

# Subjetividad, cuerpo y afecto en la teoría sociológica\*

## Subjectivity, body and affection in sociological theory

Nicolás Angelcos\*\*

76

### Resumen

El presente artículo busca contribuir a la comprensión de la subjetividad al interior de la teoría sociológica, específicamente en la sociología de la acción. Para ello, se propone como hipótesis la necesidad de comprender los afectos para analizar la capacidad de respuesta del sujeto a los procesos sistémicos que lo determinan. En esa dirección, se reconoce, en primer lugar, la importancia de la subjetividad para diagnosticar la crisis del proyecto moderno, elemento central en la sociología clásica. En segundo lugar, se revisa el proyecto de sociología del sujeto esbozado por Alain Touraine identificando la relación problemática entre subjetividad y cuerpo. Finalmente, se recurre a la ontología del cuerpo de Spinoza y Butler para identificar el carácter afectivo de la capacidad de respuesta del sujeto.

**Palabras clave:** subjetividad, cuerpo, afecto, sociología

### Abstract

This article seeks to contribute to the understanding of subjectivity within sociological theory, specifically in the sociology of action. To this end, it is proposed as a hypothesis the need to understand the affections to analyze the responsiveness of the subject to the systemic processes that determine it. In this direction, it is recognized, in first place, the importance of subjectivity to diagnose the crisis of the modern project, a central element in classical sociology. Second, the sociology of the subject outlined by Alain Touraine -identifying the problematic relationship between subjectivity and body- is reviewed. Finally, Spinoza and Butler's ontology of the body is used to identify the affection nature of the responsiveness of the subject.

**Keywords:** subjectivity, body, affection, sociology

---

\* Este artículo se inserta en el proyecto “La construcción de lo político en las nuevas generaciones de pobladores en Chile”, 2010-2015, beca doctorado Conicyt

\*\* Académico Universidad Andres Bello, Escuela de sociología, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Dirección: República 276, Santiago, Chile. Doctor en sociología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia. Investigador Adjunto del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, Fondap n°15130009 [nicolas.angelcos@unab.cl](mailto:nicolas.angelcos@unab.cl)



El problema de la subjetividad posee una importancia cada vez mayor en el debate sociológico y público contemporáneo<sup>1</sup>. Si bien en temáticas tradicionales de la sociología— el trabajo, el desarrollo o la política— el acento principal ha estado puesto en las consecuencias que distintos procesos estructurales tienen sobre la subjetividad de las personas, al menos desde fines de los años sesenta tiene lugar un fuerte desplazamiento hacia nuevas formas de problematizar la subjetividad en temas tales como la sexualidad, el género, la discriminación racial, la etnicidad, la violencia o el multiculturalismo.

Una explicación bastante común y plausible de este desplazamiento teórico la encontramos en la crisis intelectual del funcionalismo y el estructuralismo. Ambos constituyen perspectivas centrales en el desarrollo de la sociología del siglo XX, particularmente influyentes en América Latina, cuya característica común es el subordinar la comprensión de la acción y reproducción social a procesos impersonales e inconscientes.<sup>2</sup>

En Francia, la fuerte crítica a la pretensión estructuralista de encontrar constantes universales en la explicación de lo social, tuvo como correlato un desplazamiento de la reflexión hacia los procesos discursivos y un marcado énfasis en acontecimientos particulares que no podían ser identificados como simples variaciones estructurales. En particular, la publicación en 1966 de “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” de Jacques Derrida (2014) marcó de manera decisiva este debate y abrió vías para cuestionar el primado de lo universal o lo trascendental por sobre lo particular o lo inmanente.

Si bien la crisis del pensamiento estructuralista y funcionalista explica en parte<sup>3</sup> el posicionamiento del sujeto en la reflexión contemporánea, esto no significa que haya estado ausente en teorizaciones precedentes. A lo largo de la tradición sociológica, el diagnóstico acerca de lo social puede ser descrito como un distanciamiento progresivo entre los procesos sistémicos y los procesos de subjetivación que desarrollan individuos y colectivos, lo que fue prontamente caracterizado como una forma de dominación sobre la subjetividad.

Para comprender el lugar que tiene la preocupación por la subjetividad en la teoría sociológica, comenzaremos nuestro artículo reconstruyendo el problema de la subjetividad en la sociología clásica, mostrando cómo la comprensión de la crisis de la modernidad es inseparable de un análisis respecto a cómo los procesos de abstracción social afectan la conciencia de los sujetos. Tanto en Marx, como Weber y Durkheim<sup>4</sup>, la crisis de la

<sup>1</sup> Si bien el problema de la subjetividad se ha impuesto progresivamente en el debate por sobre el interés en las estructuras sociales, lo cierto es que es contemporáneo de la modernidad. Ver Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz, 2008).

<sup>2</sup> Michel Wieviorka, *Neuf leçons de sociologie* (Paris: Robert Laffont, 2008).

<sup>3</sup> El desarrollo de los nuevos movimientos sociales- movimientos que no pueden ser explicados directamente por injusticias propiamente sociales- tales como el movimiento estudiantil, el movimiento feminista, los movimientos nacionalistas, el movimiento antinuclear, los movimientos regionalistas, el movimiento ambientalista, entre otros, también es un factor central para explicar el posicionamiento de la subjetividad en el debate sociológico y público contemporáneo.

<sup>4</sup> Si bien en otras tradiciones se ubica a Georg Simmel o Vilfredo Pareto como clásicos del pensamiento sociológico, preferimos optar por K. Marx, M. Weber y É. Durkheim porque consideramos que, en ellos, hay



modernidad se expresa en distintas modalidades de subjetividad patológica (alienación, pérdida de sentido y libertad, anomia) que limitan su consolidación, en tanto los sujetos se revelan como incapaces, a partir de su conciencia, de reconciliar un mundo que les aparece como fragmentado.

Este primado de la conciencia para explicar tanto la dominación subjetiva como la capacidad de respuesta de individuos y colectivos, va a ser fuertemente cuestionado desde los años setenta, ya sea desde el giro lingüístico en la teoría crítica de Jürgen Habermas como en la preocupación creciente sobre el cuerpo en los escritos de Michel Foucault. Para el primero, la colonización del mundo de la vida por el sistema ya no se expresaría en una cosificación de la conciencia, sino en la limitación del potencial comunicativo contenido en los procesos de racionalización social; para el segundo, el capitalismo, más que perseguir legitimidad, buscaría producir obediencia a partir del disciplinamiento de los cuerpos. En ambos autores, la tensión central- esta vez del capitalismo avanzado- va a estar nuevamente puesta entre racionalización y subjetivación, aun cuando para Habermas esto último pueda ser caracterizado como individuación, es decir, reproducción sin distorsiones de los roles socialmente vinculantes.

