS, 128).

Tocamos de este modo los puntos nodales del programa de Touraine. De su precisión dependerá el acierto de su pensamiento y el retrato de los principales conceptos con los que en el futuro y ya desde ahora haya de jugar el sociólogo para el bien del destino humano. El primero de los puntos dice que no hay en el comienzo valor universal alguno. No lo podría haber sin que fuera deudor de la tradición de la que pretende distanciarse, de las instituciones de las que busca desprenderse. Podemos recordar como situación de todo punto semejante la que se le presenta a Descartes, tal como la conocemos por la parte IIIª de *Discurso del método*: las decisiones prácticas no se pueden dilatar hasta que se tenga la perfecta moral que nace de la más alta sabiduría; tampoco se pueden mantener las reglas vigentes hasta entonces aunque sea de modo provisional, porque ello equivale

¹³ Recordemos algunos títulos de los más representativos bajo esa preocupación: Elias, N.: *La Sociedad de los individuos: ensayos*; edición de Michael Schröter. – Barcelona: Península, 2000; Ferry, L.: 68-86, *itinéraires de l'individu* / Luc Ferry, Alain Renaut. – [Paris]: Gallimard, imp. 1987; Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto*; edición y traducción, F. Alvarez-Uría. – Madrid: La Piqueta, 1994; Foucault, M.: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. – [2. ed.]. – Barcelona: Paidós, 1991; Frank, M.: *La Piedra de toque de la individualidad: reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*. – Barcelona: Herder, 1995; Renaut, A.: *La Era del individuo: contribución a una historia de la subjetividad*. – Barcelona: Destino, 1993; Sledziewski, E. G.: *Révolutions du sujet*. – Paris: Méridiens Klincksieck, 1986; Sánchez Meca, D.: *Metamorfosis y confines de la individualidad*. – Madrid: Tecnos, 1995; Wiggins, D.: *Sameness and substance renewed*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

¹⁴ En este orden sería de mucho interés detenerse en el repaso a las soluciones ideadas en el pasado para ver en qué medida se muestran algunas de ellas cortas y en qué sentido otras serían portadoras de una verdad actualizable para nosotros.

¹⁵ La importancia a la expresión no le viene de ser kantiana, sino de que responde a las exigencias de la ilustración.

a no desprenderse realmente de una herencia que se ha mostrado incapaz de dar satisfacción a la inquietud por el saber de la verdad y del bien; de modo que no queda otra salida que pertrecharse de una moral para el camino y el entretanto. Se trata en uno y otro caso de imprimir un giro, a consecuencia del cual las cosas quedan en posición invertida; como diría nuestro Ortega y Gasset, se exige la tarea de “dar la vuelta al calcetín”.

Que no haya valores universales significa que ni siquiera aquellos que sirvieron de bandera a las revoluciones y a las mejores transformaciones de nuestra historia; por ejemplo, los de la revolución francesa, o la declaración de los derechos fundamentales. No quiere decir que no se haya de volver a ellos, pero se trata de saber si serán exactamente los mismos y sobre todo, de cómo se puedan afirmar, cuál sea el procedimiento para llegar a establecerlos.

Se dice, en segundo lugar, que para que exista el sujeto es necesaria la individuación, que, por lo ya advertido, pasa por la conflictividad. De nuevo resuenan tras las propuestas de Touraine los viejos problemas. En este caso, el problema de la individuación. Tomado aisladamente – tal como se puede encontrar en los textos de los filósofos del pasado - suena a asunto sin interés, y mucho más si uno lo lee en los manuales. Por otra parte, parece que lo que hubiera que explicar no es la individuación, sino la universalización, puesto que el individuo está ahí dado; como podemos decir generalizadamente, es un ser-ahí (el *Dasein*, tan nuclear en el pensamiento desde Heidegger a Hegel). Y todavía nos encontramos con un argumento más distorsionador: si vivimos en una “era del individuo”¹³, no es preciso buscar argumentos sino que basta con limitarse a constatar los hechos. Pero todos esos argumentos lo que hacen es descubrirnos que cuando aquí se habla de individuación no se piensa en la mera persona física o en la dotación biológica, sino que sobre ella se levanta un orden de exigencias y de apropiación que no está dada por naturaleza y que está oprimida por el orden cultural y económico al que el ser humano se incorpora¹⁴.

