

## Reflexión teórica sobre el sujeto y la subjetividad en las ciencias sociales

VALERIA F. FALLETI

RESUMEN: El presente artículo trabaja con las nociones de sujeto y subjetividad en las ciencias sociales. Se muestra cómo el sujeto adviene con la modernidad, y se relaciona con otros términos como la representación y la diferencia como negativo de lo idéntico. Autores postestructuralistas como Deleuze y Guattari hacen referencia a la producción de subjetividad como aquello que se produce en la heterogeneidad de singularidades en cierto momento histórico-social. Asimismo, hemos asociado a la subjetividad con el acontecimiento y la diferencia como productora de multiplicidad y diversidad. En particular, trabajamos con la noción de representación y su deconstrucción propuesta por Derrida, y también con el imaginario social de Castoriadis.

ABSTRACT: In this article I work with the notions of subject and subjectivity in Social Sciences. I show how the idea of subject emerges with modernity and is related with other concepts such as representation and difference (as opposed to identical). Post structuralist authors such as Deleuze and Guattari conceive the production of subjectivity in terms of something that is produced in the heterogeneity of singularities in the context of a particular socio-historical situation. Also, I see a relation between the idea of subjectivity and the concepts of event and difference (as producer of multiplicity and diversity). In particular, I work with the notions of representation, and the way in which this concept is deconstructed by Derrida, and the idea of social imaginary coined by Castoriadis.

\* Doctora en Ciencias Sociales con orientación en Sociología en Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (FLACSO), sede México. Profesora Titular de Tiempo Completo en el Dpto. de Educación y Comunicación de la Universidad Metropolitana (UAM) sede Xochimilco. Teléfono: 5483-7080. Dirección electrónica: <valeriefalleti@gmail.com>.

D.R. © 2010. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. *Revista de Investigación Social*, año VII, núm. 10, verano de 2010. México, D.F., pp. 53-72. ISSN: en trámite (folio núm. 295/08).

*Palabras clave:* sujeto, subjetividad, representación, acontecimiento e imaginario social.

*Key words:* Subject, subjectivity, representation, event, social imaginary.

## INTRODUCCIÓN

El estudio sobre el sujeto y la subjetividad en las ciencias sociales conlleva a importantes desafíos analíticos que obligan al desarrollo de una mirada interdisciplinaria. Esto es así, entre otras razones, porque pensar las diferencias sujeto-subjetividad implica una transformación cualitativa en la producción de conocimiento en las ciencias sociales con consecuencias en su epistemología y en los organizadores de sentido.

En la modernidad, con el advenimiento de las humanidades, el “hombre” asume el papel del sujeto que toma un lugar central y trascendental en la producción de conocimiento. Con la Revolución Francesa no sólo todos los individuos se volvieron de derecho (aunque no de hecho) libres, iguales y fraternales (y perdieron sus adhesiones subjetivas a los sistemas de clan y de grupos primarios). También, al mismo tiempo, debieron rendir cuentas a leyes trascendentales, leyes de la subjetividad capitalista. En estas condiciones fue necesario fundar al sujeto y sus relaciones con otras bases: la relación del sujeto con el pensamiento (*cogito* cartesiano), la relación del sujeto con la ley moral (el *num* kantiano), la relación del sujeto con la naturaleza y su relación con el “otro” tanto en términos de semejante como de Ley. La serie de relaciones recién mencionadas generan modos territorializados de la subjetividad con los que se desarrollan teorías psicológicas y procedimientos de subjetivación en el campo general de los vínculos sociales. Las consecuencias de estas operatorias y las invisibilidades que

generan son llamadas por Ana María Fernández (2007: 274) “el tope de la amalgama de la modernidad”.<sup>1</sup>

El pasaje de la Edad Clásica a la Modernidad queda claramente plasmado en la descripción hecha por Foucault en *Vigilar y castigar* de las transformaciones en las formas de castigo: se pasa del suplicio a la prisión. Mientras en el primer caso se castiga al cuerpo de manera directa y sin mediaciones (se ofrece como espectáculo ante el público); con la privación de la libertad se castiga el alma, un intangible. En este caso se desarrollan dispositivos más sofisticados y complejos tales como las instituciones y los saberes: la justicia que pretende separarse de la acción del verdugo y el saber psiquiátrico que legitima las acciones de la primera dándole fuerza de racionalidad. No obstante, por el sometimiento a un sistema penitenciario cruel se observa también un fondo supliciante en la privación de la libertad.