Siguiendo este desplazamiento hacia fuera de la conciencia, en una segunda parte de nuestro artículo, reconstruiremos el proyecto de sociología del sujeto de Alain Touraine. Si bien este proyecto no es el único orientado a comprender el lugar que tiene el sujeto al interior de la teoría sociológica<sup>5</sup>, nos parece que es el primer autor que lo plantea explícitamente como un problema central para comprender la acción social. De hecho, reconstruyendo parcialmente su obra, podremos observar cómo, en su interior, siguiendo los aportes realizados por Foucault, se produce un desplazamiento desde la conciencia al cuerpo. En un comienzo, la acción, tal como en Weber, es comprendida como atribución de sentido por parte de un sujeto, para, luego, ser entendida como un reconocimiento de la capacidad de respuesta del cuerpo.

Ahora bien, este desplazamiento en la obra de A. Touraine no es arbitrario, sino que responde explícitamente a las transformaciones económicas, sociales y políticas que afectaron al capitalismo desde fines de los años sesenta, donde el disciplinamiento del cuerpo y el encauzamiento del deseo van a ser cada vez más importantes para garantizar la reproducción social<sup>6</sup>. Sin embargo, pese a esta contribución de Touraine a la sociología de la acción, no queda claro el cómo conceptualizar esta capacidad de respuesta del cuerpo a los procesos de dominación social. ¿Qué significa que el cuerpo no sea solamente una superficie de inscripción de la dominación? ¿qué significa que el cuerpo actúe? ¿cómo

---

un tratamiento más sistemático de la relación entre subjetividad y racionalización como clave para explicar la crisis de la modernidad.

<sup>5</sup> Diversos autores, herederos de la sociología de Alain Touraine, han realizado varios aportes en esta línea, tales como Francois Dubet, Danilo Martuccelli, Farhad Khosrokhavar, Michel Wieviorka, entre otros. En una línea distinta, se pueden explorar los aportes de Nikolas Rose e Ian Hacking en sociología de la subjetivación.

<sup>6</sup> Para profundizar este argumento, se pueden revisar los siguientes libros: Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (París, Gallimard, 2010); Alain Touraine, *La société post-industrielle: naissance d'une société* (París: Denoel et Gonthier, 1976); Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique* (París: Du Seuil, 2004).



conceptualizar esa capacidad de respuesta del cuerpo que no es accidente, respuesta ni reflejo?

La principal contribución de nuestro artículo al estudio de la subjetividad en la teoría sociológica, especialmente en la teoría de la acción, es justamente esbozar algunas respuestas a las preguntas previamente señaladas. Sin embargo, para ello, no podremos permanecer al interior de la disciplina, sino que necesitaremos recurrir a algunas teorizaciones provenientes de la ética y la filosofía política, especialmente de la ontología del cuerpo de Spinoza y los planteamientos contemporáneos de Judith Butler. Siguiendo esta línea, la hipótesis que orientará nuestro artículo es la siguiente: es el “cuerpo-vivido”-sujeto<sup>7</sup>, y no la conciencia, lo que limitará la extensión de los procesos de abstracción social. De este modo, las distintas formas de resistencia podrán ser comprendidas a partir de la capacidad de respuesta que tiene el cuerpo respecto a las distintas formas de sujeción a las que las relaciones de poder lo someten. Esta capacidad, a partir del trabajo de Spinoza y Butler, puede ser caracterizada por el concepto de afecto. Si la conciencia actúa atribuyendo sentido, el cuerpo responde afectivamente. Esto último no quiere decir que la respuesta del cuerpo, a diferencia de la conciencia, sea inmediata; al contrario, mostraremos cómo, tal como en el caso de la conciencia, los afectos están mediados por relaciones de poder que los habilitan.

## 1. Subjetividad y sociología clásica

La sociología clásica, particularmente los pensamientos de Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim, ha sentado las bases para nuestra comprensión moderna del orden social. Frente a la caída de los garantes metasociales del orden y a la consolidación del capitalismo, el Estado-nación y la ciencia como instituciones centrales en la modernidad, estos autores buscaron entregar elementos importantes para comprender la naturaleza del vínculo social. Descontentos con la explicación economicista que posicionaba al mercado como el principal mecanismo de regulación del orden social, los distintos autores se enfocaron en identificar lo que Durkheim llamó los “fundamentos no contractuales del contrato”,<sup>8</sup> es decir, aquellos fundamentos que harían posible el intercambio y la comunicación entre los distintos individuos y grupos sociales. Así, los distintos autores identificaron diferentes objetos empíricos tales como las relaciones sociales de producción, la división del trabajo social y la dominación política como condiciones de posibilidad del orden. Lo interesante es que, si bien estas estructuras operan a espaldas de los sujetos, no pueden reproducirse sin su relativo consentimiento. Así, la ideología, las normas sociales o la legitimidad son todos elementos que contribuyen a la reproducción del orden social, aún en condiciones de profundas desigualdades.

Sin embargo, si bien esta coincidencia parcial entre estructura (económica, social y política) y acción social –mediada por la existencia de la cultura y las instituciones sociales que las interiorizan en los individuos– explica la reproducción del sistema, lo cierto es que estos distintos autores observaron un relativo desacople entre ambos niveles. La comprensión de

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (París: Gallimard, 1975).

<sup>8</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris: Puf, 2007).



la crisis de la modernidad, elemento central del pensamiento sociológico clásico, puede ser interpretada, de esta forma, a partir del progresivo distanciamiento de las dimensiones objetiva y subjetiva del orden social. A continuación, desarrollaremos brevemente este argumento tomando por separado a cada uno de los autores previamente mencionados.

### 1.1. Karl Marx: del límite objetivo al límite subjetivo del capitalismo

La obra de Marx se caracteriza por la comprensión de las crisis en las sociedades capitalistas. En *El Capital*,<sup>9</sup> obra central del pensamiento maduro de Marx, se sientan las bases para comprender la explotación capitalista, fundamento material de la dominación cultural y política en las sociedades modernas. En este libro, Marx expone dos críticas fundamentales a la economía política clásica: 1) crítica a la circulación y 2) crítica al consumo.<sup>10</sup>

La primera refiere a la comprensión del valor de una mercancía. Para la economía política clásica, el valor de una mercancía podía ser explicado de forma suficiente recurriendo a los intercambios realizados en el mercado, haciendo aparecer dichos intercambios como si fueran entre equivalentes. Esto, a juicio de Marx, no explicaría entonces la desigualdad, cada vez más creciente, entre trabajadores y capitalistas. Para explicarla, es preciso descender a las catacumbas de la producción del orden social, donde el trabajo es consumido como una mercancía cualquiera. “Se opera *por medio* de la circulación, pues está condicionado por la *compra de la fuerza de trabajo* en el mercado de mercancías. No se opera en la circulación, pues en ésta sólo se prepara el *proceso de valorización*, el cual se lleva a cabo en la *órbita de la producción*”.<sup>11</sup> En este espacio, se revela la desigualdad inherente a la producción capitalista, donde el trabajador añade más valor al producto en relación al equivalente del costo de su fuerza de trabajo. Marx denomina *plusvalía* a esta diferencia entre el valor excedente y el valor equivalente; esto conformará el fundamento de la explotación capitalista. Así, será finalmente en la producción donde se generará el plusvalor, siendo la circulación el espacio donde ésta se realizará, a través del consumo de mercancías.

