La renovación de la sociología contemporánea

Guy Bajoit

Para los sociólogos contemporáneos, el lugar del individuo en la vida social se ha vuelto central a consecuencia de los profundos cambios culturales que se han producido en todos los ámbitos de las relaciones sociales: la familia, la escuela, el trabajo, la religión, la política, el placer y la acción colectiva. Tales cambios han implicado el relajamiento de los determinismos estructurales y, por lo mismo, la exigencia de que los individuos recurran cada vez más a su capacidad reflexiva y se comporten como individuos-sujetos-actores. La sociología no puede menos que tomar en cuenta esta nueva situación, renovando sus conceptos y teorías para estar en condiciones de entender y explicar la vida contemporánea. Los grandes cambios culturales en curso se explican por la pérdida de credibilidad del *modelo cultural industrial* y su sustitución gradual por otro nuevo, que puede llamarse *modelo cultural identitario*, el cual apela al individuo como sujeto autónomo y responsable con respecto a sí mismo, y como actor cívico y competitivo en sus relaciones con el mundo. Para el sociólogo, todo el problema radica en cómo abordar en términos teóricos y metodológicos al individuo así considerado. El artículo propone como una repuesta posible el *socio-análisis*, que supone la supresión de la frontera institucional entre sociología y psicología y la articulación entre tres tradiciones teóricas: la teoría de las ideologías (Marx), la teoría del *habitus* (Bourdieu) y la teoría del inconsciente (Freud). *Palabras clave: sociología contemporánea, psicosociología, Marx, Freud, Bourdieu.*

* Profesor emérito de sociología de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Traducción de Hugo José Suárez y Gilberto Giménez.

Se autoriza la copia, distribución y comunicación pública de la obra, reconociendo la autoría, sin fines comerciales y sin autorización para alterar, transformar o generar una obra derivada. Bajo licencia creative commons 2.5 México
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/

Abstract
For contemporary sociologists, the place of individuals in social life has become central; this due to the great cultural changes that have taken place in all areas of social relationships: family, school, work, religion, politics, pleasure and collective action. Such changes have implied the relaxation of structural determinism, and at the same time, the demand that individuals make use of their reflexive capacity and behave as individuals-subjects-actors. Sociology needs to take into account this new situation and renew its concepts and theories in order to be able to deal and explain contemporary life. The great cultural changes that are taking place, can be explained due to the lack of credibility of the *cultural industry model* and its gradual substitution for a new one, that could be called an *identity cultural model*, which appeals to an individual who regards himself/herself as an autonomous and responsible subject, and as a civic and competitive actor in his/her relations with the others and with the world. For sociologists, the whole problem lies in how to approach, in theoretical and methodological terms, the individual considered in that way. This article suggests socio-analysis as a possible answer, since it implies the suppression of the institutional borderline between sociology and psychology, and the articulation of three theoretical traditions: the theory of ideologies (Marx), the theory of *habitus* (Bourdieu) and the theory of the unconscious (Freud).

Résumé
Pour les sociologues contemporains, la place de l'individu dans la vie sociale est devenue centrale en vertu des bouleversements culturels opérés dans tous les domaines des rapports sociaux: la famille, l'école, le travail, la religión, la politique, le plaisir, l'action collective. Ces changements ont entrainé un relâchement des déterminismes structuraux et, donc, l'exigence pour les individus d'avoir toujours plus recours à leur capacité réflexive et d'agir en tant qu'individus-sujets-acteurs. La sociologie doit tenir compte de cette situation nouvelle et rénouveler ses concepts et théories pour arriver à comprendre et expliquer la vie contemporaine. Les changements culturels actuels s'expliquent par la perte de crédibilité du *modèle culturel industriel* et par son remplacement progressif par un nouveau modèle: le *modèle culturel indentitaire* qui interpelle l'individu en tant que sujet autonome et responsable envers lui-même ainsi que comme acteur civique et compétitif dans ses relations envers les autres et envers le monde. Se pose donc la question pour le sociologue de savoir comment aborder théoriquement et méthodologiquement l'individu sous cet angle. L'article offre une réponse possible: la *socio-analyse* qui implique la suppression de la frontière institutionnelle entre sociologie et psychologie, et l'articulation de trois traditions théoriques: la théorie des idéologies (Marx), la théorie de l'*habitus* (Bourdieu) et la théorie de l'inconscient (Freud).

