

Reflexiones en torno a la arista subjetiva de las representaciones sociales

María A. Banchs

A partir del momento en que nuestro objeto de estudio o de acción es el ser humano, nuestra praxis está inserta en una visión del mundo, de la humanidad, del sentido mismo de esa praxis, que son inevitablemente políticas y que implican necesariamente la puesta en juego de un sistema de valores. Ya sea que lo reconozcamos o que lo neguemos, la Psicología Social, al igual que toda ciencia social, constituye una práctica político-ética. Este hecho, es un elemento central en las discusiones teóricas y epistemológicas que dibujan los contornos del espíritu de nuestra época. Como señala Bader Burihan Sawaia "bajo tal *Zeitgeist*, la reflexión crítica y la creación de nuevas categorías no pueden encerrarse en si mismas, sino abrirse a la filosofía, a la ética y a la estética. Esto equivale a orientar la ciencia según las utopías y sufrimientos de cada época, como lo hicieron Marx y Freud" (1999, p. 326). La nuestra, época finisecular, parece mas signada por los sufrimientos, la incertidumbre, el miedo, la huída, que por las utopías. Han muerto las utopías se declara, ha muerto la historia, la idea de progreso, el ideal de trascendencia, ha muerto el sujeto de la modernidad. Esto parece en realidad un terremoto. Rodeados como estamos de tantos supuestos cadaveres, comencé a percibir en la atmósfera enrarecida, el olor que la muerte despiden. Inmersa en tal estado de descomposición, fui conducida imperceptiblemente por ese espíritu de la época a enfrentarme con la escatología, es como si me hubiese dicho a mi misma, "bueno si están muertos, vamos a enterrarlos, y si están vivos, pero haciéndose los muertos, vamos a resucitarlos".

En verdad que la penetración del discurso posmoderno en el ámbito académico de las ciencias sociales venezolanas, no puede pasar desapercibida. Ese discurso nos cuestiona, nos interpela, nos convoca, nos divide creando una nueva frontera del pensamiento, del ser y de la acción: o eres moderno o eres posmoderno. Hoy por hoy a nivel internacional, ser moderno es estar *out*, ser posmoderno es estar *in*. Ser postmoderno requiere una serie de condiciones. La primera es aprender un nuevo idioma, expresarse en un nuevo

lenguaje. Este idioma se aprende leyendo a Derrida, Wittgenstein, a Rorty, a Vattimo, a Lyotard, a Baudrillard, a Gadamer, a Lipovetsky, a Prigogine, a Savater, y pare usted de contar. Yo estoy apenas empezando mi curso de idioma posmoderno por lo cual espero que ustedes sabrán escusar mi atrevimiento al meterme con una discusión tan "posmo" como la muerte del sujeto. Ser posmoderno requiere, además, una adhesión total a una línea de pensamiento y un rechazo de todo lo que suene a modernidad. Los posmodernos se justifican cuando utilizan categorías modernas, o cuando caen en cuenta de que están corriendo el peligro de ser confundidos, de ser interpretados como modernos. Ser posmodernos es pertenecer a una élite de pensadores, es en cierto sentido ser miembro de un clan, de una secta casi. En efecto, tengo la fuerte impresión de que los posmodernos son sectarios, se perciben diferentes, es como si hubiesen dado un salto al mas allá. Nosotros estamos aún hoy en el siglo XX, los posmodernos pareciera que hace mucho ya están en el nuevo milenio y ven hacia atrás diciendo, por fin salimos de esa mentira de la modernidad, ahora estamos en la mentira de la posmodernidad pero al menos sabemos que es mentira.

Es desde mi presencia dentro de esa atmósfera de la época, que me he planteado la reflexión en torno al papel del sujeto y de la subjetividad en las representaciones sociales. Hace algún tiempo comencé a pensar, siguiendo la teoría y las críticas de Fernando González Rey, en el papel de la emoción y mas recientemente en el papel de la subjetividad en las representaciones sociales (Banchs, 1999). Esas primeras aproximaciones a la arista subjetiva de la teoría, me condujeron por caminos donde me encontré las nociones de sujeto, individuo, persona, como nociones históricamente construídas, y con una literatura que, al desconstruirlas, se plantea el fin o la muerte del sujeto. De allí mi curiosidad por vincular el sujeto de las representaciones sociales con el moribundo sujeto de la modernidad. Este camino que apenas estoy iniciando me ha resultado además de apasionante, lleno de provocaciones y multifacético. Como bien dice Mariflor Aguilar (1996, p. 373)

el tema del sujeto es también el tema de la subjetividad, de su constitución y su historia; el de la relación entre individuo y política o entre individuo y sociedad; el de la articulación entre lo macro y lo micro; es el tema de la ética – o los temas de la ética: de la libertad, la autonomía el determinismo y la

sujeción; es también el tema de la transparencia y la opacidad y es central en la polémica entre unidad y pluralidad. Tal parece que se trata de un tema que está presente en todo, o al menos, en todos los temas filosóficos.

A esto sin duda podemos añadir que es el tema por excelencia de la psicología social, al menos de aquella psicología social que asume su carácter político y que se centra en las relaciones individuo-sociedad. Es por lo tanto el tema de las representaciones sociales las cuales se ubican justamente en la interface entre el individuo y la sociedad. Su espacio es el espacio de la relación, del encuentro cara a cara, de la construcción de subjetividad o de inter-subjetividad. Como dice Sandra Jovchelovitch

acción simbólica, intersubjetividad, objetividad, identidad (..) son elementos de una red hecha de puntos de encuentro, que multiplicados y complejificados producen tanto el *yo* como la vida social. Es en la multiplicidad y movilidad de estos puntos de encuentro que emerge el tejido de la vida social y los sujetos sociales construyen lo que saben sobre si mismos, sobre los otros, sobre su modo de vida. En estos puntos de encuentro se forjan las representaciones sociales, las cuales expresan los procesos a través de los cuales una comunidad produce el sistema de saberes que le confiere una identidad social, una forma de enfrentar lo cotidiano y una forma de relacionarse con los objetos que la rodean. (1998, p. 80)

Pero antes de adentrarme en las relaciones entre sujeto y representaciones sociales, individuo y sociedad, comenzaré por definir algunas nociones alrededor de la idea de sujeto para luego centrarme en la discusión sobre el fin del sujeto y de allí llegar a los vínculos entre ellos.

Los contornos del sujeto: concepciones, nociones y cosmovisiones

En la literatura sobre el tema del sujeto, abundan las definiciones sobre el YO y el OTRO, la identidad construida a partir de la alteridad, el sujeto, la persona, la personalidad, la subjetividad. Este tema en si mismo, como ya dije, está presente de formas multivariadas por todas partes, de manera que cualquier presentación será necesariamente incompleta. Para aligerar ésta, escogí siguiendo mi propio criterio, las definiciones de ser humano que recoge Pedrinho Guareski y la definición de sujeto de Edgard Morin.