La segunda crítica hace referencia al sujeto sobre el cual se sostiene la producción de mercancías. Para la economía política clásica, la producción está orientada a satisfacer las necesidades de un hombre económico, individuo racional que se enfrenta a una oferta limitada de productos. A diferencia de esto, Marx propone que el sujeto del capitalismo no es el individuo, sino las clases sociales.

Ahora bien, ¿cómo se sostiene este régimen de explotación? A este respecto, en *El Capital*, Marx desarrolla el argumento del fetichismo de la mercancía. Con esto, Marx refiere a la incapacidad de los individuos para reconocer el trabajo social global que está detrás de los “*trabajos privados efectuados independientemente los unos de los otros*”.<sup>12</sup> Así, la forma

<sup>9</sup> Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro 1 (Santiago: LOM, 2010).

<sup>10</sup> Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004).

<sup>11</sup> Marx, *El Capital* 202

<sup>12</sup> Marx *El Capital* 85



mercantil estaría rodeada de *sutilezas metafísicas* y *reticencias teológicas*. En el fondo, los individuos son incapaces de trascender el mundo de abstracciones sociales –considerando a la mercancía como un elemento aislado– para identificar el sistema de relaciones sociales que la hace posible.

Dada esta inconsciencia de los sujetos respecto a su participación en la producción, Marx plantea límites materiales al desarrollo del capitalismo, que se agudizarían independiente de la subjetividad de los individuos implicados. A este respecto, Marx plantea la ley de la cuota decreciente de la ganancia, que refiere a la imposibilidad progresiva de los capitalistas de realizar la plusvalía contenida en las mercancías. En este sentido, una crisis importante del capitalismo sería una crisis de superproducción. Asimismo, Marx plantea que ciertas condiciones objetivas del desarrollo del capitalismo facilitarían la acción colectiva del proletariado, tales como la pauperización creciente de la clase trabajadora o la polarización de la estructura de clases en dos grandes bloques. Todos estos elementos estructurales tendrían consecuencias subjetivas importantes en el sentido del paso de una clase “en sí” (posición objetiva en la estructura social), inconsciente de sus posibilidades históricas de transformación, a una clase “para sí” consciente de su potencial revolucionario.

Aun cuando ciertos autores (tales como Habermas<sup>13</sup> y Honneth<sup>14</sup>) planteen la existencia de elementos subjetivos que alimentan la crítica de Marx al capitalismo como, por ejemplo, el sufrimiento causado por los procesos de acumulación capitalista, lo cierto es que en *El Capital* el límite al capitalismo es un límite material, objetivo, que opera más allá de la conciencia de los sujetos.

La aparición de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en 1932 va a implicar un giro en la interpretación canónica del pensamiento de Marx. Dentro de los manuscritos, la crítica al trabajo enajenado es particularmente ilustrativa a este respecto.<sup>15</sup> Tal como señala Dominique Méda,<sup>16</sup> el concepto de trabajo que contiene este manuscrito tiene un fuerte contenido expresivo. Es a través de esta actividad que el hombre transforma la naturaleza a su imagen y semejanza. Por ello, la base de la crítica de Marx al capitalismo, tal como lo hizo Feuerbach a propósito de la religión, es el ser humano como ser genérico. El ser humano se relaciona con la naturaleza a través del trabajo y plasma en ella su subjetividad, la cual es finalmente objetivada en un producto material. Ahora bien, en el capitalismo dicho proceso de subjetivación es interrumpido por la *naturaleza* del proceso productivo. En el capitalismo, al estar subordinada la producción a un capitalista que es dueño tanto de los medios de producción como del producto del trabajo, el ser humano es enajenado.

Ahora bien, ¿cuál es la institución que garantizaría la reproducción del trabajo enajenado? La propiedad privada. Marx plantea que no es la propiedad privada el fundamento del

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista (Madrid: Taurus, 2003).

<sup>14</sup> Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance: grammaire morale des conflits sociaux* (Paris: Cerf, 2010).

<sup>15</sup> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Buenos Aires: Colihue, 2004).

<sup>16</sup> Dominique Méda, *El trabajo: un valor en peligro de extinción* (Barcelona: Gedisa, 1998).



trabajo enajenado, sino que, al contrario, la primera es la objetivación de la segunda. Si bien la enajenación tiene un fundamento material, ésta tendría consecuencias negativas sobre el desarrollo de la subjetividad en el sentido de que ésta es incapaz de reconocerse en el producto de su trabajo. Es esta abstracción de la subjetividad en el proceso de trabajo lo que hace del capitalismo un modo de producción inhumano. En este sentido, si bien el trabajo enajenado es una realidad material, constituiría un límite subjetivo al capitalismo, acreditado por la experiencia negativa que el ser humano tiene de su trabajo.

Como vemos, si bien Marx se esfuerza por comprender cómo se genera el conflicto en las sociedades capitalistas, identificando para ello su fundamento material, no es ajeno a la pregunta por la subjetividad. Si bien ésta ya aparece en su crítica a la economía política a través del fetichismo de la mercancía, emerge de forma más nítida en su crítica filosófica presente en los *Manuscritos Económico Filosóficos*. Si bien Marx no describe procesos de subjetivación exitosos, ya sea en términos de toma de conciencia o de desalienación, la subjetividad aparece como un límite a la reproducción del sistema y como la base de su transformación.

## 1.2. Max Weber: de la racionalización a la jaula de hierro

La teoría de la racionalización de Max Weber busca comprender cómo la sociedad ha ido experimentado un progresivo desencantamiento respecto a las imágenes metafísico-religiosas que le daban unidad al mundo tradicional. En términos de teoría de la acción, esto significa la instalación progresiva de la acción racional por sobre las acciones afectivas y tradicionales en las distintas instituciones sociales, particularmente, en el Estado y la empresa capitalista. Al mismo tiempo, siguiendo el esquema de la crítica kantiana, Weber considera que el desencantamiento del mundo puede ser leído como la autonomización progresiva de las esferas culturales de valor (ciencia, ética, estética), lo que lleva a una experiencia descentrada del mundo.