Foucault sostiene que a través del estudio de las formas de castigo y de control realiza una genealogía del alma. A través de estos dispositivos disciplinarios se producen cuerpos útiles y dóciles, funcionales al desarrollo del capitalismo.

Por su parte, en la posmodernidad, o también llamada modernidad tardía (Giddens, 1993), son otros los organizadores de sentido, tales como la globalización, los procesos de transnacionalización, las modalidades “líquidas” de conformación de sujetos y sociedades (Bauman, 2005).

<sup>1</sup> ¿Qué queda como impensado de la amalgama moderna? Quienes contribuyeron a dar visibilidad a lo impensado de la modernidad son los pensadores de la sospecha: Freud, Nietzsche y Marx. La sospecha se materializa, en el primer caso, con la introducción del sujeto del inconsciente que cuestiona al sujeto de la conciencia cartesiano; Nietzsche vuelve a introducir en el pensamiento a las pasiones y al cuerpo, sospechando y cuestionando la tradición griega de pensamiento que se encargaba de ocultar a éstos por considerarlos perturbadores del conocimiento fundado en la razón. Por último, Marx con la noción de plusvalía pone en evidencia la imposibilidad de establecer relaciones simétricas e iguales entre el dueño de los medios de producción y el obrero, dado que éste, con su fuerza de trabajo, genera una plusvalía que es absorbida por el empresario.

Es importante aludir a las dinámicas sociales en las que se producen los sujetos, pues las relaciones de producción económica no están contrapuestas a las de producción subjetiva, dado que se desarrolla un trabajo al mismo tiempo material y semiótico. En realidad, la producción de un bien manufacturado no se restringe a una sola esfera, como es la de la fábrica. La división social del trabajo implica una cantidad enorme de trabajo asalariado fuera de la entidad productiva (por ejemplo, los equipamientos) y de trabajo no asalariado, como aquel realizado por mujeres. En otras palabras, la producción de subjetividad constituye la materia prima de cualquier forma de producción (Rolnik y Guattari, 2006: 42). La noción de ideología no nos permite comprender esta función literalmente productiva de la subjetividad ya que la ideología permanece en el campo de la representación.

Cuando se pretende realizar una expansión económica de un país poderoso en otro no tanto, para lograr una inserción exitosa se debe, previamente, trabajar con las subjetividades plasmadas en las fuerzas productivas y las de consumo y hacer un trabajo sobre los medios de semiotización económica, comercial e industrial para que las realidades sociales locales puedan ser controladas (Rolnik y Guattari, 2006: 42).

Las dinámicas sociales, económicas y productivas no sólo están presentes en las subjetividades sino que las producen, y estas últimas reproducen dichas dinámicas y lógicas con sus comportamientos, actitudes, con la memoria y determinadas percepciones de la realidad social.

Dichas dinámicas sociales tan bien desarrolladas por Deleuze (1999) en las sociedades disciplinarias y las sociedades de control aproximan a la temática del sujeto y la subjetividad, dado que las subjetividades se producen y anclan en ciertas sociedades y momentos históricos particulares, cuentan con un componente material y semiótico, pero no agotan el asunto. Si nos detuviéramos en el nivel de análisis de las sociedades y sus instituciones se

nos podría aplicar la misma crítica que Lash le realiza a Foucault sobre su conceptualización de cuerpo.

Scott Lash (1997b) observa que Foucault conceptualiza un cuerpo pasivo, dado que es actuado en escenarios institucionales constituidos discursivamente, no mostrando cómo puede construir *resistencias* y emprender luchas. Si el discurso es vehículo de poder y el cuerpo queda tematizado en el nivel del discurso: ¿cómo sería posible resistir? La pasividad corporal se condice con una visión pesimista del obrar (Lash, 1997b: 85). Lash pretende establecer un concepto más amplio del “obrar” de la genealogía. Plantea:

El problema es que Foucault, a diferencia de Deleuze, opera sin una noción desarrollada de deseo o su equivalente. Por tanto, el cuerpo de Foucault es sólo presa de fuerzas reactivas —normalizadoras e individualizantes— y la genealogía de Foucault queda incompleta (Lash, 1997b: 92).

Para el autor, es Deleuze, con la *diferencia* y la *teoría del deseo* con fuerzas activas e intensidades, quien viene a completar la genealogía incompleta de Foucault; dice, “el *Anti-Edipo* es parte integrante de la empresa genealógica en su conjunto” (Lash, 1997b: 93).