Pedrinho Guareschi (1998, pp. 152-153) identifica tres concepciones de ser humano presentes en diversas cosmovisiones: el ser humano como individuo, el ser humano como parte de un todo y el ser humano como persona. En el sentido como lo toma la tradición filosófica, el *individuo* no es un ser humano cualquiera,

el individuo es alguien que es un, uno, indiviso en sí mismo (*indivisum in se*), pero que está separado, aislado de todo el resto (*divisum a quolibet alio*). Esta visión del ser humano responde y fundamenta a la visión liberal (neoliberal) del mundo. Los individuos son los responsables únicos y últimos de su éxito o de su fracaso. El individualismo es el comportamiento preponderante.

En la segunda concepción, la del ser humano como parte de un todo o pieza de una máquina, desaparece el ser humano como categoría, la categoría es el todo, llámese institución, estado u organización. Esta concepción responde a un totalitarismo o colectivismo que encontramos tanto en el fascismo como en las doctrinas de la seguridad nacional en los años 70 en América Latina¹. Esta segunda categoría podríamos denominarla como *sujeto*, sujeto en el sentido de sujeción, para distinguirla de individuo y de persona. Siguiendo al filósofo Agostino de Hipona, Guareschi define la concepción del ser humano como *persona* en términos de relación: “alguien que es uno, que constituye una unidad, pero que al mismo tiempo no puede ‘ser’ en completud, sin los otros, para ser necesita intrínsecamente de los otros. Persona es relación” (ibid., p. 153). Para completar la concepción de persona, recurre a las nociones de singularidad y subjetividad, ambas forman parte de la persona: la singularidad se refiere a la dimensión del ser humano como único, irrepetible; la subjetividad es el contenido de nuestro ser que adquirimos en millones de relaciones cotidianas en el curso de nuestra existencia. “La singularidad llama la atención hacia el hecho de que somos diferentes, la

1 Coincidiendo con Guareschi, Marková describe la posición asumida por los países del bloque soviético como una negación totalitaria del individuo: “en la ideología de Marx y Engels, (dice) el individuo, la conciencia del individuo, el self y la identidad personal no significaban nada. En contraste, las masas del proletariado fueron elevadas a un estatus semejante al de Dios y fueron concebidas como las creadoras de historia. La pluralidad de las comunidades existentes fue destruida intencional y artificialmente y reemplazada por un sistema totalitario que proclamaba la dictadura del proletariado” (1997, pp. 4-5).

subjetividad llama la atención hacia el hecho de que nosotros somos 'los otros', esto es, nos constituimos de relaciones y de experiencias que establecemos día a día" (ibid., p. 154).

La noción de Sujeto para Edgard Morin plantea una semejanza clara con esa doble dimensión de singularidad, subjetividad que implica el yo y el otro como parte de mí. Morin alude a dos principios subjetivos asociados, el de exclusión y el de inclusión. El principio de exclusión se refiere a que sólo yo puedo decir yo, refiriendome a mí, nadie lo puede decir en mi lugar, de ahí que el yo sea al mismo tiempo "la cosa mas corriente y una cosa absolutamente única" (Morin, 1994, p. 76). El principio de inclusión, inseparable del de exclusión, es el que "hace que podamos integrar en nuestra subjetividad a otros diferentes de nosotros, a otros sujetos. Podemos integrar nuestra subjetividad personal en una subjetividad más colectiva: 'nosotros'" (ibid., p. 76). Exclusión e inclusión conviven en una relación de ambivalencia y a veces de conflicto, podemos oscilar desde el egocentrismo absoluto (exclusión) hasta la abnegación total o sacrificio de si mismo por los otros (inclusión). En tercer lugar Morin se refiere al principio de intercomunicación, el cual existe hasta en el mundo unicelular, vegetal. Es así que se ha descubierto intercomunicación entre árboles de una misma especie: árboles que fueron despojados de todas sus hojas reaccionaron segregando mas savia y una sustancia antiparasitaria, árboles vecinos de la misma especie, que no habían sido despojados de sus hojas, comenzaron a segreggar la misma sustancia antiparasitaria. En los seres humanos esa intercomunicación toma múltiples formas dandose la paradoja de que podemos tener mucha comunicación acompañada de mucha incomunicabilidad, pero al menos podemos comunicar nuestra incomunicabilidad. Por otra parte el sujeto humano se caracteriza porque puede tomar conciencia de si mismo, es decir, ser autorreflexivo, también puede tomar conciencia de ser consciente, es decir, puede autoreferirse. En fin y no menos importe, el sujeto humano necesita del amor del otro, esto es, el sujeto humano tiene

el sentimiento profundo de una insuficiencia del alma que sólo puede llenar el otro sujeto (...) en el sentimiento de amor está la idea de que el otro nos restituye a nosotros mismos la plenitud de nuestra propia alma, permaneciendo totalmente diferente de nosotros mismos. Es nosotros aun siendo otro. (Ibid., p. 82)

Morin concluye su texto diciendo que la tragedia del sujeto está ligada al principio de incertidumbre:

cuando hablo, al mismo tiempo que yo hablamos "nosotros", la comunidad cálida de la que formamos parte. Pero no hay solamente el "nosotros" en el "yo hablo" también está el "se habla" Se habla, algo anónimo, algo que es la colectividad fría. (...) aquí se presenta el principio de incertidumbre, porque nunca se en que momento soy yo quien habla, si no soy yo hablado, si no hay algo que habla por mí mas fuerte que yo, en el momento en que yo creo hablar (...) entonces siempre tenemos la incertidumbre ¿en qué medida el que habla soy yo? (Ibid., p. 83)

La problemática del sujeto, como bien dice Morin, amerita una reconceptualización en cadena. Como vimos el concepto de sujeto nos obliga a asociar nociones antagónicas, para lo cual requiere de un pensamiento complejo, capaz de unir unas con otras.

El sujeto moderno: individualismo, comunicación de masas y cultura narcisista

En el lenguaje común la palabra individualista se interpreta como opuesta a colectivista. La persona individualista es aquella que sólo piensa en sí misma independientemente de los demás, no es persona sino individuo, como explica Guareschi.

Siguiendo a Mires (1998, p. 195) es necesario distinguir entre individualismo e individualidad,

por individualismo se puede entender un recogimiento del ser sobre sí mismo, como resultado de su incomunicación con los demás, por individualidad hay que entender la constitución de una identidad a partir de procesos culturales de carácter dialógico. (..) Mientras el individualismo alude a un proceso de pérdida de identidad, individualidad alude a un proceso de paulatina obtención de identidad.

El individualismo entendido así, es el telón de fondo del narcisismo.