Este proceso de desencantamiento del mundo tiene inicialmente un valor positivo respecto a la capacidad de los individuos para liberarse de las constricciones implicadas en la persecución de orientaciones comunitarias y afectivas propias de formas de vida tradicionales. La promoción y desarrollo del *modo metódico de vida* como forma eficaz de articulación de la racionalidad material (con arreglo a valores) con la racionalidad formal (con arreglo a fines) constituye el fundamento cultural del proceso de emancipación que encierra el proyecto moderno. Es en este sentido que, señala Weber, una característica particular de la racionalización en Occidente reside en la afinidad entre las formas de vida protestantes y el desarrollo del capitalismo que, sin embargo, tienen alcances universales para el resto de la humanidad.<sup>17</sup>

Sin embargo, este diagnóstico inicial relativo a las consecuencias emancipadoras de la racionalización se enfrenta prontamente a ciertos límites respecto a las posibilidades de acción de los sujetos implicados. La racionalización, en su despliegue histórico, no implica solamente una mayor autonomía de los sujetos respecto a la tradición, sino también la

<sup>17</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Reus, 2009).



autonomización creciente de la acción racional con arreglo a fines de sus bases valóricas. El modo metódico de vida propio del mundo protestante, unificado en la idea de profesión-vocación, no podría seguir garantizando la unidad de los dos tipos de racionalidad en un contexto social progresivamente liberado respecto a la religión. En este nuevo escenario, ni la fe ni la ciencia serían elementos suficientes para garantizar la unidad del mundo.

La amenaza representada por la progresiva autonomización de las esferas culturales de valor respecto a la experiencia descentrada del mundo y los conflictos de acción asociados, llevan a Weber a plantear la tesis de un nuevo politeísmo de los valores característico de nuestra sociedad moderna.<sup>18</sup> Si ninguna esfera de valor es capaz, por sí misma, de otorgar un criterio suficiente para determinar el contenido legítimo de distintos estilos de vida, las personas se enfrentan a la pesada carga de reconstruir el mundo en la intimidad de su experiencia individual. De este modo, tal como señala Habermas,<sup>19</sup> la razón destruye su propia universalidad.

Ante este escenario, Weber recupera la tesis nietzscheana del nihilismo, caracterizando la experiencia moderna como una pérdida de sentido en la cual el individuo no encuentra asideros permanentes para evaluar su trayectoria a la luz de formas de vida deseables. Ahora bien, esta tesis de la pérdida de sentido se va a conectar con una segunda tesis, fundamental para el diagnóstico weberiano de nuestra sociedad, a saber: la tesis de la pérdida de libertad.

Tal como señalamos en un comienzo, el desencantamiento del mundo no significa solamente la autonomización de las esferas culturales de valor ligadas a la tesis del nuevo politeísmo, sino también el desanclaje de la acción racional con arreglo a fines en relación a los valores que la contenían. Esto permite el despliegue de la tecnificación necesaria para el desarrollo de la empresa capitalista, sin embargo, conduce a una valoración excesiva de los objetos externos en la determinación del estilo de vida de los individuos. Esta excesiva preocupación por el mundo material llevaría a los individuos a encerrarse en una “jaula de hierro”,<sup>20</sup> habitada por especialistas con un alto conocimiento técnico, pero despojados de los valores que orientan dicho conocimiento. En este sentido, se impone una racionalidad de los medios por sobre una racionalidad de los fines.

Como vemos, la racionalización cultural, que está a la base del mundo moderno, produce un sujeto bastante particular —el protestante— quien articula, a través del sentido subjetivo que le atribuye al trabajo como vocación, dos dimensiones de la racionalidad que, despojadas del sentido religioso que está a la base del modo metódico de vida, no se reconciliarán más. Tal como en el caso de Marx, el desarrollo del capitalismo en su forma moderna, si bien permite racionalizar la vida cotidiana y, en ese sentido, liberar al individuo de la autoridad de la comunidad (liberarlo de la necesidad en el caso de Marx), termina subordinándolo a una experiencia vacía del mundo desde el punto de vista valórico. Como

<sup>18</sup> Max Weber, *El político y el científico* (Madrid: Alianza, 2012).

<sup>19</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social (Madrid: Taurus, 2003).

<sup>20</sup> Weber *La ética*.





el sujeto alienado en Marx, el burócrata en Weber no es capaz de reconocerse y darle unidad al mundo al cual ha contribuido a construir. El mundo social se le revela como algo ajeno, impersonal, que reduce progresivamente su libertad.

### 1.3. Émile Durkheim: integración y desviación en las sociedades modernas

Dentro de los tres autores clásicos reseñados, Émile Durkheim pareciera otorgarle un rol más débil a la subjetividad en su propuesta teórica. Durkheim describe la evolución social en términos de un cambio del patrón de solidaridad propio de las comunidades tradicionales, basado en una débil diferenciación de la conciencia individual respecto a la conciencia colectiva, hacia uno donde la mayor complejidad social y diferenciación funcional es compensada por un nuevo tipo de solidaridad cuyo fundamento es la división del trabajo social.<sup>21</sup> Contrario a lo que pudiera esperarse, la solidaridad orgánica, característica de las formas de vida modernas, es más eficiente desde el punto de vista de la cohesión social puesto que tiene mayor flexibilidad para integrar a los individuos en distintas funciones sociales, mientras que la solidaridad mecánica, propia de la vida comunitaria, tiene menor capacidad para administrar la creciente complejidad de la vida moderna.

Desde este punto de vista, Durkheim considera que el rol que la persona cumple dentro de la división social del trabajo es una condición motivacional suficiente para mantener la integración social, en el sentido de reproducir la tradición cultural que ha sido transmitida vía socialización al individuo. Cuando los individuos actúan, reproducen el rol que ocupan dentro de la estructura social. En este sentido, instituciones como la educación son fundamentales pues permiten interiorizar las normas sociales dentro de la conciencia individual de los sujetos. Así, Durkheim plantea que la sociedad tiene una fuerza moral importante en la medida que, no solamente sanciona formal (a través de la ley) o informalmente (a través de la burla, risa, desprecio, humillación, etc.) las conductas desviadas, sino que inculca en los individuos el deseo de seguir normas. En este sentido, la subjetividad, descrita en términos de conciencia individual, sería un reflejo de la conciencia colectiva en tanto normas sociales vinculantes.

Si bien el esquema expuesto debiera asegurar la correcta reproducción de la sociedad, es interesante destacar que Durkheim señala como característico de las sociedades modernas el estar atravesadas por tendencias anómicas que amenazan su integración exitosa. Con este término, se buscaría describir a aquellos comportamientos que se desvían de los canales socialmente legítimos de integración social. En este sentido, la voluntad de los sujetos por apropiarse de su trayectoria social, más allá de lo que las normas sociales indican, sería catalogada como desviación social, respecto a la cual las sociedades debieran generar mecanismos de contención<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Durkheim *De la división*.

<sup>22</sup> En un prefacio realizado a la segunda edición de la *División del trabajo social*, Durkheim destaca el valor moral de los organismos intermedios como los colegios profesionales para transmitir en los distintos individuos la necesidad de seguir las normas sociales.