Los procesos de resistencia, de invención social y colectiva se vuelven espacios de oportunidad para estudiar la producción de subjetividad. Son aquellas experiencias sociales que requieren de la invención de categorías de análisis para su comprensión, y de la instauración de lógicas de pensamiento e intervención diferentes “Para el profesional de lo social, todo dependerá de su capacidad de articularse con los agenciamientos de enunciación que asuman su responsabilidad en el plano de lo micropolítico” (Rolnik y Guattari 2006: 44).

Este proceso de invención, en términos de Lazzarato, es un nuevo “campo de posibles”, una nueva distribución de potencialidades que surgen y desplazan las lógicas binarias, expresan-

do nuevas posibilidades de vida. “Lo posible es producción de lo nuevo. Abrirse a lo posible es recibir, como cuando uno se enamora, la emergencia de una discontinuidad en nuestra experiencia” (Lazzarato, 2006: 49).

Los campos de lo posible se enmarcan en el acontecimiento. “Las teorías del acontecimiento definen y distribuyen de modo diferente las relaciones sujeto/objeto, sensible/inteligible, naturaleza/espíritu, al punto de hacerlas irreconocibles para la teoría del sujeto” (Lazzarato, 2006: 53). En efecto, el autor, en lugar de los dualismos clásicos, propone dos formalizaciones no paralelas: el agenciamiento de expresión de lo posible y el agenciamiento maquínico (o corporal) de efectuación. El primero no se reduce al sujeto, a las palabras, o al lenguaje, sino al conjunto de los enunciados; el agenciamiento maquínico no remite a un objeto ni a la “producción de bienes”, tal como lo plantea Marx, sino a una mezcla de cuerpos en una sociedad que comprenden las atracciones y las repulsiones, las alteraciones y las alianzas, las penetraciones y las expansiones que afectan a los cuerpos de todo tipo (este es el *cuerpo sin órganos* de Deleuze, un cuerpo con intensidades y fuerzas activas y reactivas). Ambos agenciamientos son multiplicidades constituidas por elementos heterogéneos que no pueden ser atribuidos ni depender de un sujeto ni de un objeto.

Una diferencia clave entre sujeto y subjetividad es que la segunda escapa a la representación, al lenguaje y se expresa en el acontecimiento y en la micropolítica. Dicen Rolnik y Guattari:

La problemática de la micropolítica no se sitúa en el nivel de la representación sino en el nivel de la producción de subjetividad. Se refiere a los modos de expresión que pasan no sólo por el lenguaje, sino también por niveles semióticos heterogéneos. Por lo tanto, no se trata de elaborar una especie de referente interestructural, una estructura general de significantes del inconsciente al cual se reducirían todos los niveles estructurales específicos. Se trata de hacer exactamente la operación inversa, que a pesar

de los sistemas de equivalencia y de traducibilidad estructurales se va a incidir en los puntos de singularidad, en los procesos de singularización que son las raíces productoras de la subjetividad en su pluralidad (Rolnik y Guattari, 2006: 42).

La noción moderna de sujeto es inseparable de la noción de representación y de un modo particular de pensar la diferencia —en clave platónico-hegeliana— como negativo de lo idéntico. Este sujeto universal idéntico a sí mismo, ha instituido todo lo que no es “yo” como *otro* que se significa como alteridad, extranjero y diferente. En tanto el Hombre se constituyó como sujeto y el mundo como imagen; en esta producción representadora él será “medida de todo ente y pondrá todas las normas” (Fernández, 2007: 273).

Hasta lo aquí expuesto se identifican dos tríadas inseparables que implican la definición de cada uno de sus componentes: la primera es el sujeto, la representación y la diferencia como alteridad con estatus inferior; la segunda tríada está conformada por la subjetividad, el acontecimiento y la diferencia como productora de heterogeneidades. Las diferencias entre sujeto y subjetividad tienen consecuencias de orden ético y político no sólo en el plano conceptual sino, y sobre todo, en la intervención psicosocial. Por esto es importante analizar las diferencias entre el psicodrama y la multiplicación dramática en las formas de intervención e interpretación de la producción grupal.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Con la intención de trascender el plano teórico, es posible desarrollar las diferencias entre sujeto y subjetividad en los dispositivos grupales, trabajar con las diferencias entre el psicodrama psicoanalítico y la multiplicación dramática. En el primer caso, tanto la intervención como la interpretación del coordinador grupal se inscriben en el psicoanálisis, por lo que la interpretación suele tener un efecto de clausura de sentido, al estilo “el grupo siente”. En el caso de la multiplicación dramática, el coordinador se propone un lugar de mayor descentramiento, se limita a señalar rarezas, insistencias y sinsentidos con la intención de abrir nuevos sentidos. La perspectiva de multiplicación dramática de Pavlovsky y Kesselman (1989) toma los aportes de Deleuze sobre rizoma y multiplicidad de sentidos en sintonía con la visión de producción de subjetividad. La