Si bien el narcisismo es tratado por Freud como una patología individual, diversos autores que trabajan con la noción modernidad/ posmodernidad, coinciden en plantearse la definición de un sujeto moderno

narcisista, producto de una cultura globalizada que algunos designan como cultura narcisista. Esta discusión del sujeto, se vincula con la temática arendtiana del mundo público y privado, de la polis y de la ciudadanía. La literatura sobre este tema es abundante, de manera que de nuevo presentaré sólo algunos retazos de esta compleja discusión.

De acuerdo con Lipovetsky (1983/86) las sociedades democráticas avanzadas han desarrollado para su inteligibilidad una nueva lógica que el autor denomina proceso de personalización. Este proceso,

designa la línea directriz, el sentido de lo nuevo, el tipo de organización y de control social que nos arranca del orden disciplinario-revolucionario-conventional que prevaleció hasta los años cincuenta. Ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, democráticas-disciplinarias, universalistas-rigoristas, ideológicas coercitivas (...) tal es el sentido de este proceso. (...) Negativamente remite a la fractura de la socialización disciplinaria; positivamente, corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los factores humanos, en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor. (1986, p. 6)

Durante este proceso se produce una psicologización de las modalidades de socialización: ya no se trata de sumergir al individuo en reglas uniformes, sino de priorizar valores como el despliegue de la personalidad íntima, el placer, el respeto por la singularidad. Se abandona el ideal moderno de subordinación de lo individual a lo colectivo y se asume masivamente la realización personal como el máximo valor. Lipovetsky considera que la salida de la sociedad disciplinaria marca un nuevo rumbo que nos conduce a hablar de sociedad posmoderna:

cambio de rumbo histórico de los objetivos y modalidades de socialización (...) el individualismo hedonista y personalizado se ha hecho legítimo y ya no encuentra oposición; dicho de otro modo, la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo ha concluido. (...) La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica (la sociedad posmoderna en contra de esos principios futuristas está) ávida de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata. (Ibid., p. 9)

En ese cuadro es que se habla de una sociedad narcisista en la cual el individualismo se pone al día, se sobrevalora la subjetividad, la cosa pública pierde su anclaje emocional estable:

el narcisismo solo encuentra su verdadero sentido a escala histórica; en lo esencial coincide con el proceso tendencial que conduce a los individuos a reducir la carga emocional invertida en el espacio público o en las esferas trascendentales y correlativamente a aumentar las prioridades de la esfera privada, (...) hipertrofia del ego. (Ibid., p. 13)

Este narcisismo colectivo no significa necesariamente ni una estricta despoltización, ni una pérdida de interés por las relaciones sociales. Al contrario, se produce un entusiasmo relacional pero a nivel de los microgrupos, proliferan las asociaciones y los grupos de ayuda mutua, es el deseo de encontrarnos en confianza de juntarnos con los que se nos parecen porque buscan los mismos objetivos en la vida. Este narcisismo colectivo se presenta como un síntoma social frente a la crisis de la sociedad burguesa. Cuando el futuro nos parece incierto y amenazador es mejor replegarse en el presente.

El narcisismo ha abolido lo trágico. Aparece como una forma inédita de apatía hecha de una sensibilización epidérmica al mundo a la vez que de profunda indiferencia hacia él. (...) Es la revolución de las necesidades y su ética hedonista lo que, al atomizar suavemente a los individuos, al vaciar poco a poco las finalidades sociales de su significado profundo, ha permitido que el discurso *psi* se injerte en lo social convirtiéndose en un nuevo ethos de masa. (Ibid., pp. 52-53)

El espacio público se vacía por exceso de información y el yo pierde sus referencias por exceso de atención. Cuando todos se igualan en semejantes, la identidad del yo vacila.

Fernando Mires (1998) refiriéndose a la cultura narcisista, describe un malestar, que ya no se trata como decía Freud del Malestar en la Cultura, sino del Malestar en la Barbarie. Mires identifica tres tesis que tratan de explicar el narcisismo cultural y coinciden en formular la ausencia de figuras de autoridad como fundamento de la sociedad narcisista: hay una sintonía casi perfecta entre la tesis de "la sociedad sin padres" de Mitscherlich, la de "un paternalismo sin padres" de Lasch y la de un "ser unidimensional" de

Marcuse. Los tres se están refiriendo explícitamente a la personalidad narcisista que parece ser propia de la modernidad industrial y pos-industrial. Los tres están de acuerdo en que el narcisismo resulta del desmoronamiento del autoritarismo cultural tradicional sin que en su lugar, haya podido ser erigido otro que fuera del hogar supla el significado del padre originario (id., ibid., p. 95). En la época en que Freud escribe, el peligro era la sobresocialización, hoy en día el peligro es la subsocialización. Es esa subsocialización, la que produce una pérdida de la individualidad, es decir de la identidad, facilitando la caída en la masa. Mitscherlich, encuentra en esa condición una explicación de la emergencia del fascismo en Alemania. La fusión en la masa o despersonalización no se encuentra en contradicción con la ideología individualista, recuerdese que el individualismo es antagónico a la individuación. Con el fascismo emerge un líder autoritario que representa la restauración del macho que dominaba la horda primitiva. De allí que el malestar de nuestro tiempo no sea en la cultura sino en la barbarie. Se habla pues de un narcisismo cultural partiendo de que la cultura es una instancia de la conciencia y la conciencia una instancia de la cultura, de manera que cuando el yo se fija en si mismo es porque no encuentra comunicación entre ese yo y los objetos que lo rodean. "De la misma manera que los narcisistas pueden contribuir a crear un orden sociocultural que se adapte a sus personalidades, este último puede producir personalidades narcisistas aún en aquellos que no porten consigo la tendencia narcisista" (id., ibid., p. 201), por eso es que el narcisismo se puede colectivizar y negar a los demás mediante la coartada de defender lo propio. El narcisismo consiste en una relación de no pertenencia con el mundo exterior. Esa incomunicabilidad recibe en Psicología el nombre de disociación, en Sociología se la designa como des-socialización, en Filosofía como alienación y desde el punto de vista político se puede denominar, como sugiere Senett, incivilidad. "Incivilidad significa sobrecargar a otros con su "propio". Incivilidad significa limitación de la sociabilidad (Senett, 1996, p. 336)" (Mires, 1998, p. 211). Dos actitudes bárbaras se derivan de ella, la recaída en la masa incivilizada bajo la autoridad de un caudillo bárbaro, y la formación de comunidades perversas o autodestructivas. El liberalismo ha llevado a la formación de instancias comunitarias asociales, incivilizadas, narcisistas, es decir, bárbaras.

la barbarie moderna se expresaría, fundamentalmente, en un narcisismo social o cultural. Ese sería el malestar de y en la barbarie pues incivildad, en los términos de Senett, es equivalencia de barbarie. Esa barbarie es fundamentada por la existencia de órdenes económicos, sociales y culturales que incentivan la desintegración social en nombre de un individualismo que al aislar a unas personas de otras no sólo impide la individualización, sino que recrea formas primitivas de asociación y colectivización que son, en esencia, antiindividuales. (Ibid., p. 211)