El pensamiento de Touraine se distancia de cuanto suene a dotación de la naturaleza y hace depender la individuación de lo que el ser humano se proponga hacer con su vida, en un primer movimiento de desprendimiento de los lazos a los que ha estado ligado desde el nacimiento. Se trata de un segundo nacimiento, en definitiva, no menos traumático que el abandono del seno materno y de no menor exigencia y necesidad. El resultado de esa acción es la afirmación del singular, que no es sino el punto de partida para la creación de condiciones de vinculación colectiva, en los términos precisos que afirma el texto. No debemos engañarnos. Esas condiciones están pensadas para el “respeto a la afirmación del singular”. Es decir, no debe de quedar rastro de cualquier pensamiento dependiente de la naturaleza social del hombre. Como naturaleza, no hay tal o vale tanto como afirmar la naturaleza mundana del hombre. No está el sujeto al servicio de la sociedad ni tiene su cumplimiento en la realización de “los fines esenciales de la humanidad”¹⁵. Esa relación del individuo y la sociedad ha quedado invertida. Lo social es necesario porque el individuo desde sí mismo se proyecta hacia los otros a los que reconoce como tales y de los que recibe

reconocimiento y garantía. La instauración de ese juego de reconocimientos mutuos es todo lo que tiene que hacer la sociedad. El camino mejor es la democracia. Por eso la democracia no es tanto la creación de un *démos* cuanto la evitación de cualesquiera forma de poner en riesgo el potencial de subjetivación que pugna por realizarse en cada individuo.

Todo lo dicho nos permite destacar en qué sentido sigue siendo válida la distinción entre la ‘libertad de’ y la ‘libertad para’: a la democracia se le asigna el cuidado de la primera; a la vida personal le corresponde la segunda¹⁶. Ésta no es posible sin aquella, lo cual al mismo tiempo que garantiza todas las posibilidades establece todos los riesgos: “El deseo de ser sujeto carece inicialmente de contenido, de discurso” (l.c.). Esa situación inicial puede quedar estancada en la mera carencia y hasta llevar al individuo a la ceguera de creer que ya no necesita de nada más. De ser así, se habría recorrido el camino de la individuación pero no se habría avanzado hasta la subjetivación. Touraine lo dice en estos términos: “esta separación social puede conducir a la desubjetivación por cuanto uno se siente individuo abandonado” (BdS, 129). Conviene añadir que es más grave si no percibe ese abandono porque considera que ya ha cumplido con todo lo que necesitaba. Diríamos que, si esa ceguera se produce, no es sino síntoma de una confusión heredada de los tiempos pasados donde la referencia era siempre lo social y comunitario, solo que acompañada de una deserción en la que uno siente que se ha liberado y no sabe para qué.

Entre el deseo y la realización

La distancia que separa al individuo del sujeto se puede expresar de diverso modo. No hacerlo puede contribuir a la confusión. Está en primer lugar la que para Touraine es más clara: “el sujeto es la conciencia del deseo, del esfuerzo del individuo por ser un actor, por vivir su vida” (BdS, 103). Otros preferirían decir la necesidad de salir del anonimato y en filosofías más precisas se hablaría de ‘autenticidad’. En cualquier caso, no se debe perder de vista la preferencia por el término “actor”. En sentido lato, es actor todo el que actúa en el escenario de la representación y, por extensión, en el escenario de la vida. Pero de inmediato nos asaltan dos preguntas: una es relativa a la diferencia entre hacer y actuar (entre producción y acción); los tiempos modernos nos obligan a ser más suspicaces que nunca ante esta cuestión. La otra es la necesaria claridad acerca de si se representa un papel previamente escrito o lo escribe el propio actor al hilo mismo de la representación; si se admite lo primero, se habría vuelto a caer en las redes de alguna nueva encarnación de lo absoluto, y más bien cabe sospechar que esto es lo que predomina al contemplar a qué actores y en razón de qué más admiramos.