A partir de aquí el presente artículo se divide en dos partes. En la primera se desarrollan los alcances y los problemas de la noción de representación para el estudio de los procesos de creación colectiva. Aquí se hace referencia al trabajo deconstructivo de Derrida que considera a la representación una expresión de logocentrismo. En la segunda sección se desarrolla la noción de imaginario social de Castoriadis para los procesos de creación y cambio social. Así, se introducen las formas posibles de superar la visión de la diferencia como negativo de lo idéntico propia de la modernidad, el pensamiento de lo Uno y la lógica identitaria. Las contribuciones de Deleuze aportan elementos más sustanciales en lo relativo a la diferencia como productora de otras diferencias.

#### LA NOCIÓN DE REPRESENTACIÓN Y SU RECONSTRUCCIÓN

Es posible reflexionar acerca de esta noción desde muchas perspectivas; por ejemplo desde la histórico-social, como lo hace Foucault, o desde la filosofía, como lo plantea Derrida. Desde el psicoanálisis que, al introducir el inconsciente y lo latente, la idea de representación queda limitada para dar cuenta de las lógicas de la psique humana y sus efectos más allá de la conciencia. En la sociología, que ha acuñado este término con las representaciones colectivas de Durkheim, la representación es utilizada como herramienta metodológica para indagar las lógicas de los actores sociales, como lo hacen las investigaciones sociológicas cuyos títulos están encabezados por esta noción: representaciones sociales de los agentes de salud, representaciones sociales de jóvenes adictos, entre otros.<sup>3</sup>

noción de sujeto está presente de manera explícita e implícita en la manera de intervenir e interpretar del psicodrama psicoanalítico.

<sup>3</sup> Las ideas desarrolladas en este apartado las he trabajado en otro artículo de mi autoría con título “Los problemas de la construcción del conocimiento en las



En *Las palabras y las cosas*, Foucault (1997) sostiene que las ciencias humanas se han desarrollado teniendo en cuenta la noción de representación, ya sea para usarla o problematizarla. Más aún, según Foucault, esta noción es la que hace posible a las *ciencias humanas*. En este sentido plantea:

se podrá hablar de ciencia humana una vez que se intente definir la manera en que los individuos o los grupos se representan las palabras, utilizan su forma y su sentido, componen sus discursos reales, muestran y ocultan en ellos lo que piensan, dicen sin saberlo más o menos lo que no quieren (Foucault, 1997: 343).

En otras palabras, las ciencias humanas son posibles cuando las relaciones entre las cosas ya no se establecen en términos de semejanza sino de diferencia, identificando una distancia entre las palabras y las cosas, dando lugar así a la generación de conocimiento. De este modo Foucault plantea que lo semejante, que durante mucho tiempo había sido una categoría fundamental del saber —a la vez forma y contenido del conocimiento—, se ve disociado en un análisis hecho en términos de *identidad* y de *diferencia*. Además, el papel de la comparación remite a un orden, pero no se trata ya de revelar el ordenamiento del mundo.

Este orden o comparación generalizada se establece después del encadenamiento con el conocimiento, yendo de lo simple a lo complejo (Foucault, 1997: 60 y 61). Entonces, ya no se trata de buscar semejanzas, establecer relaciones entre las cosas en función de aquello que puede revelarse en ellas como parentesco sino,

Ciencias Sociales. Una mirada crítica sobre las nociones clásicas, ‘el tipo ideal’ y ‘la representación’, *Revista Universitas Humanística*, núm. 62 (julio-diciembre 2006): 71- 89. En aquella ocasión se trabajaron y criticaron a las nociones de “representaciones sociales”, frecuentes en las investigaciones sociológicas y el “tipo ideal” de Weber, con el fin de mostrar sus limitantes para el estudio de ciertas problemáticas sociales. En esta oportunidad retomo estas ideas para pensar a la representación como una forma de circunscribir al sujeto; mientras que el acontecimiento se vuelve un concepto afín con la producción de subjetividad.

por el contrario, se trata de conocer. Conocer implica *discernir*, esto es, entablar las identidades y luego las diferencias.