Sin civilidad la vida pública se degrada, esa degradación dice Senett comienza en Europa en el siglo XIX, produciendo una crisis de la ciudad como centro de vida pública o política, aparejada con el retraimiento de las personas a la vida íntima, familiar, la cual se convierte en una especie de convento y, desconectada del exterior, sucumbe frente a sí misma arrastrando en su caída a los individuos que en ella se refugiaban. Sin polis no hay política, sin política no hay civilidad, y sin civilidad no hay sociedad sino barbarie colectiva o individual. Esa incivildad se apodera progresivamente del mundo con el proceso de globalización de la comunicación, de la cultura y de los mercados. Aquí podemos entroncar con Baudrillard en lo relativo a la sociedad masificada del éxtasis comunicacional. En esta sociedad a la par que desaparece el espacio público, el espacio íntimo es invadido por las pantallas perdiendo su privacidad, el sujeto queda atrapado en la imagen, no existe sino como terminal de múltiples redes. "El espacio mismo de habitación es concebido como espacio de recepción y de operación, como pantalla de mando, terminal dotado de poder telemático, es decir, de la posibilidad de regularlo todo a distancia" (1987/1997, pp. 13-14). Se deja de distinguir entre lo privado y lo público, lo interior y lo exterior, una doble obscenidad borra esos límites: nuestra intimidad pierde secreto y la vemos permanentemente reproducida en la pantalla al mismo tiempo que en nuestra habitación el universo entero acude a desplegarse innecesariamente. Pasamos de una obscenidad de lo oculto a una obscenidad de lo demasiado visible, de una obscenidad cálida y sexual, a una obscenidad fría y comunicacional.

En materia de imágenes, la sollicitación y la voracidad aumentan desmesuradamente. *Se han convertido en nuestro auténtico objeto sexual*, el objeto de nuestro deseo. Y en esta confusión de deseo y equivalente materializado de imagen (...), reside la obscenidad de nuestra cultura. (Ibid, pp. 30-31)

Es la cultura de la transparencia que estalla en mil fragmentos como un espejo roto que desdibuja nuestra imagen, como un holograma, como un objeto fractal que se reencuentra por entero en el menor de sus detalles. Así la cultura de la pantalla, produce también un sujeto fractal que

en lugar de trascenderse en una finalidad o un conjunto que le supera, se difracta en una multitud de egos miniaturizados, absolutamente semejantes entre sí, que se desmultiplican embrionariamente como en un cultivo biológico. (Ibid., pp. 34-35)

Es el sujeto narcisista envuelto en su vértigo interior del estallido en lo idéntico "alienado de si mismo, de sus múltiples clones, de sus pequeños yoes isomorfos" (ibid. p. 36).

Del sujeto narciso al sujeto occiso

Del narciso al occiso no hay mas que un paso, porque un sujeto que sólo vive para sí, ensimismado, condenado a la incomunicación y la soledad, es un sujeto sin vida, o un muerto en vida. La proximidad es tal, que de acuerdo con el mito original, relatado por Ovidio, Narciso murió, luego de descubrir su reflejo en el agua, y viendo que no podía abrazarse, consumido por la pasión de amor a si mismo (Mires, 1998). Pero el sujeto muerto de la posmodernidad no es precisamente el Narciso, al contrario, Narciso es el que reencarna al sujeto moderno, al sujeto trascendente. Es éste último el que ha muerto. Como dice Luis Montes (1996, p. 326)

por lo regular cuando se habla del fin del sujeto se está refiriendo al fin del sujeto trascendental. Al fin del sujeto Omnisciente poseedor de una soberanía de conciencia. Es tal sujeto quien llega a su fin. Puede decirse que sobre este aspecto hay consenso teórico hoy en día.

En este sentido Rigoberto Lanz (1996) defiende la idea de la muerte del sujeto en la medida en que la idea del sujeto es el centro de los discursos éticos de la modernidad. Esa ética "es sin duda el proyecto trascendente de un individuo repleto de sentido colectivo, identificado con una finalidad histórica superior" (p. 56). El sujeto, categoría fundante de la modernidad, condensa en si mismo los contenidos referenciales de la ilustración, y, en la

medida en que el proyecto de la modernidad pierde sentido, entra también en crisis el estatuto moderno de sujeto. La crisis del sujeto no es independiente de la crisis de la civilización iluminista

al revés: es en el marco de una clausura de la Razón Moderna como puede entenderse en profundidad la idea de *muerte del sujeto* (...) La defunción posmoderna del sujeto anuncia el fin de los paraísos colectivos, disuelve la pretensión iluminista de trascendencia por posesión de la Razón y diluye también la quimera marxista de atribuir a actores sociales de carne y hueso la misión ideológica de la redención. (Ibid., p. 59)

Para Lanz la muerte del sujeto es más que eso. Es la quiebra de la voluntad colectiva para comprometerse en proyectos de orden social de ahí que esa muerte sea

una metáfora desoladora, ante todo por la clausura de la voluntad que ella evoca. *Individuos sin voluntad ya no pueden ser sujetos* Personas sin pertenencia a colectivos trascendentes no tienen mas remedio que resignarse a las márgenes de la Individualidad. (p. 63)

Es la disolución del "nosotros", la era de las tribus. Es también la clausura del futuro, ya no apostamos a finalidades últimas; es, el final del corrido del camino lineal entre presente y futuro, la clausura de todo mañana. Si el discurso moderno es futurista, el posmoderno exagera rabiosamente el presente. La posición de Rigoberto Lanz ilustra y recoge la de muchos posmodernos, sin embargo, en torno a la idea del fin del sujeto no hay un acuerdo.

Diversas posiciones se encuentran. Hay quienes consideran, con Habermas, que la modernidad es un proyecto inconcluso y que el sujeto moderno sigue teniendo un sentido de trascendencia. Otros, por ejemplo Rhyda Guzmán (1996), se preguntan cuales serían los beneficios de renunciar a la idea de sujeto. Para ella, la noción del sujeto como yo, YO SOY, el yo idéntico a mi mismo, configura un modo moderno de pensarnos siguiendo la impronta de Descartes y Kant. Ese sujeto trascendental, es una idea ficticia, y debe dar paso a otra idea de sujeto que de sentido a una realidad mutante, diversa. La muerte del sujeto se puede interpretar entonces como una invitación para desanquilosar el pensamiento. El sujeto, como categoría ficticia es un "como si", "como si un ser humano pudiera poseer una

estructura unitaria". Contradice lo real en la medida en que pretende dar coherencia a un mundo diverso por definición. Ese sujeto que muere "tiene la impronta de los procesos y métodos mentales de los cuales se origina (...). Hemos confundido los planos de las realidades creyendo que las realidades mentales tienen la misma estructura que la realidad fenoménica" (Guzmán, 1996, p. 39). Es cierto que el sujeto, los valores, la historia han llegado a su fin, pero ello no implica que esos conceptos hayan pasado como si se trataran de una moda.