Está en segundo lugar el reconocimiento de que “sólo muy raras veces somos sujetos, es verdad, pero la vida de la mayoría de nosotros está orientada por esta valoración del sujeto, opuesta a la tradición, a la ley divina, al cientismo” (ib.

¹⁶ Sobre el tema de la democracia y la libertad negativa – con un clarificador distanciamiento con respecto a Habermas– cfr., *Crítica de la modernidad*, IIIª parte, cap. 5, ed. 1993, p. 413-446.

131). Es decir, que por débil que sea, a la conciencia de integración en el sistema de dominación acompaña el deseo de liberación (ib. 132). Ello no sólo forma parte de la vivencia del conflicto, sino que plantea en toda su crudeza la efectividad de la resistencia en los sujetos que luchan por su afirmación de acuerdo con este modo de pensar. Al mismo tiempo, deja en claro cuál es el juicio que le merecen a Touraine las filosofías que vuelven los ojos a la tradición, o reinsertan la religión, o incorporan el poder de la ciencia. Por otra parte, exige abandonar la que fuera durante tanto tiempo la pretensión por todos ansiada, la integración en el medio social, cultural, laboral, etc.

Está en tercer lugar la confesión de que existe “una distancia insuperable entre el individuo y el sujeto, entre el yo (moi) y el Yo (Je)” (BdS, 209). Que sea insuperable quiere decir que nunca se cumple el deseo – y estaríamos autorizados para incluir a ésta entre las filosofías del deseo tan del tono de la posmodernidad. No es eso lo que directamente se nos dice, sino que se concede un lugar primordial al fracaso y, en consecuencia, al abandono y al cansancio. El sujeto se cansa de intentar serlo. Volvamos, pues, los ojos de las atenciones a las que estamos acostumbrados hacia otras más interesantes: todo lo que se ha escrito sobre “el cansancio de la razón”, carece de importancia ante el cansancio del sujeto ahora que tiene la oportunidad de serlo. Pero tenemos derecho a preguntar si esta no es otra forma de revivir el mito de Sísifo, si hemos ganado algo con relación a todas las pretensiones del absoluto del pasado, si en definitiva no hemos sustituido una metafísica por otra. La pregunta no la vamos a contestar aquí, pero parece inevitable. Ahondar en ella acaso nos devuelva a la consideración reiterada de la naturaleza esencialmente insatisfecha del hombre, y por lo tanto doliente.

Está en cuarto lugar la enseñanza del camino interior: “La subjetividad es la interiorización del mundo exterior” (BdS, 107). Cualquiera que pretenda encontrar aquí la repetición de la que fue la vía de la interioridad en el pasado, quedará decepcionado. Por dos razones: la primera, porque esta interioridad de que aquí se habla es la de hacer propio lo exterior, no la del recogimiento que regresa después de la experiencia del derramarse fuera. La segunda, concordante con esta, porque el interior en sí mismo es vacío: “no busquemos en el fondo de nosotros mismos una subjetividad fundada en sí misma. Esta es la razón por la que vuelvo tan a menudo sobre el tema del sujeto vacío” (l.c.). Ya lo hemos visto, ninguna trascendencia. De modo que ni el camino que enseñara Plotino, ni la solicitud de san Agustín, ni el fundamento cartesiano. Tales opciones resultan ser excesivamente fuertes, seguramente que deudoras cada una a su manera del absoluto. Pero entonces cabe preguntar qué diferencia hay entre la interiorización que aquí se defiende y la vieja integración en las estructuras sociales, comunitarias o laborales o la apropiación de las tendencias impulsivas del cuerpo. Ahora, el derramarse fuera significa dejarse invadir por las fuerzas externas que se apoderan de la subjetividad, y la interioridad en “un mirarse a sí mismo que libera subjetivación”. La diferencia no pasa más allá de la que existe entre lo que se me impone y lo que yo mismo actúo.