En este sentido, si bien la subjetividad es inicialmente identificada con la integración social, al igual que Marx y Weber, Durkheim daría cuenta de una forma negativa de expresión de la subjetividad caracterizada por la desviación de las normas establecidas por la sociedad. En *El Suicidio*,<sup>23</sup> Durkheim radicaliza esta reflexión sobre la subjetividad moderna mostrando hasta qué punto un acontecimiento aparentemente particular es un hecho social, que, según la máxima indica, puede ser descrito recurriendo a otros hechos sociales. Si bien en el libro se describen distintos tipos de suicidio (egoísta, altruista, fatalista,), el suicidio anómico sería el característico de nuestra sociedad. Los individuos incorporarían tendencias suicidógenas que circulan en la sociedad a tal punto que son capaces de atentar contra su propia vida. Si en Durkheim no existiera el sujeto, en el sentido de un distanciamiento respecto a lo que la sociedad considera deseable, no existiría suicidio. Si hubiera un acople realmente exitoso entre normas sociales y comportamientos individuales o entre conciencia social y conciencia individual, la subjetividad sería exitosamente integrada en los mecanismos de cooperación social definidos por la división del trabajo social. Es precisamente porque la subjetividad no se reduce a la expresión del sistema o la estructura es que la gente se desvía, en algunos casos de forma dramática, hasta suicidarse.

Como vemos, tanto en Marx, Weber o Durkheim la pregunta por el orden social se vincula a la identificación de mecanismos estructurales que operan a espaldas de los sujetos. Sin embargo, en los tres autores, la comprensión de la crisis social, si bien parte con la identificación de ciertos elementos estructurales, no puede desligarse de la pregunta por los límites subjetivos que tiene la consolidación del orden social moderno. Así, los distintos proyectos críticos buscan identificar y comprender las distintas patologías sociales que emergen con la evolución social (desarrollo de las fuerzas productivas, racionalización, diferenciación funcional) señalando formas negativas de subjetivación asociadas a dicho proceso.

## 2. La sociología del sujeto de Alain Touraine

En el mismo sentido que lo desarrollado por los clásicos, el sociólogo francés Alain Touraine propone en su libro *Critique de la modernité*<sup>24</sup> la necesidad de redefinir la modernidad a partir de la relación entre racionalización y subjetivación. Por una parte, la modernidad significaría evolución y complejización de lo que el mismo autor llama los poderes impersonales, por otra, ésta se expresaría en un avance de la libertad personal respecto a la capacidad que tienen los individuos de definir su identidad.

Si bien esta teorización referida a la modernidad aparece de forma relativamente tardía en la obra de Touraine, no es menos cierto que representa el corolario de un desarrollo teórico que se inicia con la *Sociologie de l'action*<sup>25</sup> y que reitera a lo largo de los años algunas de sus premisas fundamentales. Fundamentalmente, para él, la sociología privilegia el análisis de la acción por sobre el sistema; en este sentido, la acción no es el reverso subjetivo del sistema, sino, sobre todo, atribución de sentido.

<sup>23</sup> Émile Durkheim, *Le suicide* (París: Puf, 2007).

<sup>24</sup> Alain Touraine, *Critique de la modernité* (París: Fayard, 1992).

<sup>25</sup> Alain Touraine, *Sociologie de l'action* (Paris : Editions du Seuil, 1965).



Pese a esta continuidad de la reflexión tourainiana, la incorporación del problema de la subjetivación dentro de la sociología de la acción ofrece nuevos caminos importantes para el desarrollo de la teoría sociológica.

En primer lugar, la relación entre individuo y actor se complejiza. Si la sociología de la acción planteaba la correspondencia necesaria entre la capacidad de acción del individuo y su acción misma al interior de los movimientos sociales, la subjetivación se constituye como un puente que media entre individuo y actor. En efecto, lo propio de nuestra época, a juicio de Touraine, es que la subjetivación pueda fracasar, es decir, que el individuo no se realice como actor. Por lo mismo, opta por una definición del sujeto más modesta en relación a su capacidad de incidencia sobre la sociedad: el sujeto es el deseo de ser actor.<sup>26</sup> Es interesante ver cómo, en esta definición, la cuestión del deseo, por sobre la atribución de sentido, aparece como central, lo que tensionaría la definición clásica de acción propuesta por Weber y continuada inicialmente por el mismo Touraine. Ahora bien, como todo deseo, este se expresa de diversas formas: positivas, en caso de implicar una acción de contestación respecto a la situación existente; negativas, en la medida que comporte el padecimiento de una situación impuesta, como en los casos de depresión o malestar. Para comprender esta última situación, Touraine construye el concepto de desubjetivación, referido a la pérdida de agencia y autonomía que tiene el sujeto respecto al control de su vida.

En segundo lugar, la acción subjetiva va abandonando progresivamente su dimensión social para incorporarse al terreno de la ética. Esto no implica, como pudiera pensarse, que los condicionamientos sociales dejen de tener efecto sobre la acción de los individuos, sino que el distanciamiento de la sociedad respecto a sí misma –lo que Touraine<sup>27</sup> denomina historicidad– es el resultado de la lucha de los individuos por conformar su “segunda naturaleza”<sup>28</sup>. De esta forma, el que los individuos busquen regular su deseo más allá de lo prescrito por las orientaciones culturales dominantes es condición de posibilidad del desarrollo histórico-contingente de la sociedad. Así, Touraine redefine un problema teórico que ya anunciaba en su *Sociologie de l'action*: la teoría funcionalista (desde Parsons a Habermas) explica de forma adecuada cómo la sociedad reproduce su tradición cultural, sin embargo, es incapaz de explicar cómo se modifican las normas y valores, dada la correspondencia entre actor y sistema que está a la base de su desarrollo teórico.

Su primer intento de respuesta reside en el concepto de “sujeto histórico”, categoría analítica mediante la cual buscaba objetivar el desacople entre actor y sistema que explica la “producción de la sociedad”. Las normas son el resultado de la acción de un “sujeto histórico”, el cual, a través de su conciencia, dota de sentido al mundo. Para Touraine, la expresión histórica de este sujeto sería el movimiento obrero, quien buscaría apropiarse del desarrollo social por medio su acción colectiva.

<sup>26</sup> Alain Touraine y Farhad Khosrokhavar. *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet* (Paris: Fayard, 2000).

<sup>27</sup> Alain Touraine, *Production de la société* (Paris: Éditions du Seuil, 1973).

<sup>28</sup> En este sentido, Touraine refiere al concepto de ética tal como lo hace Weber en su *Ética protestante*, es decir, como un modo o estilo de vida.



Esta primera respuesta, si bien parece satisfactoria en un contexto industrial disciplinar, resulta insuficiente frente a procesos de individualización que se desatan, producto de la racionalización y la reorganización neoliberal del capitalismo. Tal como señalamos en la introducción, gran parte de la dominación se juega ahora en un tratamiento particular de lo individual, cuestión que Michel Foucault<sup>29</sup> aborda a partir de su concepto de biopolítica. Por lo mismo, la capacidad de reproducción de una sociedad depende cada vez más de factores subjetivos, de la posibilidad cierta de conducir productivamente (en términos de utilidad económica) el deseo. Así, la producción de la sociedad es también y fundamentalmente algo que el individuo debe enfrentar cotidianamente en su vida. Por ello, la posibilidad de transformación del sistema de dominación depende ahora de esta lucha entre lo impersonal (el poder) y lo personal (el sujeto) en el espacio de los modos de vida (ética). El concepto de subjetivación busca hacerse cargo de este conflicto.