Resulta evidente que los sociólogos, desde hace de una treintena de años, están renovando los instrumentos de análisis (los conceptos, las teorías y los paradigmas) con los cuales practican su disciplina. Para convencerse de ello, basta con examinar sus productos: los libros que publican, los coloquios que organizan y las cuestiones que debaten. En su mayor parte proponen con toda claridad la existencia de una *sociología de ayer*, que llaman "clásica", con respecto a la cual sienten la necesidad de desmarcarse, unos moderadamente, otros radicalmente, sea para salvar lo que todavía se pueda

salvar de ella, sea para sobrepasarla con determinación. La razón general de este movimiento es fácil de comprender: el mundo social está cambiando profundamente; por lo tanto, resulta obvio que los conceptos imaginados por nuestros ilustres predecesores deben ser repensados, abandonados o remplazados por otros mejor adaptados para la comprensión de la vida contemporánea.

Si queremos trazar, en grandes períodos, la historia de esta evolución reciente, sin duda habría que remontarse a la crisis de los años 1970, cuando comenzaron a manifestarse los primeros síntomas de una mutación de nuestras sociedades. Algunos precursores (entre los que yo conozco: Daniel Bell, Alain Touraine, Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Charles Taylor…) señalaron y esbozaron el viraje que la sociología iba a tener que negociar. Ellos también "resucitaron" algunos autores a los que la sociología clásica había pasado por alto (Georg Simmel, George-Herbert Mead, Alfred Schütz, Norbert Elias…) Prolongando a estos precursores, numerosos sociólogos emprendieron la tarea de profundizar la cuestión, llamando la atención sobre:

- la crítica de la modernidad (Jürgen Habermas, 1988; Alain Touraine, 1992; Charles Taylor, 1994; Bruno Latour, 1997), que habría entrado en una etapa marcada por la subjetividad y, consiguientemente, por la reflexividad (Giddens, 1987 y 1991);
- el tiempo de incertidumbre y de vacío cultural por el que estábamos —y estamos todavía— atravesando (Lipovetsky, 1983; Barrel, 1984), y que vuelve a nuestras sociedades cada vez más complejas (Morin, 1994);
- el hecho esencial de que "la sociedad" ya no determina las conductas sociales tan directamente como antes: ella se ha vuelto "líquida" (Bauman, 2000) e incluso "gaseosa" (porque todo lo que ayer era sólido hoy se desvanece en el aire: Marshal Berman, 1982); más aún, en cierto sentido se ha vuelto inexistente (Barrel, 1984; Martuccelli, 2006; Touraine, en todas sus obras después de 1990);

- el hecho de que, en tal mundo, lo social es una construcción continua (Berger y Luckmann, 1986), y que, por lo tanto, el actor ha retornado (Touraine, 1984);
- la constatación de que estos profundos cambios nos introducen en la era del individuo (Renaut, 1989), del *ego* (Kaufmann, 2001), del narcisismo (Lasch, 1978) e incluso del hiperindividualismo contemporáneo (Gauchet, 1985);
- el hecho también de que este individuo siente la necesidad de ser sujeto dentro de un tejido social de comunicación (Habermas, 1981), de información (Castells, 1998), de interacciones (Goffman, 1973) y de transacciones continuas (Remy y Blanc, 1985); incluso los autores considerados más "estructuralistas", como Michel Foucault (2001) o Pierre Bourdieu (1993), han introducido la problemática del sujeto en sus últimas obras;
- al mismo tiempo, el hecho de que este individuo se encuentra en plena crisis de identidad (Dubar, 1991, 2000), en estado de incertidumbre (Ehrenberg, 1995) y fatigado de ser el mismo (1998); que es plural (Lahire, 1998), entregado a sus experiencias (Dubet, 1994) y a su proceso de individuación (Martuccelli, 2006), en búsqueda perpetua de reconocimiento en un mundo de menosprecio (Honneth, 2006) y en una sociedad de riesgos (Beck, 1986);
- finalmente, el hecho de que en tales condiciones las fronteras entre la sociología y la psicología se vuelven menos rígidas (de Gaulejac, 1987) y que, debido a esta difuminación generalizada de fronteras, sería vano, imposible, e incluso presuntuoso pretender elaborar una nueva teoría general (Revue du MAUSS, 2004).