La representación implica dos sentidos aparentemente contradictorios pues, por un lado, muestra una ausencia, lo que supone una neta distinción entre lo que representa y lo representado, por el otro, la representación es la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona (Chartier, 1999: 57).

Ahora bien, luego de haber ubicado a la representación en su función de ordenar y discernir, relacionando dicha función a lo específico de las ciencias humanas, queda pendiente aludir al trabajo *deconstructivo* de Derrida a las ideas de *representación* y de *metáfora*, viendo en el uso de ellas formas de logocentrismo. El autor denuncia a la filosofía dado que se ha valido de la metáfora como una manera de legitimar al discurso propio, subordinándola a éste último. Es decir, si generalmente relacionamos a lo metafórico como la posibilidad de que algo nuevo advenga, Derrida nos muestra cómo este aspecto de la metáfora ha quedado opacado por un uso excesivo de la misma.

La deconstrucción implica de entrada una tarea polémica, el espacio heterogéneo de un conflicto de fuerzas, que requiere de una intervención estratégica y singular más que un análisis neutro, metódico y especulativo (Derrida, 1989: 9). La deconstrucción irrumpe en un pensamiento de la escritura, como una “escritura de la escritura” que obliga a otra lectura, esto es, ya no apunta a la comprensión hermeneútica del sentido que quiere decir un discurso sino que está atenta a la cara oculta de éste, a los indecibles (Derrida, 1989: 16).

Derrida se centra en dos operaciones: por un lado, en la *retirada de la metáfora*, por el otro en la *ruina de la representación* (Derrida, 1989: 12). En relación con la segunda, se habla de la representación estética, la política, la metafísica, la histórica, la religiosa y la epistemológica. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que a todas

esas mismas representaciones se las llame con el mismo nombre? ¿Cuál es el *vidos* de la representación, el ser-representación de la representación? Estas preguntas aluden, implícitamente, al logocentrismo de la representación. El trabajo deconstructivo de la idea de representación es sumamente minucioso.

En el capítulo “Envío”, Derrida tiene como principal interlocutor a Heidegger. Este último plantea que el hecho de que haya representación no es un fenómeno reciente y característico de la época moderna, de la ciencia, la técnica y de la subjetividad de tipo cartesiano-hegeliano. Lo que sí sería característico de esta época en cambio es la autoridad, la dominación general de la representación. Es la interpretación de la esencia del ente como objeto de representación. Todo lo que deviene presente, todo lo que *es*, aparece en la forma de representación. La experiencia del ente deviene esencialmente representación (Derrida, 1989: 93-94). De aquí que se ponga el énfasis en la presencia más que en la representación, pues esta última se torna una forma de dominación, opacando la fuerza de la experiencia

En esta misma línea, en “*Nietzsche, la genealogía y la historia*” (1992) Foucault plantea, retomando a Nietzsche, que hay que volver el saber al *cuerpo* sin mediaciones. Desde la filosofía griega se ha quitado al cuerpo y a los sentimientos el estatus de conocer; la experiencia y el sentir han quedado desplazados por el *logos*. Foucault en la distinción que establece entre el origen y la procedencia, la historia y la genealogía rescata la idea de cuerpo, pues en éste se encuentra la huella de los sucesos pasados. Dice “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la vez a la historia como destructora del cuerpo” (Foucault, 1992: 15)

Ahora bien, Derrida plantea que su trabajo de desmontar a la representación apunta al *envío*, sostiene que más allá de señalar la clausura de la representación ha intentado trazar una vía

abierta a un pensamiento del *envío*. Se trata de un *envío* que no constituye unidad y no comienza consigo mismo, no es originario, es un envío pre-ontológico. Su manera de emitir es a través de una multiplicidad de remisiones. Esta divisibilidad o *difference* es la condición para que haya envío, eventualmente un envío del ser, del presente y de la representación —pero no planteados en términos de unidad sino de *difference*. Estas remisiones de huellas o estas huellas de remisiones no tienen estructura de representaciones, ni de significantes, ni de metáforas, estas huellas de *difference* no son condiciones originarias y trascendentales a partir de las cuales la filosofía pretende tradicionalmente derivar efectos (Derrida, 1989: 121). Las huellas de *difference* hacen posible la ocasión para que haya historia, sentido, presencia, verdad, habla.