Finalmente, Touraine incorpora un elemento más dentro de su teoría de la acción que aparece ausente en sus primeros escritos, a saber: el cuerpo. En su libro de entrevistas con Farhad Khosrokhavar,<sup>30</sup> Touraine señala que el primer reconocimiento del individuo como sujeto tiene un carácter corporal, donde el cuerpo aparece como el espacio del deseo, aún no regulado por los poderes impersonales. Esta afirmación se desprende de una reflexión que ya el autor había realizado en *Crítica de la modernidad* respecto a que la sexualidad constituye uno de los elementos fundamentales de la descomposición de la modernidad clásica. Con el mismo espíritu, recorre brevemente la obra de Foucault para mostrar cómo este filósofo, pese a su objetivo de mostrar los procesos de control y encauzamiento del cuerpo, finalmente participa de este redescubrimiento del sujeto ético, específicamente, a partir del último período de su obra inaugurado por *Historia de la sexualidad*.<sup>31</sup> Este reconocimiento del cuerpo, ya parcialmente contenido en la definición de sujeto que señalamos más arriba, anunciará un desplazamiento importante en la comprensión de la acción, la que, a diferencia de la sociología clásica, ya no podrá ser remitida exclusivamente a la conciencia.

En síntesis, la sociología del sujeto construida por Alain Touraine –tal cual la hemos presentado– posee las siguientes características: el sujeto no es un ente que se pueda registrar directamente, sino que es una lógica de acción (distinguible de otras) que se revela indirectamente a través del distanciamiento crítico que experimenta inicialmente el individuo respecto a los roles que la sociedad le impone a partir de sus orientaciones culturales dominantes. En este sentido, más que ser sujetos, los individuos pueden actuar como sujetos de acuerdo al imperativo de su cuerpo y deseo. Así, los movimientos sociales comportan la estructuración colectiva de este sentimiento crítico, pero no son su mecanismo de conducción necesario. Prueba de ello es que los individuos pueden subjetivarse fuera de los movimientos sociales. El espacio del cuerpo y la ética se vuelven fundamentales para la sociología del sujeto en la medida que es ahí donde se juega gran

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique* (París: Gallimard, 2004).

<sup>30</sup> Touraine y Khosrokhavar.

<sup>31</sup> Michel Foucault, *L'histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976).



parte de la dominación y el gobierno de la subjetividad en nuestras sociedades contemporáneas.

Sin embargo, pese a la intuición de Touraine respecto a la importancia del cuerpo en el reconocimiento del individuo como sujeto, en su teoría no hay una profundización importante de esta idea, lo que deja un vacío teórico en su sociología del sujeto. Si el individuo reconoce inicialmente su capacidad de autogobierno en la experiencia que tiene de su cuerpo, ¿qué es lo que caracteriza esta experiencia? Lo que Touraine nos explica es un momento posterior de la experiencia subjetiva, dado por la acción o padecimiento que implica enfrentarse a un mundo impersonal, sin embargo, poco nos dice respecto a la relación inmediata o no que tiene el cuerpo con el mundo.

### 3. Cuerpo y afecto en la subjetivación

Dentro del amplio espectro del pensamiento social contemporáneo, Michel Foucault inaugura una línea de investigación –a la que hemos hecho alusión brevemente– que puede orientarnos en la resolución de este vacío dejado por la obra de Touraine. Consiste en una reflexión respecto al carácter biopolítico de la dominación, dimensión que proviene de la progresiva incidencia del cristianismo dentro de nuestra cultura occidental. Si bien Foucault dedicó una parte importante de sus libros, cursos y artículos al tema de la biopolítica, lo cierto es que dejó un considerable trayecto por recorrer, resultado de su temprana muerte. Inspirados por la agudeza de su reflexión, distintos autores han seguido interrogando al poder desde la óptica de la biopolítica, principalmente, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Toni Negri y Judith Butler. Todos ellos centran su preocupación en los procesos de subjetivación contemporáneos y cómo estos deben enfrentar los marcos de dominación política. Para estos autores, lo fundamental de la dominación se juega precisamente en el gobierno de la vida, en su definición misma, por lo que el cuerpo y la regulación del deseo y los afectos pasan a ser centrales.

Dada la diversidad de los planteamientos y la complejidad de los autores citados, en este artículo trabajaremos solamente un problema que puede contribuir a llenar el vacío que deja la sociología del sujeto respecto a su intuición inicial en relación a la importancia del cuerpo, a saber, la centralidad de los afectos en la caracterización de la experiencia del cuerpo en el mundo. Para desarrollar este problema, utilizaremos principalmente las reflexiones que Judith Butler construye en sus libros *Vida precaria. Los poderes del duelo y la violencia*<sup>32</sup> y *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*.<sup>33</sup> Con ello, pretendemos avanzar hacia una sociología de la acción que, ya no determinada por la filosofía de la conciencia, permita reconstruir un proyecto crítico del mundo moderno, centrado en la experiencia que tiene el sujeto de éste.

<sup>32</sup> Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* (París: Éditions Amsterdam, 2005).

<sup>33</sup> Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Madrid: Paidós, 2010).

Judith Butler describe al cuerpo como “el lugar de una común vulnerabilidad humana”,<sup>34</sup> la cual precede a la formación del yo [*me*], es decir, a la definición social de mi individualidad. A partir de esto, la autora busca reconstruir una ontología del ser humano, según la cual aquello que nos caracteriza es la precariedad de nuestra existencia respecto al otro. De esta forma, el deseo de ser actor del que habla Touraine es inseparable de la idea de que el “yo” que está detrás de ese deseo no puede ser concebido fuera de un marco de reciprocidad y reconocimiento con el otro. La idea de que la lógica de la subjetivación implica inicialmente el reconocimiento del “cuerpo vivido”<sup>35</sup>, tal como señalamos en la introducción, plantea así un límite ontológico a esta voluntad de apropiación que caracteriza al deseo. El ejemplo más claro de esto, lo encuentra Butler en la figura del duelo: cuando alguien muere, no es sólo un objeto amado el que desaparece, sino una parte de nosotros que estaba contenida en ese otro. De este modo, la regulación del propio deseo no es sólo un imperativo impuesto por el otro, sino el reconocimiento de que “algo en nosotros” no nos pertenece completamente, al contrario, está encarnado en lo público.