Está en quinto lugar la discriminación entre el valor de relación consigo mismo y con los otros: “La relación del sujeto consigo mismo es más fundamental que la relación del sujeto con el otro; hay una soledad de cada sujeto que no puede abolirse” (BdS, 107). El de la soledad es uno de los temas poco brillantes en apariencia, pero tiene demasiada envidia para pasarlo por alto. Más aún si se trata de los tiempos modernos¹⁷. El aldabonazo mayor corresponde, como no podía ser menos a Nietzsche¹⁸. En esa herencia bebe Touraine lo que más le interesa. La soledad es un arma para descomponer el yo social y construir un yo subjetivo. Como si no quedara otro remedio que retirarse por un tiempo a los más apartados desiertos para quebrar el armazón de lo establecido por todas sus suturas. Lo que se nos quiere enseñar es que no tiene por qué existir la unidad y mucho menos la identificación del ser humano con una de sus actividades o roles, sino que cada una de esas actividades tiene su propia autonomía y todas constituyen el sujeto en su integridad; otra cosa serán los problemas de ajuste que se generen entre ellas, pero no hay duda de que se está preconizando un yo fragmentado, después de las desagradables lecciones recibidas de los intentos de la unidad. Hay en ello un pensamiento claro y otro que parece más confuso: claro es que se luche por evitar fundirse unos en otros, porque se pierde el ser propio de cada uno, y se busque el reconocimiento mutuo y la reciprocidad; confuso resulta saber, más allá de las palabras cómo detrás de la desintegración de los roles y estatus se produce “la reintegración por la subjetivación” (l.c., 108). Veamos más de cerca esa cuestión.

“¿Queda algo que sustituya a Dios, al Hombre, a la Historia o a la Razón? Siempre he dado la misma respuesta: el deseo de singularidad, de individuación, el deseo de hacer de mi vida una historia personal. Hoy, en este mundo socializado, colectivizado, masificado, mi último recurso es mi singularidad, mi voluntad de ser singular” (BdS, 112). Si recorremos el camino que se nos invita a seguir nos instalamos en el conflicto y avanzamos hacia la descomposición en fragmentos del yo social, donde más profundamente se siente la necesidad de ser por uno mismo, responsable de sus actos. Pero lo que acabamos de leer induce más bien a pensar que el tiempo nos ha colocado en una tesitura donde hemos de aprender a descubrir una última tabla de salvación en el reducto mínimo del deseo de singularidad, ya que todas las demás instancias han desaparecido.

Bien, puede que estemos hechos de estos materiales y nunca lo hubiéramos aceptado. Hace ya casi un siglo que Rudolf Carnap, pensador poco dado a las melancolías, advertía contra todo nuevo intento de morada humana, después de tantos escarmentos de desalojo. Puestos en ese plan, lo mejor es volver a las lecciones de Nietzsche. Desde esa cima escabrosa resulta difícil comprender por qué cuando queremos ser seres singulares también queremos que todos lo sean. ¿Cómo se define en ese caso la singularidad?. La filosofía moderna se ha empeñado a fondo sin demasiados resultados en el problema de la intersubjetividad. Acaso sea todo mucho más sencillo o el origen de la cuestión esté en otro lugar distinto a donde se ha visto, tal como lo trasluce Touraine. Pero en su pensamiento hay un paso que no se alcanza a justificar más que por la vía de los testimonios: es un hecho que nuestra sociedad es más frágil porque ya no tiene asideros y ello trae consigo la desocialización y la desintegración; pero también lo es que por todas

¹⁷ Cfr, Álvarez Turienzo, S.: *El hombre y su soledad*, Salamanca, Sígueme, 1983.

¹⁸ Basta con esta muestra: *Jeder Gemeinschaft macht irgendwie, irgendwo, irgendwanngemein: la comunidad hace al hombre común, vulgar y ordinario (Jenseits von Gut und Böse § 126).*

partes florecen movimientos sociales “que apelan a los elementos más profundos de la vida humana” (l.c., 118). Sin duda debemos entender que existe una crítica de la sociedad tal como fue concebida en el pasado; pero no es tan seguro que el deseo que alimenta esa crítica y cuanto de ella proviene sea el de singularidad. ¿No será que el hombre actual ha descubierto el fraude de la sociabilidad en el que estaba inmerso y ha decidido recuperar su auténtica naturaleza?