El sujeto como concepto ha desaparecido al igual que todas aquellas ficciones cuyo papel de medios útiles para alcanzar un fin determinado ha sido cumplido. Queda preguntarse ahora, si esa estructura llamada "muerte del sujeto" no es ella también una ficción. (Ibid., p. 41)

En disidencia con esta idea, Mariflor Aguilar señala:

a pesar del reciente proyecto de la desaparición teórica del sujeto que dominó mas de dos décadas (...) se ha tomado conciencia de que quizás no es la estrategia de su anulación la más adecuada para promover sociedades menos represivas, por lo cual el tema del sujeto sigue siendo objeto de fuertes debates. (1996, p. 385)

Entre los que defienden esta idea la autora menciona a Alain Renault, quien considera que la complejidad y riqueza de la idea de sujeto va mas allá de la autotransparencia, completud y trascendencia, argumentando que la idea de sujeto sigue siendo una categoría útil para la reflexión contemporánea. La misma autora considera que Descartes, ha sido el chivo expiatorio de los posmodernos, y rescata en la idea cartesiana de sujeto elementos que podrían contribuir a encontrar en él la imagen de nosotros mismos que necesitamos:

Una imagen que conjunte sujetamientos y voluntades autónomas, finitud y autonomía... (ibid., p. 387). (...) (El sujeto) que duda, critica todo y que, aún así, tiene una certeza sobre la cual funda realmente algo nuevo, ese sujeto tal vez si es requerido por una modernidad en crisis. (Ibid., p. 392).

Para Luis Montes (1996) en esta discusión lo que sucede es que se ha confundido la muerte del sujeto trascendental de la modernidad, con la muerte del sujeto *tout court*. Junto con Cornelius Castoriadis, Alain Touraine,

Edgar Morin, y Jurgen Habermas considera que sujeto y subjetividad son categorías de las que no debemos prescindir pero que es necesario definir en términos de su autonomía y de su carácter polifónico. Por su parte, Ambrosio Velasco Gómez (1996) nos hace notar que la crítica al sujeto individual no debe identificarse con el posmodernismo ya que diversos autores entre los que destacan Popper, Khun, Lakatos y Laudan han renunciado a la idea de sujeto y se han centrado en la experiencia intersubjetiva. Tanto Ricoeur como Gadamer han realizado también críticas al sujeto de la modernidad y elaborado propuestas con miras a reformular una ontología del ser humano y de la historia. En el terreno de la filosofía moral y política, Velasco menciona a autores como Leo Strauus, Hannah Arendt y Alasdayr MacIntyre quienes sin abandonar la idea de sujeto han realizado severas críticas a la noción de sujeto político en la modernidad. Ubicándose en el escenario de América Latina Velasco considera que

en el ámbito de los movimientos sociales y políticos latinoamericanos, la proclamación del fin del sujeto, sobre todo de los sujetos colectivos que constituyen la identidad de los pueblos y de las etnias, no tiene sentido alguno (...) a diferencia de los movimientos sociales del mundo occidental las insurrecciones emancipadoras de los campesinos y de los pueblos indígenas de Centroamérica no son meras resistencias negativas a estructuras de poder dominante, sino, ante todo, movimientos propositivos y reivindicativos que luchan por su reconocimiento y sobrevivencia como auténticas identidades colectivas, como pueblos, como etnias. (Ibid., pp. 138-139)

Otra de las autoras, que defiende la posibilidad de plantear de otro modo la cuestión del sujeto es Magaldy Téllez. Su rica exposición nos plantea la alternativa de descentrar la atención sobre el sujeto para focalizar la mirada sobre las relaciones sociales que constituyen el ser sujetos. Los modos de constitución del sujeto, remiten a la cuestión del poder, de las relaciones saber-poder, de la configuración de subjetividades. Hace falta, además, interrogar los discursos mismos que predominan acerca del sujeto

porque ellos forman parte de la trama de procesos y prácticas mediante los cuales se lleva a cabo la configuración de sujetos conforme a la lógica de dominación. [...Siguiendo a Foucault hace notar] que los saberes acerca del

sujeto intervienen en dicha trama proporcionando (...) códigos de identidad que los sujetos se hacen sobre la sociedad a la que pertenecen, sus interrelaciones y sobre si mismos. (1996, p. 192)

Hace falta construir formas antagónicas de subjetividad, a partir de una perspectiva desde la cual

“ser sujetos” es constituirse en y con *modos de hacer-se, pensar-se, reconocer-se*, individual y colectivamente, sobre un fondo de inserción /pertenencia a redes heterogéneas de prácticas sociales que estructuran campos de experiencias posibles al interior de condiciones social/históricas específicas. (Ibid., p. 193)

Luego de esta sintética aunque muy larga exposición, llegamos a la pregunta con la cual se inicia esta reflexión ¿Qué posición tiene la teoría de las representaciones sociales respecto al sujeto? ¿Qué papel juegan las representaciones en la construcción del sujeto y de la realidad?

Sujeto y representaciones sociales

Mucho es lo que tiene que decir la teoría sobre esta discusión. Muchas también son las perspectivas desde las cuales se puede abordar el tema del sujeto en la representación social. Comienzo por señalar lo siguiente: aunque no conozco ningún trabajo específico sobre este tema, desde mi punto de vista es claro que el sujeto al que se refiere Moscovici en la teoría, responde a la noción de persona, de ser en relación que plantea Pedrinho Guareschi, así como a la noción compleja de sujeto que plantea Edgard Morin². Si en algo ha insistido Moscovici en sus diferentes escritos sobre la teoría, es sobre esa concepción del ser humano en tanto que actor social, constructor, en vinculación con otros, de su realidad social y de su propia identidad. Una motivación fundamental lo lleva a desarrollar la teoría: Moscovici no comparte la idea del marxismo ni la idea ilustrada de la noción de sujeto, no la comparte al menos en el sentido de la relación entre sujetos científicos y no científicos. En este sentido está en desacuerdo con la desconfianza marxista respecto al conocimiento común de la gente de la calle y respecto

2 Prefiero la palabra persona por el doble significado de sujeto en tanto que sujeto social, sujeto de la acción o sujeto/sujetado, dominado por otros.

a la irracionalidad de sus creencias; tampoco concuerda con la idea ilustrada según la cual los seres humanos somos ignorantes y le corresponde al conocimiento científico acabar con esa ignorancia y esas confusiones. En dos palabras no cree que el conocimiento no científico sea inferior en ningún sentido al científico, como él dice: "yo reaccioné en contra de la idea subyacente de que la gente no piensa racionalmente" (1998, p. 375). El ser humano al que se refiere Moscovici, es además un curioso, un buscador de sentidos, una persona que vive en permanente interacción con otras y que en su cotidianidad trata de resolver los múltiples enigmas que la vida plantea. Aclara, además, que al contrario de lo que se cree, sólo una mínima fracción del conocimiento deriva de nuestra interacción directa con los hechos

la mayoría del conocimiento nos es suplido a través de la comunicación la cual afecta nuestra manera de pensar y crea nuevos contenidos. La filósofa Hannah Arendt, con razón se refiere al sentido común como la quintaesencia de los atributos humanos, sin la cual no podríamos comunicar, no podríamos ni siquiera hablar (Moscovici, 1988, p. 215),

en concordancia con Arendt, dice que el pensamiento no se desarrolla en solitario sino entre las personas, Moscovici afirma: "pensamos con la finalidad de hablar; pensamos, como me he atrevido a escribir, con nuestras bocas" (ibidem).