Sin embargo, si bien esta “relacionalidad” define al ser de nuestro cuerpo, esto no implica que los marcos de reconocimiento dentro de los cuales ésta se expresa sean presociales, al contrario, están en permanente tensión con relaciones de poder que las estructuran. Por ello, pensar la vulnerabilidad común que representa el cuerpo, implica un desafío político orientado a combatir los marcos normativos que definen la vida como algo digno de ser vivido. Los muertos de guerra, a juicio de Butler, son el caso límite de la exclusión del campo de la vida de ciertos cuerpos que no son reconocidos dentro de los marcos normativos dominantes. El valor heurístico de este ejemplo radica en que, de una u otra manera, lo que define a una sociedad es su capacidad de restringir lo vivo a tal punto que excluye ciertos cuerpos de su campo de inteligibilidad.

De esta manera, podríamos redefinir provisionalmente el problema de la subjetivación, desde el punto de vista de una ontología del cuerpo, como la capacidad que tienen los individuos y colectivos de identificar, develar y, en el mejor de los casos, transgredir los marcos normativos según los cuales una sociedad gestiona los cuerpos según si son merecedores de duelo o no. El problema es entonces el límite que define la potencia – capacidad de acción– de los cuerpos dentro de un espacio de vulnerabilidad común. Esta idea de que el cuerpo actúa o, dicho de otro modo, de que el cuerpo es sujeto, requiere poner en tensión la concepción filosófica y sociológica tradicional, que hemos esbozado, según la cual el sujeto dota de sentido al mundo a través de su conciencia. La obra realizada por Spinoza, particularmente su *Ética*, constituye, a este respecto, un espacio fundamental para repensar la relación entre sujeto, conciencia y cuerpo, lo que nos permitirá introducir posteriormente la noción de “afecto” como clave de comprensión de los procesos de subjetivación.

En este sentido, no es casualidad que algunos de los más importantes filósofos contemporáneos hayan redescubierto tardíamente la obra de Spinoza, entre ellos Gilles Deleuze y Toni Negri, dentro de un ámbito de investigación ligado a la biopolítica. La

<sup>34</sup> Butler *Vie précaire*.

<sup>35</sup> Foucault *Surveiller*.



importancia de Spinoza, en este contexto, sería precisamente el haber desarrollado tempranamente en el ámbito de la filosofía una ontología del cuerpo, ligada a su capacidad de afección y acción.

Spinoza, tal como lo describe Deleuze,<sup>36</sup> no busca invertir la relación platónica entre cuerpo y alma, sino que más bien busca establecer un paralelismo entre ambos: “lo que es acción en el alma es también necesariamente acción en el cuerpo, lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma”.<sup>37</sup> Por ello, para conocer la capacidad de acción del espíritu, debemos primero interrogarnos respecto a la potencia del cuerpo. La idea filosófica tradicional de que la conciencia dirige la acción es, para Deleuze, una ilusión que busca superar la angustia que implica el desconocimiento de las causas del aumento o disminución de la potencia del cuerpo. Al contrario del pensamiento moderno, Spinoza considera que es el deseo la causa de la conciencia y no a la inversa. Un cuerpo o idea se dirige a otro porque lo desea. En el caso de que formen una composición se generará un conjunto más potente (como en el caso del amor); en caso contrario, si el encuentro no es exitoso, esto genera una descomposición de las partes del todo (como en el caso del envenenamiento). La causa del aumento o de la disminución del cuerpo o de una idea radica en una serie de leyes según las cuales se componen o descomponen dichos encuentros. Sin embargo, nosotros, en tanto seres conscientes, solamente recogemos los efectos de estos encuentros, tenemos alegría cuando el encuentro es exitoso, tristeza, cuando el encuentro amenaza nuestra integridad.

Ahora bien, estos cuerpos o ideas que desean son en principio de la misma sustancia que Dios o la naturaleza, lo que explica que tiendan hacia la omnipotencia. Sin embargo, esta última no es un atributo de los cuerpos singulares, en la medida en que están marcados por la finitud. Desde este punto de vista, el afecto es precisamente el indicador del límite de la capacidad del cuerpo o idea. Cuando se produce un encuentro entre dos cuerpos o ideas, según el avance o retroceso que eso implique respecto a la omnipotencia, se generan afectos:

En ese sentido, el afecto se podría definir como la huella mental del límite material. La conciencia es en realidad siempre y por definición afectiva en la medida en que es siempre conciencia de la limitación de un cuerpo limitado, situado en un contorno, rodeado de otros cuerpos con los que interactúa<sup>38</sup>

Si traducimos ahora esta reflexión en clave sociológica, podemos decir que la tendencia del sujeto a apropiarse de su vida está en principio limitada tanto por la presencia de los otros como por la existencia de marcos normativos que condicionan el encuentro con esos otros. El punto es que ese límite del sujeto tiene un carácter afectivo que define la relación del cuerpo con el mundo. A esto se refiere Butler cuando plantea

<sup>36</sup> Guilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (Lonrai: Les éditions de minuit, 2003).

<sup>37</sup> Deleuze 28

<sup>38</sup> Vicente Serrano, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna* (Barcelona: Anagrama, 2011) 98



que el cuerpo se enfrenta invariablemente al mundo exterior es una señal del predicamento general de la indeseada proximidad a los demás y a las circunstancias que están más allá del propio control (...) esta alteridad obtrusiva con la que se topa el cuerpo puede ser, y a menudo es, lo que anima la capacidad de respuesta a ese mundo. Esta capacidad puede incluir una amplia gama de afectos, como placer, rabia, sufrimiento o esperanza<sup>39</sup>

Ahora bien, este límite que define la capacidad de acción del sujeto es, tanto en Spinoza como Butler, no solamente un obstáculo, sino ante todo la condición de posibilidad del encuentro con los otros. Es por ello que los afectos no son simplemente emociones, si entendemos por éstas reacciones inmediatas al devenir del mundo, sino sentimientos que están mediados por un campo de inteligibilidad. Ese campo Butler lo define como un marco normativo dependiente de relaciones de poder. Así, llegamos al centro del problema: la capacidad de acción del sujeto está subordinada, en parte, a los efectos producidos por el encuentro (productivo o destructivo) con otros cuerpos, encuentro posibilitado y constreñido por la existencia de relaciones de poder que definen sus límites. El principal síntoma de esos límites es el afecto, sin el cual los marcos normativos nos serían indiferentes. En términos políticos, entonces, la condición de posibilidad de transformación de los marcos normativos (orientaciones culturales en palabras de Touraine) es la capacidad de afección de los individuos respecto a una limitación (precariedad) que es universal y definitoria de lo humano. En el fondo, si los individuos permanecen indiferentes o, al contrario, gozan del orden que entrega el marco, las posibilidades de cambio social y las capacidades de acción se reducen.