Plantea que es necesario pensar la ocasión dada y la ley de esta ocasión. Queda abierta la cuestión de saber si es lo irrepresentable de los envíos lo que produce la ley (por ejemplo la prohibición de la representación) o si es la ley la que produce lo irrepresentable al prohibir la representación. El punto es que la ley misma (al no ser presentable ni representable) no nos llega si no es transgrediendo la figura de toda representación posible. Cuestión difícil de concebir, como lo es cualquier cosa que vaya más allá de la representación, pero que obliga a pensar completamente de otro modo (Derrida, 1989: 122).

Entonces Derrida no sólo observa que la representación está en ruinas sino que mientras desmonta sus armazones ontológicos realiza su propuesta. Esto es, pensar en términos de *envío* que implica las remisiones a las huellas de *difference*, identificar los *indecidibles*, aquello que a la vez que da unidad al sistema muestra la cara oculta, lo reprimido y excluido del sistema, señala lo irrepresentable.

MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO DE LO UNO  
Y LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDAD

En este apartado se desarrollan los aportes de autores que proponen categorías conceptuales y analíticas para trabajar la diferencia y lo identitario superando el pensamiento de lo Uno. Es decir, ya no pensar a la diferencia como lo negativo de lo idéntico; sino como productora de otras diferencias y heterogeneidades presentes en máquinas colectivas de invención.

Mientras Deleuze trabaja en el plano estrictamente filosófico y toma allí el desafío de pensar una diferencia que no refiera a lo idéntico, una diferencia de diferencias, como diversidad, como multiplicidad, Castoriadis intenta crear las categorías que inauguran un nuevo territorio de indagación: lo histórico-social y las significaciones imaginarias sociales.

“Imaginario porque la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y de sus obras. Historia y obras del imaginario radical, que aparece apenas existe una colectividad humana” (Castoriadis, 2005: 93). Lo que resulta interesante de la noción de imaginario social, a diferencia de la representación, es que permite estudiar procesos sociales de creación. Así lo expresa el autor: “[...] la necesidad de reconocer el imaginario colectivo, así como la imaginación radical del ser humano singular, como un poder de creación. Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser” (Castoriadis, 2005: 95).

Castoriadis plantea dos preguntas: ¿qué mantiene unida a una sociedad? y ¿qué es lo que hace nacer formas de sociedades diferentes y nuevas?, interrogante que hace evidente su preocupación histórica. A partir de la primera cuestión desarrolla la noción de institución e imaginario social, para lo segundo el aspecto instituyente del mismo. El imaginario remite a la capacidad de imaginación radical de los colectivos autónomos, no hace

referencia a la imagen, alejándose del predominio especular de la propuesta lacaniana.

El imaginario social instituyente consiste, por una parte, en las instituciones. Pero la consideración de estas instituciones muestra que están animadas por —o son portadoras de— significaciones que no se refieren ni a la realidad ni a la lógica: por ese motivo las llamo *significaciones imaginarias sociales* (Castoriadis, 2005: 95).

Las significaciones son imaginarias porque no se agotan en referencias “racionales” sino que están dadas por el orden simbólico de la creación indeterminada. De esta manera, toda sociedad instituye su propio mundo, su propio sistema de interpretación y así, su identidad. Las significaciones imaginarias sociales son simbólicas, *operan en lo implícito por haces de remisiones y son indefinidamente determinadas* (Fernández, 2007: 80). Las mismas operan en latencia, no están ocultas en alguna profundidad. Son latencias sociales que en su incesante invención se producen y reproducen en un magma de significaciones imaginarias de lo histórico social.

Castoriadis no sólo nos permite pensar los procesos de invención social sino que la capacidad de transformación radica en los colectivos autónomos. Por esto, la noción de autonomía también es importante en el cuerpo conceptual del autor.

Castoriadis ha delimitado la necesidad de pensar las lógicas colectivas en las que operan los imaginarios sociales. Ha puntualizado que un magma no se agota en los conjuntos identitarios que en él puedan distinguirse y subraya que un magma es una multiplicidad. Interesa destacar que cuando se alude a “uno” no refiere a una unidad y que cuando dice “multiplicidad” no implica a muchos de lo Uno. La necesidad de pensar la multiplicidad magnética es para indagar la especificidad de lo histórico-social y considera que esta empresa confronta con el pensamiento identitario.