Parece entonces que, para los sociólogos de hoy, el lugar del *individuo* en la vida social concreta —como *actor* en sus relaciones con los otros y *sujeto* en sus relaciones consigo mismo— se ha vuelto mucho más importante que antes, como consecuencia de las mutaciones que podemos observar en todos los campos de las relaciones sociales (la familia, la escuela, el trabajo, la religión, la política, el

placer, la acción colectiva…) Si esto es así, ¿no debemos, en efecto, *considerar al individuo como el principio central de la explicación en sociología?* Reconozcamos, sin embargo, que este cambio de perspectiva sobre la vida social constituye para nosotros, sociólogos, una verdadera revolución "copernicana": ¡cambia todo! Como los astrónomos de antaño, nuestros predecesores se habrían dejado engañar por la ilusión de que lo individual "gira alrededor" de lo social, siendo así que en "la realidad" ¡ocurre todo lo contrario! Por consiguiente, ¡lo social ya no se explicaría más por lo social, sino por lo individual!

¿Habrá que admitir esto sin mayor cuestionamiento y repensarlo todo sobre esta nueva base? ¿No habría que interrogarse primero sobre las razones que nos obligan a "realizar este giro" epistemológico y teórico? Y sobre todo, ¿cómo "negociarlo" correctamente sin perder la especificidad de la sociología, esto es, sin arrojar al bebé con el agua de su baño? ¿Cuáles son las cuestiones que debemos plantear y resolver obligatoriamente si queremos reconstruir una disciplina científica capaz de *explicar y comprender el mundo en que vivimos, y así ayudar a los actores a intervenir sobre él?* Ha llegado el tiempo de hacer un balance sobre estas cuestiones que, después de todo, conciernen a la misión esencial de la sociología.

El objeto de la sociología

Desde que existe, la sociología siempre tuvo por objeto *explicar y comprender las conductas de los actores sociales, mediante el análisis de las relaciones que mantienen entre sí*. Esta definición, que tomo de Alain Touraine, sigue siendo para mí la más clara y pertinente que conozco. Sin embargo —contrariamente a los fenómenos naturales—, las conductas humanas son el resultado de procesos *subjetivos*: los resortes conscientes o inconscientes, voluntarios o involuntarios de nuestras acciones, son las *representaciones* que el actor se forma de sus intereses, de sus valores, de sus normas y de sus afectos, en un contexto material y técnico determinado. Y estas representaciones son evidentemente *culturales*: varían de una sociedad a otra, en el espacio y en el tiempo, con los cambios culturales. Entonces, si bien la evo-

lución cultural no modifica en nada —a mi modo de ver— el *objeto* mismo de la sociología, sí afecta profundamente los *resortes subjetivos* de las conductas de los actores. Por consiguiente, si la sociología quiere seguir comprendiéndolos y explicándolos, debe adaptar sus conceptos y sus teorías a esta situación. Luego, si admitimos que hoy en día estamos atravesando por una época de cambio cultural profundo —lo cual resulta evidente para todo el mundo—, entonces tenemos que admitir también que la sociología ha sido afectada por esta situación y que su adaptación constituye realmente una necesidad urgente.

Dando por aceptado todo lo anterior, dos cuestiones me parecen pertinentes:

1. ¿*por qué* sería precisamente el individuo el que se impone, aquí y ahora, como principio central de la explicación de la vida social?
2. ¿y *cómo* habría que abordarlo para construir un acercamiento sociológico que lo sitúe de ahora en adelante en el centro de nuestro enfoque?

¿Por qué el individuo?

La adaptación de la que hablamos depende evidentemente de las maneras —a menudo divergentes— como los sociólogos interpretan los cambios en curso en la vida social. Sin embargo, me parece que, pese a todo, existe entre ellos *un acuerdo de fondo*: estos cambios tendrían por consecuencia la exigencia de que nuestros contemporáneos demuestren mayor *capacidad reflexiva* para orientar sus conductas en todas las relaciones sociales en las que participan. ¿Y *por qué* tendrían que ser más reflexivos? Porque los condicionamientos sociales, en todos los campos de la vida social, ya no son tan directos, automáticos, coercitivos, asertivos y exigentes como lo eran antes. Dicho de otra manera, las *estructuras* preexistentes (las maneras instituidas de pensar, de decir y de hacer, interiorizadas por la socialización) determinan hoy menos mecánicamente que en el pasado, las conductas de la gente. Entonces los individuos deberían

apelar más a su libre albedrío, elegir, decidir por sí mismos, contar con su imaginación, con su iniciativa y con su creatividad. Por lo tanto, lógicamente, tendrían que ser más *actores* en sus relaciones con los otros, más *sujetos* en sus relaciones con ellos mismos y, por lo mismo, conducirse más como *individuos* singulares, y no ya como individuos uniformizados por sus posiciones sociales. En suma, los individuos tendrían que ser, como lo he repetido frecuentemente, "ISA": individuos-sujetos-actores.