Es también en el proceso comunicacional en el espacio social que nuestra identidad se construye definiéndose frente al alter, identidad y alteridad están indisolublemente unidos. Denise Jodelet (1998) ilustra como la identidad y la alteridad constituyen un sistema de representaciones "la alteridad es producto del doble proceso de construcción y de exclusión social que, indisolublemente ligados como los dos lados de una misma hoja, mantiene su unidad por medio de un sistema de representaciones" (pp. 47-48). La alteridad precede a la identidad, puesto que para igualarse (identificarse) es necesario diferenciarse. Identidad y alteridad sólo pueden ser entendidos desde su desarrollo en el espacio del vínculo social

e implica únicamente ese plano, cualesquiera que sean los contextos de inclusión del "ego" y el "alter". Pues la alteridad no aparece como un atributo que pertenecería a la esencia del objeto enfocado pero sí como una calificación que se le atribuye del exterior. Es un sustantivo que se elabora en el seno de una relación social y en torno a una diferencia. (Ibid., p. 50).

La identidad social se basa entonces en un sistema de representaciones que se construyen en relación con otros, en el espacio social. Sandra Jovchelovitch se refiere a la necesidad de rescatar la noción arendtiana de pluralidad en la teorización de las representaciones sociales. La pluralidad humana, en tanto que pluralidad de seres singulares implica

la conciencia de que el acto significativo no puede ocurrir en solitario, y que el sujeto que encuentra el objeto jamás es un sujeto aislado (sin esa noción) no hay como entender ni el problema de la intersubjetividad, ni el de la objetividad como producción simbólica. (1998, p. 75)

Esta colega, se acerca de la reflexión del sujeto en la representación haciendo explícito lo siguiente: El problema de la alteridad pluralidad es importante porque rompe con la relación sujeto/objeto cartesiana:

el otro no era parte del sistema filosófico cartesiano (...) Para que podamos librarnos del solipcismo de la filosofía cartesiana es necesario salir de una concepción dualista de las relaciones entre sujeto y objeto hacia un modelo básico que es permanentemente mediado por un tercer elemento constituyente y que multiplicado constituye la pluralidad social. (Ibid., . 76)

Por otra parte Ivana Marková, refiriéndose al mismo tema, señala que la teoría de las representaciones sociales rompe con la filosofía cartesiana y se desarrolla desde una epistemología dialéctica. Explica Marková que en la ontología cartesiana los elementos en interacción son invariantes, mientras que la ontología hegeliana se fundamenta en complementariedades en interacción, afirmando que ésta es la clase de ontología que subyace a las representaciones sociales:

La característica esencial de la herencia platónico/cartesiana es que para estudiar el cambio, el punto de referencia es la *estabilidad*. La premisa principal de esta ontología es que los elementos existen antes que la interacción. Es un presupuesto ontológico de las representaciones sociales que los fenómenos sociales son fenómenos en proceso de cambio. *Las complementariedades en tensión implican co-cambios mutuos y por lo tanto, conducen lógicamente a tríadas.* (1998b, p. 9)

He aquí, entonces, el tercer elemento al que se refiere Jovchelovitch.

Igualmente, esta última autora, pone de relieve la importancia del sujeto en el estudio de las representaciones sociales. Para entenderlas en su pluralidad, ese sujeto social individual o colectivo debe ser interrogado desde diferentes ángulos. Nos debemos preguntar Quien es, cual es su Identidad, Cuando lo abordamos es decir el momento histórico de producción de saberes, a partir de que lugar, es decir el contexto social de esos saberes y el objetivo del sujeto que sabe, es decir, la función y consecuencia social de los saberes. Si ignoramos el sujeto, nos quedamos frente a un conjunto de representaciones indiferenciadas que no hablan de la vida social:

las representaciones expresan identidades y afectos, intereses y proyectos diferenciados, refiriéndose así a la complejidad de las relaciones que definen la vida social. Entender su conexión fundamental con los modos de vida significa entender la identidad posible que un sistema de saberes asume en un momento histórico dado. Ahora bien, es solamente en relación con la alteridad, con los otros, (...) que podremos entender y explicar esa identidad. (Ibid., p. 81)

En contraste con esta postura, los posmodernos que asumen la idea de muerte del sujeto, consecuentemente no se formulan ninguna de las preguntas anteriores, ni quien es el sujeto, ni donde se ubica, etc. Al no haber sujeto, ninguna de ellas tiene sentido. Esta postura es claramente explicada por Gustavo Marín (1996) para el caso de la antropología posmoderna:

en la antropología postmodernista los individuos ceden su lugar a los textos (sistemas de parentesco, mitos, procesos de intercambio) que pasan a ser considerados como los verdaderos sujetos hablantes y que se encuentran también compelidos al uso de artificios retóricos y al juego de estrategias de poder.

En el caso de las representaciones, como dice Dénise Jodelet (1984, p. 362),

debemos tener siempre presente esta pequeña idea: toda representación social es representación de algo y de alguien. Ella no es pues ni el doble de lo real, ni el doble de lo ideal, ni la parte subjetiva del objeto, ni la parte objetiva del sujeto. La representación es el proceso a través del cual se establece su *relación*. Si, en el fondo de toda representación, debemos buscar esa relación con el mundo y con las cosas.

Por banal que parezca la primera afirmación, de ella se derivan implicaciones claras: la representación es de alguien en relación, no podríamos imaginarle sin el sujeto y sin el contexto. No existe representación sin sujeto que se represente.