Esto es precisamente lo que nos cabe pensar si tomamos en consideración el papel que se le atribuye a la sociedad civil: “Hoy la *sociedad civil* es un nuevo nivel de la vida política, exactamente como el mundo de los trabajadores organizados constituyó un segundo nivel de la política, en cuanto portador de demandas sociales. La sociedad civil es un tercer nivel de la democracia, el nivel en el que los grupos culturales ejercen su presión... Por eso digo: la idea de sociedad civil debe designar la irrupción de nuevas fuerzas en el campo político” (BdS, 160). También en este caso hemos de empezar por agradecer a la historia que haya rodado hasta donde está, porque facilita el compromiso con las nuevas tareas. De la vieja utopía de la desaparición del Estado ha quedado como efecto un proceso de adelgazamiento progresivo y de pérdida de competencias que se dejan en manos de la iniciativa privada. Es el lugar para discutir el sentido del liberalismo. Ante el estado omnipotente la sociedad no tiene cabida; pero reducido el estado, la sociedad recupera protagonismo. El efecto sobre la política es igualmente claro: de constituir una superestructura pasa a ser una emergencia de lo social mismo.

La pregunta es hasta dónde se debe llevar la reducción del estado a favor de la sociedad civil, ahora que nos declaramos ajenos a toda utopía. ¿No se estará introduciendo subrepticamente la utopía de la sociedad civil como si fuera verdad que el hombre es naturalmente bueno? ¿podemos confiar en que el sujeto pasa de su individualización al reconocimiento del otro en pie de igualdad?

El cuerpo

El centro de referencia de la construcción del sujeto es el cuerpo: “De forma aún más elemental: el cuerpo es lo que le queda al sujeto cuando lo ha perdido todo. Antes que nada, el sujeto es un mirar su propio cuerpo; el sujeto se descubre a sí mismo en su corporeidad. Se construye relacionando su cuerpo con la conciencia de este cuerpo y descubriendo así su singularidad. La sociedad se apodera del cuerpo, pero es desde él desde donde el sujeto vuelve a desbordarla, por arriba y por abajo” (BdS, 101-102).

El cuerpo ha sido la piedra de toque de toda filosofía; antes lo fue de la religión. En términos generales habría que confesar que no le ha ido demasiado bien en la partida. El alma le ganó siempre el terreno. Cuando el alma fue sustituida por la conciencia o la mente quedó aún más problematizado pese a que en el fondo lo que se hacía era reconocer tanta positividad a la materia y su atributo la extensión

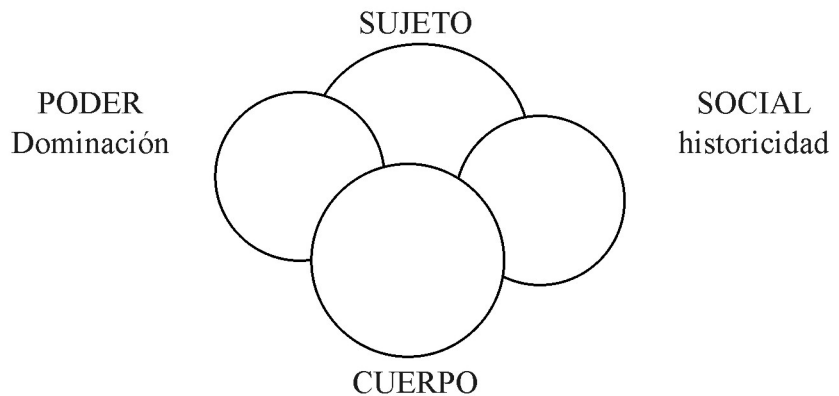
como al espíritu y su atributo el pensamiento. Los linderos que trazó Descartes han sido punto de referencia de toda la modernidad. Ahora podemos decir que las cosas se han invertido; no por obra de la filosofía que ciertamente viene haciendo esfuerzos por reconocer al cuerpo mayor determinación en el ser del hombre en el mundo. Particularmente meritorio es el trabajo emprendido dentro de la fenomenología con Husserl a la cabeza y Merlau Ponty como principal heredero. Pero lo que tenemos ante nosotros es la religión del cuerpo. Creo que no demasiado original, si exceptuamos sus costes. En sus elementos, ritos, ceremonias y exigencias, no deja de ser una pálida copia de la pasada religión del alma. Nada debe de extrañar que aparezcan las figuras del mal en su entorno. Son figuras nada imaginarias. Lo que en este momento triunfa no es el cuerpo, es la mayoría de las veces el sexo o la violencia como mercancías. ¿Acaso no se vendía el alma al diablo? Habría que escribir con detalle ese paralelo porque contribuiría a desvelar confusiones incrustadas en la legítima reivindicación de la corporeidad.