Pero ¿cómo podríamos explicar que nuestras sociedades hayan evolucionado de esta manera? La respuesta reviste una gran importancia si queremos comprender por qué es necesario hoy en día introducir al ISA en el corazón de la sociología. Pues bien, existen por lo menos[1] *dos maneras* de responder a esta pregunta.

Primera interpretación: la pérdida de credibilidad del modelo cultural industrial

Podemos pensar que si el condicionamiento social se ha debilitado, es porque nuestras sociedades ya no tienen más *un principio central de unidad*: es lo que sostienen, entre muchos otros, autores como Dubet, Lahire y Martuccelli. Se entiende por ello que la sociedad ya no está orientada por una sola creencia cultural, legítima y creíble, que guíe y dé sentido a las conductas de la gente y articule todos los campos de la vida social. Dicho de otra manera, las sociedades hoy ya no tendrían *un* modelo cultural ampliamente dominante que impregne todas las conductas. Por consiguiente, si seguimos, por ejemplo, a Touraine o a Martuccelli, habría que abandonar la idea misma de "sociedad", porque siempre fue comprendida como un conjunto unificado de campos relacionales —como un "sistema social"—, donde las conductas estarían condicionadas (o incluso determinadas) por las estructuras (los "modos de…", los "tipos de…", los "modelos de…")

1 Estoy lejos de conocer todas. Para ello debería leer o releer profundamente al menos todos los actores que he citado en un principio. Confieso humildemente que no es el caso.

Suponiendo que esta interpretación sea justa, se comprende —para hablar como Martuccelli— que la vida social se haya vuelto heterogénea y que, por lo mismo, las conductas ya no sean consecuencia directa de las estructuras; que lo social se haya vuelto consistente, espeso, maleable y elástico; que los condicionamientos estructurales se difracten; que los actores se vean obligados a conjugarlos o a dejarlos de lado; que las lógicas de acción se hayan vuelto más autónomas; que los conflictos sociales sean más dispersos; y que de hoy en más los actores evolucionen dentro de un tejido complejo de redes y flujos, y actúen en un espacio pluridimensional. Todo esto parece muy sugestivo, a fe mía. Sin embargo…

Tal interpretación supone evidentemente que las sociedades del pasado tuvieron esa unidad: la creencia generalizada en el Progreso, en la Razón, en la Nación, en la Igualdad, en el Deber…, en todos estos "dioses" sociales que constituían el "modelo cultural industrial del Estado-nación", y que orientaban y daban un sentido a las conductas de nuestros abuelos, en la familia, en la fábrica, en la escuela, en la iglesia, en el Estado, etcétera. ¿Era efectivamente así? ¿No se trata de una representación cultural muy actual que se proyecta sobre el pasado para desmarcarse mejor del mismo?

Mirándolo bien, las sociedades de antaño —sobre todo en la época en que los sociólogos "clásicos" las observaban y construían su concepción de la sociología— estaban lejos de hallarse unificadas por un sistema coherente de representaciones y de creencias, por un modelo cultural único. Eran sociedades que estaban en plena modernización, lo que significa que evolucionaban constantemente entre *al menos dos* sistemas culturales y sociales muy diferentes, e incluso opuestos. Esta modernización ha operado con ritmos muy desiguales según las sociedades, pasando por crisis económicas, guerras y convulsiones políticas a menudo lamentables. Tanto es así que, incluso en el mundo de hoy, numerosas colectividades nacionales no han llegado nunca a modernizarse completamente y continúan siendo híbridas, como decía G. Canclini. Pero incluso las más modernizadas entre ellas no han dejado, a lo largo de todo el siglo XX, de transformarse, de pasar de una etapa a otra en la moder-