Representaciones, cultura narcisista e incivilidad

Me he referido a las relaciones que existen entre cultura narcisista e incivilidad. Recordemos el encadenamiento que, siguiendo a Senet, hace Fernando Mires entre Narcisismo e Incivilidad: la incivilidad es sobrecargar a los otros con "su propio", la incivilidad conduce a la degradación de la vida pública, sin polis no hay política a lo cual, para cerrar el círculo vicioso podemos añadir, sin política no hay civilidad. La degradación de lo público y la cultura narcisista van aparejadas. Ahora bien, como hace notar Sandra Jovchelovitch en otro de sus trabajos, el espacio público es el espacio de construcción de lo simbólico, es el espacio de producción de representaciones sociales : "La esfera pública, en cuanto espacio de alteridad, ofrece a las representaciones sociales el terreno sobre el cual ellas pueden ser cultivadas" (1994, p. 65). En esta reflexión, Sandra Jovchelovitch explica cuales son las condiciones que vinculan la alteridad, la construcción simbólica, el espacio público y las representaciones sociales. Subraya el hecho de que en las representaciones no existen divisiones entre lo externo y lo interno y que ellas involucran un elemento activo de construcción y reconstrucción:

la actividad psíquica involucra una mediación entre el sujeto y el objeto-mundo. Este último reaparece bajo la forma de representaciones, re-creado por el sujeto, que es a su vez, el mismo recreado por su propia relación con el mundo. (Ibid., p. 77)

Interesa destacar aquí que ese sujeto, sea individual o colectivo, establece una relación sujeto/mundo que es dialéctica, que no se lleva a cabo en solitario y está siempre mediatizada por un tercero. En la construcción de representaciones sociales cada sujeto va más allá de su individualidad para entrar en el terreno de la vida en común, en el espacio público. Ahora bien

si en la sociedad globalizada se degrada la esfera pública y la persona se retrae a la esfera privada, necesariamente se empobrece la construcción colectiva de ese mundo de vida, volviendo de nuevo a las ideas de Sandra Jovchelovitch

el sujeto (...) no está ni abstraído de la realidad social, ni meramente condenado a reproducirla. Su tarea es elaborar la permanente tensión entre un mundo que ya se encuentra constituido y sus propios esfuerzos para ser un sujeto. (Ibid., p. 78)

De ahí que, si ese espacio público no acoge al individuo, si se encierra en círculos restringidos o en grupúsculos autoafirmativos, se produce el aislamiento y el ensimismamiento individual o grupal, a través del cual el sujeto deja de ser persona, ser social para convertirse en un individuo aislado, narciso, sin comunicación con el mundo. Tal parece ser el fenómeno que describen los autores como lo distintivo de la posmodernidad.

Relativizando al sujeto narcisista

No sabría decir si el sujeto de las representaciones responde a la idea ilustrada de sujeto trascendente, sin embargo, personalmente no concuerdo con la idea de que ese sujeto ha muerto. Lo que murió, con la caída del muro de Berlín y el consecuente desenmascaramiento del socialismo real, fue la utopía comunista y la dicotomía capitalismo-socialismo. Pero ello no quiere decir que el ser humano no pueda ya plantearse otras alternativas, que haya necesariamente que reducir nuestra vida al presente, olvidarnos del futuro y de los demás, porque si esto hacemos, lo que estamos construyendo es una profecía autocumplida (*self fulfilment prophecy*). Las lecturas realizadas sobre este tema, me han dejado la sensación de que a través de esos textos se construyen representaciones desalentadoras del mundo y de la persona que se retroalimentan: por un lado se execra la idea del sujeto trascendente, de la visión futurista, del proyecto transformador y se enaltece el presente, y, por el otro, se denuncia el autocentramiento y el narcisismo que se produce como consecuencia de la desaparición de ese sujeto transformador, es decir con la desaparición de esa representación del ser humano como persona, como agente activo, de su papel, y de su trascendencia en el mundo.

Las representaciones que parecen estar contribuyendo a elaborar algunos autores cuando se refieren a una sociedad o una cultura narcisista, están expresadas en términos de representaciones hegemónicas, es decir como, una tendencia uniforme de la sociedad. Paradójicamente, la ciencia posmoderna que no cree ni busca universales sino diversidad y particularidad, produce categorías expresadas en términos universalizantes. De hecho, las representaciones hegemónicas se producen en el seno de sociedades coercitivas y totalitarias, en sociedades altamente estructuradas.³ Puesto que la sociedad globalizada es una sociedad plural, diversa, obscena en su excesiva transparencia como diría Baudrillard, difícilmente podemos referirnos en ella a una cultura narcisista que iguala a los individuos en su individualismo, su encerramiento y su falta de interés por el otro. Es necesario identificar en el seno de la sociedad la existencia de grupos sociales diversos que se ven afectados de formas igualmente diversas por el proceso de globalización. Habría entonces que contextualizar los términos y hablar de subculturas narcisistas al interior de una cultura, o elucidar los diferentes impactos del proceso globalizador en las diferentes capas sociales.

Por otra parte esas descripciones colectivas se hacen en independencia de una perspectiva de género. No creo que, en lo tocante al ser humano independientemente de su cultura, podamos referirnos a un sujeto genérico. Hace falta entonces matizar esas reflexiones preguntándose de que manera viven hombres y mujeres, niñas y niños de cada estrato social y de cada sociedad y cuales son los efectos de la globalización sobre los grupos excluidos y los excluyentes. Si seguimos a Moscovici, en una sociedad como la nuestra,

3 Moscovici identifica tres tipos de representaciones: las hegemónicas, las emancipadas y las polémicas. Las representaciones *Hegemónicas* reflejan la homogeneidad y estabilidad que Durkheim tenía en mente cuando definió las representaciones colectivas. Se caracterizan porque "pueden ser compartidas por todos los miembros de un grupo altamente estructurado (...) sin que el grupo mismo las haya producido (...). Otras representaciones son el resultado de la circulación del conocimiento y las ideas que pertenecen a subgrupos en contacto mas o menos cercano. Cada subgrupo crea su versión y la comparte con los otros (...) Estas representaciones son emancipadas, con un cierto grado de autonomía respecto a los segmentos que interactúan en la sociedad.(...) Finalmente las representaciones generadas en el curso de conflictos sociales, "están determinadas por la relación antagonica entre sus miembros e intentan ser mutuamente excluyentes. Estas representaciones *polémicas* deben ser vistas en el contexto de grupos en oposición o en conflicto" (1984, p. 221).

es decir globalizada, es más fácil encontrar representaciones emancipadas, como producto del contacto y el intercambio entre miembros de diferentes grupos, y representaciones polémicas producto de la oposición entre un grupo y otro.⁴ Las representaciones emancipadas son plurales en estructura y contenido sobre un mismo objeto sin entrar en antagonismos. Son las más frecuentes, y en lo tocante a las representaciones del sujeto en la sociedad actual, pienso que podemos encontrar diversidad de categorías, narcisos, alienados, transformadores, indiferentes y conformistas, los hay en proporciones equivalentes en los diferentes estratos sociales.