El cuerpo tiene en la presentación de Touraine la misma ambigüedad que afecta a su noción de sujeto: es lo que a uno le queda cuando lo ha perdido todo y es el centro desde el que se construye a sí mismo. Por esto último, bienvenida sea la pérdida. Pero le ponen asechanzas dos enemigos muy poderosos: el fetichismo y el narcisismo. Desviación que fija en alguna parte del cuerpo el deseo, o excesiva complacencia en las propias facultades o acciones. En la complacencia de “mirar su propio cuerpo” nace y queda amenazado el sujeto. De la amenaza lo salva la conciencia de cuerpo y de su singularidad. Pero allí donde está la esperanza está la víctima. Sería de desear que Touraine explicitara mejor el papel de esa conciencia de la corporeidad. En ella está la salvación en resumidas cuentas. De no desarrollarse, se facilita la desmembración mercantil. De modo que el desafío que se nos plantea no es relativo únicamente al cuerpo, sino a la recuperación de la conciencia después de haberse apagado sus fulgores modernos.

Hay algo que sí está claro: primero, que el sujeto no tiene nada que ver con la dimensión comercial y de afirmación del estatus social que tiene el cuidado del cuerpo; en cuanto ‘cuidado’, vuelven a sonar las campanas de la ‘cura’, como cuando se trataba de las almas. Pero ¿no ha sido ese el quehacer de la denostada metafísica? Segundo, en el mirarse a sí mismo, el sujeto “será tanto más real cuanto más asuma la totalidad de la experiencia individual en la sexualidad” (BdS, 202). Está dicho esto en relación al problema de la diferencia y la desigualdad entre el varón y la mujer en nuestras sociedades y nuestra historia. Las desigualdades se han intentado combatir eliminando en lo posible el motivo y ese motivo era el sexo. Es un error, porque la igualdad resultante no sería sino una abstracción facilitadora de nuevas formas de explotación. El primer paso de ese mirarse a sí mismo acaso no pretenda otra cosa que desaparezca la asimetría que hace de la mujer un objeto de deseo y de placer para el hombre y no a la inversa. Así se nos representa:

Esferas

Pero el cuerpo no lo es todo. A la hora de la verdad no es siquiera el centro. A medida que se avanza en la obra de Touraine se vertebran entre sí todos los elementos que han ido apareciendo singularmente. Esto es lo que debemos ajustar para terminar: “Sostengo que hay una esfera del sujeto, una esfera del cuerpo y que también existe una esfera de lo social, es decir, de la historicidad, y finalmente una esfera del poder y de la dominación, y que estas esferas interseccionan... Hay dos ideas que deben defenderse juntas. La primera es que cada una de las esferas, la esfera del sujeto, la esfera de la historicidad - es decir, la de la producción primordialmente-, la esfera del cuerpo y la esfera del poder, necesita de las demás para poder existir e incluso de una de ellas para resistir la dominación de la otra” (BdS, 253-54). Pongámoslas a la vista:



Las relaciones entre estas esferas tienen una dinámica que conjuga los siguientes elementos: 1º) el análisis de la vida social no solo sigue siendo necesario, sino que el sujeto adquiere contenido volviéndose social, primero mediante la relación interpersonal y también en el reconocimiento del derecho de todos, especialmente el derecho a la educación. 2º) hay tiempos históricos en los que parece prevalecer una de las esferas de modo que deja en segundo plano a las demás; ello vale mientras esa esfera no alcanza su grado máximo. Entonces otra esfera se manifiesta en su pleno vigor. Este es el síntoma de nuestro tiempo: la esfera de la historicidad ha dado de sí todo lo que podía y ello hace que sea el sujeto el que se manifiesta plenamente. 3º) contra la dominación omnipresente está la rebelión constante de la relación consigo mismo. Donde la sociología

clásica dijo: “el mal está en la naturaleza”, nosotros debemos decir: “El adversario del sujeto es el sistema”. 4º) para no ser engullido por el sistema social, el sujeto se alía con la existencia corporal; para no caer en las ideologías de la vida y de la muerte (vitalistas las unas, racismo o xenofobia las otras) apela a los imperativos de la producción. 5º) con su sentido, el sujeto marca la organización social y la experiencia corporal para evitar que una y la otra impongan su hegemonía. 6º) El no sujeto no es la ausencia del sujeto, sino su negación debida al poder social, al cuerpo o a la producción: “No hay sujeto que se constituya fuera del cuerpo y de lo social, pero la finalidad del sujeto es únicamente él mismo” (BdS, 256).

El diálogo sobre el sujeto termina recogiendo los frutos que ya están en sazón y asumiendo los retos que quedan planteados. Los frutos están en las máquinas y en las costumbres: unas y las otras, no se parecen en nada a las que gobernaron en el pasado. Entre las dos nos han situado en un nuevo espacio. Lo de las máquinas a todo el mundo le resulta evidente; lo de las costumbres se echa de ver a poco que se preste atención a la vida diaria; de esa vida diaria al sociólogo con ganas de futuro le importa cuanto gira en torno al crecimiento de la sociedad civil, que tiene su expresión en los movimientos sociales. Si éstos se muestran fragmentados, enseñan una doble lección: que en la ruptura es donde se hace hueco al sujeto que se empeña en ser actor de su vida; y que hace falta que las instituciones respondan a la nueva situación, pero ello no será realidad mientras las ideas no avancen hasta el punto donde nos ha situado ya la realidad. Falta nada más que el vuelo de atardecer para entrar en los tiempos nuevos.

Conclusión: efectos sobre la educación

Parece obligado terminar con algunas consideraciones en torno a la educación.

1. Ya en la *Crítica de la Modernidad* importaba a Touraine destacar del siglo de las Luces la educación como disciplina liberadora de la visión estrecha e irracional que imponen a la par la familia y las propias pasiones y como la obra del conocimiento racional y de la participación en una sociedad que organiza la acción de la razón; la escuela como un lugar de ruptura con el medio de origen y la apertura al progreso, tanto por el conocimiento como por la participación en una sociedad fundada sobre principios racionales; y al educador como el necesario mediador entre el individuo y sus aspiraciones a llevar una vida subjetiva y los valores universales (1993, 27). De entonces acá, las cosas han cambiado mucho, pero no hasta el punto de desdibujar el papel que tienen la escuela y la educación de facilitar las rupturas necesarias contra todo lo que pueda resultar opresor de la libertad de los individuos y de su capacidad de actuar como responsables de su vida.

2. El lado oscuro de aquélla concepción reside en las mediaciones que la educación introduce entre las necesidades del individuo y su satisfacción, o mecanismos de sublimación que son lo más universalistas posibles y escapan al control del individuo. Porque prima la exigencia de socialización y de ascenso hacia la razón, el individuo ha de ser disciplinado, aprender a realizar sus deberes y por ese camino adquirir la capacidad de resistir a las dificultades materiales, y sobre todo intelectuales y morales, que se encontrará a lo largo de su vida (1993, 326).