nidad, reinterpretando incesantemente sus creencias a medida que iban cambiando sus prácticas técnicas, económicas, políticas y sociales. De modo que me parece muy discutible la afirmación según la cual esas sociedades estuvieron alguna vez unificadas u homogenizadas por un principio cultural único que habría reinado sobre los actores de una manera tan aplastante, que sus conductas no fueron más que la expresión directa de las estructuras sociales instituidas interiorizadas por ellos mismos, sin que tuvieran necesidad de emplear su capacidad reflexiva. Daré un solo ejemplo: en las sociedades capitalistas industriales nacionales, millones de proletarios padecían más o menos las mismas condiciones de explotación de su fuerza de trabajo, y por lo mismo ocupaban la misma posición social en las relaciones sociales de producción. Sin embargo, desde el comienzo del movimiento obrero, las lógicas de acción de esos proletarios fueron muy diferentes. Podemos distinguir por lo menos cuatro corrientes: la sumisión al paternalismo, el sindicalismo reivindicativo, el movimiento autogestionario y la acción revolucionaria. ¿Cómo explicar estas divergencias —y los conflictos a veces violentos entre ellas— si "las estructuras" las hubieran condicionado tan directamente?

Pero aún aceptando que las sociedades de ayer no eran tan deterministas como algunos creen en nuestros días, e incluso reconociendo que no estaban estructuradas alrededor de *un solo* principio de uni(ci)dad, sin embargo es exacto que estaban orientadas y significadas —en mayor medida que las de hoy— por un modelo cultural dominante (el *modelo cultural industrial* del capitalismo de Estado-nación), que condicionaba fuertemente las conductas de los actores.

También podemos resumir del siguiente modo esta primera interpretación: los profundos cambios producidos desde hace dos o tres decenios habrían debilitado la credibilidad de este modelo cultural industrial; en consecuencia, los condicionamientos sociales ya no serían tan claros y directos, y los actores, en estado de plena incertidumbre e incluso de anomia, estarían más abandonados a su libre albedrío y estarían obligados a recurrir en mayor medida a su reflexividad para orientar y dar sentido a su existencia personal; lo

que los incitaría a conducirse como individuos-sujetos-actores. Es claro, es coherente, pero… se queda un poco corto.

Segunda interpretación: El ascenso de un nuevo modelo cultural

En efecto, persiste una zona de sombra en este razonamiento. *Para cambiar* del modo susodicho sus prácticas (la gestión de la riqueza económica y de las innovaciones tecnológicas, del orden político, del contrato social, de la integración y de la socialización, de las relaciones intersociales), ¿nuestras sociedades ya no tendrían necesidad —como todas las precedentes— de producir sentido: ideologías, utopías, cultura? ¿Nuestros contemporáneos se contentarían con minar la credibilidad del modelo cultural industrial, con debilitar su incidencia sobre sus comportamientos, sin poner nada en su lugar? ¿Se limitarían a criticar el Progreso, la Razón, la Igualdad, el Deber, la Nación…, en fin, los "dioses" en los que creían sus abuelos, sin reemplazarlos por *nada*? Estos actores, ¿serían únicamente pragmáticos, sin tener necesidad de ninguna otra legitimación? ¿Ya no actuarían en nombre de algún principio superior? ¿Ya no proyectarían fuera de su conciencia, como lo hicieron siempre sus antepasados, "dioses" (principios últimos de sentido) en nombre de los cuales actuar? ¿Nuestras sociedades habrían inventado súbitamente —entre 1970 y hoy— un "hombre nuevo" que ya no necesite más de "muletas culturales"?

Francamente no solamente no lo creo, sino que todo lo que yo observo desde hace treinta años parece probar lo contrario. En todos los campos relacionales de la vida social, donde las prácticas están cambiando profundamente, los actores critican los sentidos culturales antiguos, y por lo mismo debilitan, efectivamente, su credibilidad, pero lo hacen en *nombre de nuevos sentidos, de nuevos principios últimos de orientación y de significación, que conforman un nuevo modelo cultural*. Veamos esto más de cerca:

- en el campo de *la tecnología*, los actores critican el proyecto prometeico de dominio de la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, *en nombre* de la exigencia ecológica y ética de una

nueva armonía entre lo humano, su entorno natural y su capacidad de intervenir sobre el mundo y sobre sí mismo;