Cómo resucitar al sujeto occiso

A pesar de que lo relativicemos, ese narcisismo del que se habla está penetrando aceleradamente en la sociedad, afectando quizás más a los jóvenes que a adultos o ancianos. Yo pienso que en las ideas de la filósofa Hannah Arendt, podemos encontrar sugerencias atractivas para dar nueva vida a ese sujeto moribundo de la modernidad, para que los seres humanos mujeres y hombres coloquemos nuestra mirada sobre los intereses por el mundo compartido en la esfera pública, para que la sociedad deje de reunirnos en torno a tareas y nos reúna en torno a un mundo común, para recrear la forma de encontrar sentidos compartidos que activen en los seres humanos una voluntad de cambio. Como señala María Mallela García

Arendt asocia la desaparición del espacio público con la pérdida moderna del interés por la inmortalidad. Pero sólo este interés es capaz de hacer que los hombres edifiquen un mundo que los trascienda, sólo este ideal les brinda la maravillosa posibilidad de distinguirse como inmortales creadores de un nuevo mundo humano (1998),

más adelante la misma autora sugiere que

4 Por ejemplo representaciones polémicas y polarizadas son las del presidente actual de Venezuela Hugo Chávez. Las circunstancias en que emerge su liderazgo, el discurso que plantea, el hecho de haber sido militar, en fin el hecho de no pertenecer a ninguno de los partidos políticos tradicionales, entre otras cosas, llevaron a la población a polarizarse o a favor o en contra. Mesías o Diablo, Liberador o Opressor, Democrático o Dictador, son atributos que le asigna la gente en función de su posición.

para recobrar el mundo común es preciso que los hombres, en concierto, se comprometan a responsabilizarse por él. Esto les proporcionaría una razón para vivir juntos, una realidad más objetiva y nuevos criterios para definirla. Les posibilitaría la recuperación del *sensus communis* que le otorga la vida en conjunto (Ibid.).

Yo creo que podemos seguir el camino que nos propone Burihan Sawaia para reencantar al mundo:

el camino de la afectividad y de la pasión en nuestras investigaciones y prácticas, como elemento constitutivo del significado y, junto con Espinosa hacer de la felicidad pública y privada el centro de nuestra praxis psicosocial volcada hacia la lucha contra todas las formas de exclusión y servidumbre. (1999, p. 332).

Volver nuestra mirada hacia los textos filosóficos y buscar en ellos el sujeto moral de la ética griega, creo que nos será de gran ayuda para asumir el rol político-ético que como profesionales de la psicología social nos corresponde.

Resumo

Este artigo propõe-se a refletir sobre o papel do sujeito e da subjetividade nas representações sociais, respondendo a duas questões: 1) que posição tem a teoria das representações sociais a respeito do sujeito; 2) que papel jogam as representações sociais na construção do sujeito e da realidade.

Palavras-chave: representações sociais; subjetividade; construção do sujeito e da realidade.

Abstract

The purpose of this article is to think about the role of the individual and of subjectivity in social representations, answering two questions: 1) what is the position of the social representation theory regarding the individual? 2) what is the role of social representation in the construction of the individual and of reality?

Key-words: social representation; subjectivity; construction of the individual and of reality.

Resumen

Este artículo desarrolla una reflexión acerca del papel del sujeto y de la subjetividad en las representaciones sociales, contestando a dos cuestiones: 1) qué plantea la teoría de las representaciones sociales con relación al sujeto; 2) qué rol desempeñan las representaciones sociales en la construcción del sujeto y de la realidad.

Palabras claves: representaciones sociales; subjetividad; construcción del sujeto y de la realidad.

Referencias

- Aguilar, M. (1996). "Descartes y el sujeto: volver a empezar". In: Lanz, R. (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida, Universidad de los Andes.
- Banchs, M. (1999). Representaciones Sociales y Subjetividad. In: XVII CONGRESO INTERAMERICANO DE PSICOLOGÍA. Caracas, julio.
- Baudrillard, J. (1987/1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama. Primera edición en francés en 1987.
- Burihan Sawaia, B. (1999). Psicología social. Uma ciencia sem fronteira na neomodernidade. In: XVII CONGRESO INTERAMERICANO DE PSICOLOGÍA. La psicología al fin del Siglo. Conferencias magistrales. Vol 1, Caracas, Sadpro/UCV.
- García Banchs, M. M. (1998). *La dimensión política de la participación comunitaria desde los planteamientos de Hannah Arendt*. Tesis de grado Licenciatura de Psicología. Escuela de Psicología, UCV, Caracas.
- Guareschi, P. (1998). "Alteridade e relação: uma perspectiva crítica". In: Arruda, A. (org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis, Vozes.
- Guzmán, R. (1996). "Sujeto y ficción". In: Lanz, R. (coord.). *¿Fin del Sujeto?* Mérida, Universidad de los Andes.
- Jodelet, D. (1984). "Représentation sociale: phénomènes, concept et théorie". In: Moscovici, S. (dir.). *Psychologie sociale*. Paris, PUF.
- _____. (1998). "A alteridade como produto e processo psicossocial". In: Arruda, A. (org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis, Vozes.

- Jovchelovitch, S. (1994). "Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais". In: Guareschi, P. A. y Jovchelovitch, S. (orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis, Vozes.
- Jovchelovitch, S. (1998). "Re(des)cobrando o outro – Para um entendimento de alteridade na teoria das representações sociais". In: Arruda, A. (org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis, Vozes.
- Lanz, R. (1996). "Sujeto y razón negativa". In: Lanz, R. (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida, Universidad de los Andes.
- Lipovetsky, G. (1996). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama.
- Marková, I. (1997). The individual and the community: a post-communist perspective. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, v. 7, pp. 3-17.
- _____. (1998). Social representation as an epistemology of social Psychology. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS: QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS. *Textos para a Discussão*. Vol 2. Natal, Universidade de Rio Grande do Norte.
- Martín, G. (1996). "La problemática de la muerte del sujeto en Antropología". In: Lanz, R. (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida, Universidad de los Andes.
- Mires, F. (1998). *El malestar en la barbarie*. Caracas, Nueva Sociedad.
- Montes, L. (1996). "Sujeto y subjetivación compleja". In: Lanz, R. (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida, Universidad de los Andes.
- Morin, E. (1994). "La noción de sujeto en Dora Fried Schnitman". *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires, Paidós.
- Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, v. 18, pp. 211-250.
- _____. (1998). "The history and actuality of social representations". In: Flick, U. (ed.). *The psychology of the social*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Moscovici, S. y Marková, I. (1998). Presenting social representations: a conversation. *Culture and Psychology*, v. 4, n. 3, pp. 371-410.

- Téllez, M. (1996). "El auge del individualismo y el giro posmoderno. De la distinción entre los espacios de lo público y de lo privado". In: Lanz, R. (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida, Universidad de los Andes.
- Velasco, A. (1996). "Sobre la disolución del sujeto contemporáneo". In: Lanz, R. (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida, Universidad de los Andes.

María A. Banchs
Escuela de Psicología
Universidad Central de Venezuela
E-mail: mabanchs@reacciun.ve