#### 4. Consideraciones finales

En este artículo, hemos propuesto que la pregunta por la subjetividad es un elemento central en la reflexión sociológica contemporánea, especialmente para la sociología de la acción. De esta constatación, hemos intentado identificar, en primer lugar, ciertos elementos teóricos que pueden contribuir a comprender el desplazamiento en la comprensión social hacia lo subjetivo. Consideramos que esto es de particular importancia, pues, a pesar del giro señalado, no son demasiados los esfuerzos teóricos en el ámbito de la sociología que se orienten a teorizar sistemáticamente respecto a qué es lo particular del sujeto. Según nuestro recorrido, lo particular residiría en el desacople entre el proceso de atribución de sentido, por parte del sujeto, y la reproducción de las orientaciones culturales dominantes (los marcos normativos, según la teorización de Butler). Así, se rompería con la matriz funcionalista que supone que la persecución de gratificación catéctica (libidinal) coincide con la realización de las expectativas sociales contenidas en el ejercicio del rol. Habría, desde este punto de vista, un aspecto de la acción social que no se agotaría en la reproducción del sistema de dominación. El concepto de sujeto buscaría ser comprensivo respecto a esta dimensión.

En segundo lugar, hemos intentado mostrar cómo en la sociología clásica, aparentemente preocupada de la identificación de los grandes procesos de evolución social y de

---

<sup>39</sup> Butler *Marcos* 58.





consolidación del orden social moderno, la subjetividad aparece como un elemento central para la comprensión de la crisis del proyecto moderno. Los conceptos de alienación en Marx, de pérdida de sentido y libertad en Weber y de anomia en Durkheim, harían todos referencia a aquella dimensión de la acción que no sería integrada de forma adecuada en la reproducción del orden social. Si bien en Weber o Durkheim los elementos previamente señalados no conducirían necesariamente a una acción transformadora, como es el caso de Marx, esto no significa que no haya subjetividad, sino que es preciso una mediación mayor entre subjetivación individual y subjetivación colectiva. En Marx, no hay una reflexión sistemática sobre el tipo de mediación entre ambas dimensiones, de ahí que haya sido Lenin y luego Gramsci quienes desarrollaron una teoría política orientada a llenar ese vacío. Ahora bien, el límite de esta comprensión de la subjetividad, tal como lo señalaron posteriormente Habermas y Foucault, radica en subordinar la acción a la conciencia, desconociendo la importancia del lenguaje y el cuerpo en la experiencia humana.

El concepto de subjetivación que introduce Alain Touraine nos abre una posibilidad importante para pensar tanto el distanciamiento crítico de los individuos respecto a los roles sociales- como su capacidad de transformarlos- al interior de la teoría sociológica. En consonancia con las transformaciones del capitalismo tardío y su particular intensidad en la programación y encauzamiento del cuerpo y el deseo, Touraine va a definir al sujeto, ya no exclusivamente como atribución de sentido a través de la conciencia, sino que como reconocimiento de la capacidad de respuesta del cuerpo, sin embargo, no desarrolla una teoría suficiente para categorizar dicha capacidad.

El recurso a Spinoza y Butler se explica así de la siguiente manera: a partir de una ontología del cuerpo, que supone que éste no es sólo la superficie de inscripción de los fenómenos sociales, sino que presenta una capacidad de respuesta afectiva, podemos generar una mayor comprensión respecto a la experiencia del cuerpo en el mundo. El límite del cual habla Spinoza puede ser traducido, en clave biopolítica, como las relaciones de poder que determinan el reparto de la vida en una sociedad determinada, un fraccionamiento de aquella vulnerabilidad común que nos define como seres humanos.

De este modo, la definición provisoria que nos da Touraine respecto al sujeto cobra su real significado: el sujeto es el deseo de ser actor.<sup>40</sup> Dicho deseo se enfrenta necesariamente con otros cuerpos o ideas con los cuales se relaciona. Este encuentro marca el límite del cuerpo respecto a su capacidad de acción. Judith Butler, siguiendo a Foucault en ello, nos muestra que ese límite, si bien es característico de la finitud del cuerpo, está inserto al interior de relaciones de poder estructuradas en marcos normativos excluyentes, donde el marco de guerra parece comportar el caso extremo. Los individuos tomamos conciencia de ese límite pues produce en nosotros una respuesta afectiva, feliz en el caso de que el encuentro sea exitoso, triste en el caso de que no lo sea. De esa capacidad de afeción de los cuerpos deriva nuestra posibilidad de subvertir y transgredir los marcos, es decir, de alterar radicalmente los principios de integración y reconocimiento que definen nuestro sistema de dominación.

---

<sup>40</sup> Touraine y Khosrokhavar



De esta forma, el problema de la subjetividad, que inicialmente aparece ligado a las consecuencias negativas de la modernización y los procesos de abstracción que ella contiene, retorna en torno a la capacidad de individuos y colectivos de apropiarse y cuestionar los marcos normativos que definen precisamente su condición de posibilidad como sujetos. Dicha capacidad no radicaría en una “toma de conciencia” por parte de los sujetos, sino en su posibilidad de afectarse respecto a los marcos normativos que limitan la potencia del cuerpo.

Recibido: 1 junio 2016

Aceptado: 9 octubre 2016

### Obras citadas

Althusser, Louis y, Étienne Balibar. 2004. *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Boltanski, Luc y Ève Chiapello. 2010. *Le nouvel esprit du capitalisme*. París : Gallimard.

Butler, Judith. 2005. *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*. Paris: Éditions Amsterdam.

Butler, Judith. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.

Deleuze, Guilles. 2003. *Spinoza. Philosophie pratique*. Lonrai: Les éditions de minuit.

Derrida, Jacques. 2014. *L'écriture et la différence*. Paris: Points.

Durkheim, Émile. 2013. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Puf.

Durkheim, Émile. 2007a. *De la division du travail social*. Paris: Puf.

Durkheim, Émile. 2007b. *Le suicide*. Paris: Puf.

Foucault, Michel. 2008. “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”. *Dits et écrits I. 1954-1975, 1004-1024*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 1976. *L'histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Habermas, Jürgen. 2003a. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus.



Habermas, Jürgen. 2003b. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. 2008. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires : Katz.

Honneth, Axel. 2010. *La lutte pour la reconnaissance: grammaire morale des conflits sociaux*. Paris: Cerf.

Marx, Karl. 2004. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Marx, Karl. 2010. *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro 1. Santiago: LOM.

Méda, Dominique. 1998. *El trabajo: un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.

Serrano, Vicente. 2011. *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona: Anagrama.

Touraine, Alain. 1992. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.

Touraine, Alain. 1976. *La société post-industrielle: naissance d'une société*. París: Denoel et Gonthier.

Touraine, Alain. 1973. *Production de la société*. Paris: Éditions du Seuil.

Touraine, Alain. 1965. *Sociologie de l'action*. Paris : Editions du Seuil.

Touraine, Alaine y Farhad Khosrokhavar. 2000. *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*. Paris: Fayard.

Weber, Max. 2012. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Weber, Max. 2009. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Reus.

Weber, Max. 1998. *Sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wieviorka, M. (2008). *Neuf leçons de sociologie*. Paris: Robert Laffont.