- en el campo de *la economía*, rechazan la concepción productivista y proteccionista del viejo capitalismo industrial nacional, *en nombre* de una apertura al flujo de los intercambios mundiales y a los beneficios del consumo, de la competencia y de la comunicación;
- en el campo de *la política,* cuestionan la democracia representativa y centralizada *en nombre* de la necesidad de moralizar la vida política y de responsabilizar a los ciudadanos;
- en el campo del *contrato social*, critican la idea de igualdad fundada en la utilidad social y las necesidades, *en nombre* de la idea de equidad evaluada según el mérito, la autonomía y el civismo de los derecho-habientes;
- en el campo de *la integración y de la socialización*, cuestionan el modelo disciplinario fundado en la idea del deber, *en nombre* del derecho de los individuos a realizarse personalmente, a elegir su modo de vida, a vivir de pasiones y de placeres y a evitar los riesgos;
- en el campo de *las relaciones intersociales*, reemplazan un orden fundado en las alianzas y conflictos entre naciones supuestamente soberanas por otro fundado en la dominación de las grandes organizaciones supranacionales (FMI, BM, OMC) y de los Estados más hegemónicos (G8), que reestructuran el orden mundial *en nombre* de la democracia y de la lucha contra la pobreza y el terrorismo.

Como se echa de ver, en todos los campos esenciales que componen la vida social, los actores critican lo antiguo *en nombre de lo nuevo*. En todas partes sienten la necesidad de legitimar sus nuevas prácticas y de producir *un nuevo sentido*. El conjunto de los principios que ellos invocan de este modo, y *en nombre* de los cuales orientan y dan significado a sus prácticas, constituye realmente *un nuevo modelo cultural* que apela al individuo como sujeto autónomo y responsable de sí mismo, y como *actor* cívico y competitivo en sus relaciones con los demás y con el mundo. De suerte que, si bien es cierto que el an-

tiguo modelo cultural industrial se debilita, es porque toma su lugar otro que sitúa al individuo en su centro y lo va imponiendo poco a poco como principio de uni(ci)dad de la sociedad. Por supuesto, si leemos el cambio de esta manera, tenemos que admitir también la idea de una transición, de una mutación: vivimos una época en la que coexisten *los dos* modelos simultáneamente, aunque el uno en decadencia y el otro en expansión.

De todos modos, sea que se prefiera la primera o la segunda interpretación, la conclusión sigue siendo la misma: tenemos que introducir al individuo-sujeto-actor en el corazón de la explicación sociológica, *¡porque de hecho está situado en el centro de la vida social!*

¿Cómo el individuo?

La diferencia entre estas dos interpretaciones adquiere toda su importancia cuando nos preguntamos *cómo* tenemos que arreglarnos para adaptar de este modo el enfoque sociológico.

Primera manera: hacer análisis concretos

En efecto, si se adopta el primer punto de vista expuesto más arriba, —el del debilitamiento de los principios culturales de sentido—, ya no conviene, evidentemente, seguir produciendo una teoría general del sistema social. Ya no existe la "sociedad", puesto que ya no tiene un centro, ya no tiene un principio de uni(ci)dad –¡ni uno, ni dos ni tres!–, y por consiguiente, el carácter difuso de la sociedad se reproduce en … ¡una sociología difusa! Más vale evitar, en estas condiciones, forjar conceptos; y más vale proscribir toda definición clara de los términos que se emplean. Contentémonos con observar lo más empíricamente posible, en campos limitados —la familia, la ciudad, el trabajo, la religión, la política, la escuela…—, cómo los individuos se las arreglan los unos con los otros, entre las coacciones sociales y materiales que pesan sobre ellos. Miremos cómo administran su experiencia de lógicas de acción relativamente autónomas, en una vida común cada vez menos institucionalizada, cómo tratan de dar nuevo

sentido a un mundo social vacío, incierto y efímero; cómo administran su angustia ante riesgos y elecciones inevitables, y su depresión ante los fracasos relativos de su búsqueda de reconocimiento. Y sobre todo, observemos cómo, sobre esta balsa a la deriva,[2] cada quien se esfuerza por ser sí mismo y logra construirse con mayor o menor éxito una identidad personal, llegando a ser y manteniéndose como actor y sujeto de su existencia.