Dicha empresa también es llevada adelante por Deleuze con un concepto renovado de lo Uno. El autor sostiene que se debe renunciar a la distribución del Ser según lo Uno y lo Múltiple, que el gesto inaugural del pensamiento moderno consiste en situarse fuera de esta oposición. Si para él la repetición resulta un concepto ontológico fundamental, es precisamente porque no se deja pensar ni como permanencia del Uno ni como múltiple de términos identificables, porque está más allá de esta oposición; aunque el más allá de esta oposición estática acaba por convertirse en la asunción cualitativa de uno de sus términos (Badiou, 1997: 23). Es así que su pensamiento se consagra con el desarrollo de lo Uno, rebautizado por Deleuze con el nombre Uno-todo. A Deleuze se lo suele asociar con el acontecimiento y la creación, pero su problema fundamental no es liberar lo múltiple sino plegar el pensamiento en un concepto renovado de lo Uno, ¿qué debe ser el Uno para que lo múltiple pueda pensarse allí integralmente como producción de simulacros? (Badiou, 1997: 24).

A esta preocupación de articulación de lo Uno y lo múltiple se suma otro problema central identificado en *Micropolítica. Las cartografías del deseo* por Rolnik y Guattari (2006). La cuestión que se plantea es saber cómo una micropolítica de procesos singulares se articula con procesos de individuación. La individuación se plasma en distintos niveles: en la división sexual, en las relaciones socioeconómicas, en la clase social que se asume, por nombrar algunos ejemplos. Entonces, ¿cómo es posible que las singularidades y subjetividades emerjan en sistemas de identificación modelizantes como el Capitalismo Mundial Integrado?

Como ya se estableció, sostenemos que las experiencias sociales innovadoras que escapan a la representación y a los canales institucionales, que transcurren en la política contenciosa (y no en la institucional) son espacios de oportunidad para estudiar estos acontecimientos. Aquellas experiencias sociales que emergen mostrando discontinuidad y ruptura en dinámicas establecidas

de la esfera tanto social como política. No es casualidad que en ocasión de la crisis de 2001 vivida en Argentina hayan proliferado escritos pensando a las experiencias como las asambleas barriales y las empresas recuperadas por sus trabajadores en términos de situación y de acontecimiento. Varios analistas sociales locales e internacionales vieron en esa experiencia una especie de laboratorio social para pensar en una sociedad paralela como la planteada por la periodista Naomi Klein. Una sociedad que se construyera a partir de otras formas de reflexionar y ejercer el poder más allá de las instancias políticas tradicionales (Holloway, 2002), con base en expresiones sociales innovadoras simultáneas sustentadas en demandas insatisfechas que no necesariamente estaban articuladas (Arditi, 2007).

La diversidad de expresiones se plasma también en el plano de la política. Arditi critica en Laclau la forma hegemónica de articulación de la política como si fuera la única posible, siendo que hay otras expresiones de la misma que no responden necesariamente a la hegemonía. ¿Cuáles son estas otras formas de articulación y de expresión de la política? En este punto Arditi trabaja varios ejemplos, partiendo de nociones tales como la lógica *rizomática* de la política de Deleuze —manera que prevalece en las movilizaciones actuales tales como el movimiento globalifóbico, las intervenciones en espacios públicos organizados vía Internet, las coaliciones políticas, a diferencia de las formas programáticas del accionar político—; el *éxodo*, noción propuesta por el autor italiano Virno —por el que las movilizaciones están propensas a desentenderse y repudiar el poder estatal—; la idea promovida por Holloway (2002) de que para cambiar el mundo *no hace falta tomar el poder*; o la *política viral*, en la que importa la conectividad entre las redes sociales. Finalmente, la idea de *multitud* (y ya no de hegemonía) de Antonio Negri (2004) en que las acciones políticas se expresan. Se alude a la “multitud” con la intención de resaltar la pluralidad en contraposición a la unidad de la soberanía de



Hobbes. Teniendo como referentes a Spinoza y Beasley-Murray, se sostiene que la multitud es un espacio social y político conformado por singularidades con una tendencia a agregar nuevas singularidades con el propósito de unir las todas en una relación de variación continua (Beasley-Murray, 2003, citado en Ardit, 2007).