3. Pese a que en la *Crítica* predomine la lucha dual entre racionalidad y subjetividad, ya hay claros atisbos de la que será concepción de tres términos que domina en la *BdS*, porque ya allí se advierte contra la presión del comunitarismo (religioso). Por ello “nos sorprende si se define el objetivo de la educación como la formación de ciudadanos leales, de trabajadores activos y de padres o de madres conscientes de sus deberes respecto de sus hijos. Es por el contrario la estima y el control de sí los que están considerados como resortes de la educación” (1993, 365). Acentuando que la estima no se mide tanto por los resultados que se obtengan cuanto por la resistencia a las presiones.

4. En la *BdS* las referencias a la educación están presentes en la casi totalidad de las respuestas y, desde luego, en el seno de cada uno de los grandes temas tratados. Presidiendo siempre, la idea de liberación y de reconstrucción, según los tiempos y coyunturas. Por eso, procuró en un tiempo la liberación de los marcos religiosos al tiempo que instauraba la identificación con la forma política de la nación, en la medida en que ella encarnaba la razón. Ahora, que se enfrentan liberalismo y comunitarismo, tiene como misión fundamental permitir y reforzar su combinación y, de ese modo, reforzar la libertad del sujeto (*BdS*, 10-11).

5. La educación ha pasado a jugar como una de las cuatro grandes lógicas que solicitan la atención del individuo y que se contrarrestan entre sí; lo que quiere decir que abandonamos el viejo esquema de la educación integradora para adquirir la función de contrapeso de las fuerzas que tiran del ser humano en direcciones contrapuestas: economía y mercado, dominación, relaciones sociales, experiencia del propio cuerpo, lo que en páginas anteriores llamamos esferas: “en el ámbito de la educación, allí donde se hablaba de socialización hay que hablar de defensa de la individuación” (*BdS*, 29 y 31).

6. Esta nueva idea de la educación y del papel de la escuela aparece como un hecho de los tiempos presentes y como una exigencia, porque las posturas no están decididamente claras. Conviven las posiciones de quienes piden una educación basada en el sujeto y aquella otra que pide una escuela orientada más bien hacia la sociedad o al saber. Ante ellas, “de una forma que no es en absoluto hedonista, yo mantengo que la escuela debe centrarse en el alumno, en el estudiante, en el individuo, y ayudarles a convertirse en sujetos, pues evidentemente el conocimiento es un medio fundamental para convertirse en sujetos” (*BdS*, 35). Por si quedara alguna duda acerca del sentido de esa expresión, “quisiera añadir que nuestra concepción de la educación ha cambiado, pues ahora se centra en el niño y no en los valores que había que transmitir. Es

importante volver a decirlo. Estamos en una nueva cultura, en una nueva sociedad, hipermoderna, neomoderna, una sociedad de la información y de la comunicación” (l.c., 98). Llegado el momento, esa ausencia de valores impone la liberación de los particularismos de los pueblos, que tienden a mantener a los individuos atados a las redes de los valores comunitarios (l.c., 160).

La entrada en una sociedad de la información y de la globalización y la pérdida de los ideales políticos y sociales que tejieron las utopías generan exigencias políticas nuevas que afectan a la educación. Ya no tiene sentido dedicar los esfuerzos a una educación cualificada, pero sí lo tiene elevar el nivel de educación “de modo que toda la población pueda integrarse en una sociedad postindustrial ... Un proyecto de mejora del nivel de formación en todas las edades sería hoy tan importante como la creación de la Seguridad Social lo fue” (BdS, 170). La insistencia a lo largo de toda la obra en la sociedad de la información afecta directamente al sentido que adquiere para Touraine la idea de formación. Seguramente que está muy lejos de la idea tradicional. Dicho en esos términos, nada habría que objetar; otra cosa es cuando preguntemos por la forma con que el sujeto se haya de hacer a sí mismo y por las razones que avalan los pilares básicos del reconocimiento del otro y de las relaciones democráticas. Por ahí se nota más vivamente el peso de la postmodernidad. Es el lugar para empezar a discutir.