Todo esto da por resultado una sociología muy rica, imaginativa, creativa y muy cercana a la vivencia de la gente. Para atenerme a un solo ejemplo, yo elegiría el notable análisis que nos propone Danilo Martuccelli en su último libro: *Forgé pour l'épreuve* (2006). Su objeto es el estudio de los *procesos de individuación*: ¿cuáles son "los grandes rasgos unitarios del modo histórico de individuación que opera en la sociedad francesa contemporánea"? El procedimiento del autor, quien se apoya en un centenar de entrevistas en profundidad, puede sintetizarse del siguiente modo:

- La vida común (particularmente en Francia) somete a sus miembros a un sistema estandarizado de *pruebas*: tener éxito en los estudios, encontrar un trabajo satisfactorio, sentirse bien en la ciudad o en su barrio, tener buenas relaciones familiares, comprometerse en tareas colectivas, saber administrar la alteridad, ser uno mismo…;
- Cada prueba está constituida por una tensión principal entre dos "bienes" igualmente deseables, pero difíciles de conciliar: v.g., en la escuela, entre la selección social y la confianza institucional en sí mismo; en el trabajo, entre la virtud y la recompensa; en la ciudad, entre el arraigo y la movilidad; en la familia, entre las obligaciones morales y las fidelidades éticas, etcétera.
- Los individuos son desiguales frente a estas pruebas; ocupan *"posiciones estructurales"* diferentes (cuyas fronteras son poro-

2 En el original: "sur ce radeau de la Méduse", en alusión al cuadro de Théodore Géricault *Los náufragos del Meduse* (1819), donde se pinta a los sobrevivientes (sobre una balsa) de la fragata *La Méduse*, que se hundió en el Atlántico en 1816. [Nota de los traductores].

sas): pueden ser dirigentes, competitivos, protegidos, precarios, excluidos…

- Además, en estas posiciones (entre ellas o al interior de cada una de ellas), no disponen de los mismos *"estados sociales"*: poseen mucho o poco, tienen buenos o malos "amortiguadores" (infraestructuras, ayudas, recursos, soportes);
- Con estos "amortiguadores" los individuos se construyen *burbujas, nichos, diques o escudos*… —a juzgar por los términos empleados, se *defienden*, no afrontan—. Y evidentemente, cada quien hace esto a su manera, lo mejor que pueda, convirtiéndose así en un individuo singular (capaz de reproducir o de cambiar su posición estructural).

Sin duda alguna, nos encontramos aquí con una "postura sociológica" muy original, sugestiva, clara y pertinente para "comprender el mundo en que vivimos". Por lo demás, a las ocho "pruebas" exploradas por el autor se pueden añadir todavía muchas otras: por ejemplo, ser mujer, hombre, solitario, exilado, delincuente, prisionero, homosexual, viejo, enfermo, próximo a morir, etcétera.

Sin embargo, deploro *dos debilidades* importantes en este enfoque. Las "posiciones estructurales" y los "estados sociales" de los que trata —y que, por lo demás, "¡evocan fuertemente a la sociología "clásica"!— se nos *ofrecen* como evidencias, mientras que tanto las primeras como los últimos son el resultado de relaciones sociales bien activas en la sociedad, y de modo particular en la sociedad francesa. Lamentablemente, los sociólogos contemporáneos hacen como si las clases sociales y las relaciones de clase hubieran desaparecido completamente del paisaje social. Además, a pesar de que la individuación constituye precisamente su objeto de estudio, el autor no nos explica *cómo* —de qué manera, mediante qué procesos— un individuo llega a… individualizarse: en qué consisten exactamente esos "amortiguadores" de los que se sirve, y sobre todo *cómo se las arregla* para construir esas "burbujas", esos "nichos", esos "diques" y esos "escudos" gracias a los cuales podrá salir más o menos bien parado en sus pruebas.

Segunda manera: rehacer la teoría… ¡para hacer análisis concretos!

En lo que a mí concierne, ya se habrá entendido que prefiero la segunda interpretación: la que toma en consideración la existencia de una mutación de la sociedad, y por cierto de una mutación cultural. Paralelamente al debilitamiento del modelo cultural industrial (el de la modernidad racionalista), se afirma otro modelo que yo he propuesto llamar "*identitario*" (el de la modernidad subjetivista), que *conmina* a cada uno de los miembros de nuestras sociedades contemporáneas a conducirse como un individuo-sujeto-actor. La paradoja salta a la vista: es la cultura en vías de convertirse en dominante la que *impone* a cada individuo autorealizarse como persona singular, hacer opciones personales, vivir su vida con placer y pasión, y evitar cuidadosamente correr demasiados riesgos. Dicho de otro modo: *"¡Sé tú mismo, sé libre, goza de la vida, cuidate de ti mismo y de los demás… o perece!"*