### CONCLUSIONES

En el presente artículo trabajamos el sujeto y la subjetividad en las ciencias sociales. Se mostró cómo las distintas maneras de conceptualizar estas nociones tienen consecuencias de orden ético y político tanto en el terreno teórico como en la intervención e interpretación de la producción clínica grupal e individual. Los desarrollos sobre el sujeto fueron enmarcados en las visiones modernas del mismo. Por esto, el sujeto fue asociado a la representación y a la diferencia pensada como alteridad. Esta perspectiva presenta límites a la hora de identificar y estudiar procesos de creación colectiva. Para esto, la noción de imaginario social de Castoriadis resulta fructífera dado que en su propia definición considera los procesos de creación social y humana en perspectiva histórica.

Con el objetivo de ahondar sobre los límites de la noción de representación para dar cuenta de ciertos procesos sociales y subjetivos, se retomó el trabajo deconstructivo realizado por Derrida sobre esta noción.

La producción de subjetividad se enmarca en los aportes postestructuralistas de Deleuze y Guattari; también se consideraron los aportes de acontecimiento y agenciamiento de Lazzarato y la lectura de todas estas consideraciones por Ana María Fernández (2007). Estos autores proporcionan herramientas conceptuales para pensar más allá del pensamiento de lo Uno, y de lo identitario: proponen estudiar los procesos colectivos de creación con-

temporáneos a partir del acontecimiento, de los agenciamientos y de la multiplicidad. A modo de ejemplo citamos las experiencias sociales vividas en momento de crisis en la Argentina de diciembre de 2001 como las asambleas barriales y las empresas recuperadas. Aunque estos procesos sociales de creación se aplican para todas aquellas experiencias que introducen ruptura y discontinuidad en las dinámicas sociales, políticas y/o económicas establecidas, produciendo un cuestionamiento en sus formas habituales de operar y funcionar.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Arditi, Benjamín. "Post-hegemony: Politics outside the usual post-Marxist paradigm". *Contemporary Politics*, 13 (3) (2007): 205-226.
- Badiou, Alain. "¿Qué Deleuze?". En *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997.
- Badiou, Alain. "Univocidad del ser y multiplicidad de los nombres". En *Deleuze. El clamor del ser*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Baumann, Zygmunt. "Guerras por el espacio: informe de una carrera". En *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Castoriadis, Cornelius. "Imaginario e imaginación en la encrucijada". En *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Castoriadis, Cornelius. "Lo imaginario: la creación en el dominio socio-histórico". En *Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Chartier, Roger. "El mundo como representación". En *El mundo como representación*. España: Gedisa, 1999.

- Deleuze, Gilles. “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. En *Conversaciones*. Valencia: Editorial Pre-textos, 1999.
- Deleuze, Gilles y Félix, Guattari. “Rizoma”. En *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Buenos Aires: Paidós, 1989.
- Falleti, Valeria. “Los problemas de la construcción del conocimiento en las Ciencias Sociales. Una mirada crítica sobre las nociones clásicas el tipo ideal y la representación”, *Revista Universitas Humanística*, núm. 62 (julio-diciembre, 2006): 71-89. Bogotá: Universidad Javeriana
- Fernández, A. María. *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.
- Fernández, Ana María. *El campo grupal. Notas para una genealogía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002 (11ª reimpresión).
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores, 1997.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En *Microfísica del poder*. Madrid: Piqueta, 1992.
- Giddens, Anthony. “Introducción”. En *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Hardt, Michel y Antonio Negri. *Multitud*. Madrid: Editorial Debate, 2004
- Hardt, Michel y Antonio Negri. *Imperio*. Primera Parte. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Holloway, John. *¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?* Buenos Aires: Ediciones Herramienta y Benemérita Universidad de Puebla, 2002.
- Lash, Scott. “Posmodernismo: hacia una exposición sociológica”. En *Sociología de la Posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997a.
- Lash, Scott. “La genealogía y el cuerpo: Foucault, Deleuze y Nietzsche”. En *Sociología de la Posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997b.
- Lash, Scott. “Posmodernidad y deseo”. En *Sociología de la Posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997c.

VALERIA F. FALLETI

Lazzarato, Mauricio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

Pavlovsky y Kesselman. *La multiplicación dramática*. Buenos Aires: Búsqueda, 1989.

Rolnik, Suely y Félix Guattari. "Subjetividad e Historia". En *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Ediciones Traficantes de Sueños, 2006.