Pero cuando representamos a nuestras sociedades como "en transición", estamos obligados a explicitar de dónde venimos y hacia dónde vamos, a nombrar las cosas, a forjar conceptos: venimos de una sociedad en la que dominaba un "*modelo cultural industrial*", y entramos en otra en la que domina un "*modelo cultural identitario*". Y estos conceptos apelan a otros, porque es preciso explicar cuáles son los cambios de *prácticas* sociales que inducen estos cambios de *sentidos* culturales, los cuales, a su vez, refuerzan las nuevas prácticas legitimándolas. Hay que recurrir entonces a conceptos estructurales como "modo de producción", "tipo de régimen político", "modo de integración", "tipo de contrato social" y "modelo de orden intersocial". En cada campo, las estructuras *pasan* de un estado a otro, y es este paso lo que condiciona y, por ende, permite explicar y comprender las lógicas de acción de los actores en nuestras sociedades en cambio permanente.

Aquí se reafirma netamente el condicionamiento social —¡no se debilita, se desdobla!— Pero no por eso es directo, automático o mecánico, y esto por dos razones: por una parte, porque hay *dos* modelos al mismo tiempo y, por lo tanto, incertidumbre; y por otra,

porque *el segundo modelo considera precisamente al individuo-sujeto-actor como referencia cultural central*. En consecuencia, *entre* las estructuras que inciden sobre él y sus lógicas propias de acción se interpone "algo" del individuo, algo que le permite *administrar* la incidencia de lo social sobre su conducta. ¿Pero qué es ese algo? Todo el problema radica en saber *cómo* el individuo opera esa gestión, mediante qué *procesos* —forzosamente psíquicos— construye su acción con los recursos técnicos, las coerciones sociales y los sentidos culturales que la vida común pone a su disposición. Ésta es la pregunta difícil de responder: *¿qué existe en la "caja negra*" entre el condicionamiento estructural y las lógicas de acción?

La respuesta a esta cuestión implica, a mi modo de ver, una *audacia* indispensable que pocos sociólogos han mostrado: la de romper la compartimentación institucional *entre la sociología y la psicología*. Entre los que yo conozco, sólo Vincent de Gaulejac y Alain Ehrenberg han llegado hasta ese punto.[3] Sin embargo —y esto me parece evidente— la supresión de esta barrera entre las dos disciplinas es una condición previa si queremos comprender cómo el individuo construye su identidad personal en la vida social (*cómo llega a ser sujeto*) y cómo, individualizándose o, mejor, *para individualizarse*, construye su acción sobre los demás (*cómo llega a ser actor*). Por eso, desde hace una veintena de años me he interesado mucho, primero en los aportes de la psicología social y, más recientemente, en los del psicoanálisis, esforzándome en inspirarme en tanto que sociólogo, de la teoría y del método de Freud, y por lo tanto, en elaborar y practicar lo que a mi modo de ver podría llamarse *socio-análisis*.

Hacia un socio-análisis

Ha llegado el momento de explicitar, con prudencia y modestia, mi propia proposición teórica. Su objeto es comprender las razones de las conductas de los actores —de lo que hacen y de lo que dicen—, y por consiguiente, *las razones de su acción*. De modo general me pa-

3 Mi primer intento por avanzar en este terreno se encuentra en *Le changement social* (2003).

rece que los sociólogos nunca han ido demasiado lejos en la elucidación de las *motivaciones*, que constituyen los resortes de las conductas humanas. Más bien tienden a detener su investigación desde el momento en que descubren una razón plausible, generalmente simple. Ahora bien, estas razones son de una extrema complejidad. Además de las razones legítimas y voluntarias que el actor reconoce sin problemas (las *razones reconocidas*, las que él confiesa abiertamente, las que expresa explícitamente en su discurso), existen otras que él prefiere guardar(se), aún cuando las conozca, porque son menos legítimas o no legítimas del todo (*las razones oportunas*, las que derivan de su *ideología*); pero, todavía más en lo profundo, existen razones que el actor simplemente ignora, sea porque las ha incorporado profundamente (las *razones interiorizadas* que obedecen a su *habitus*), sea porque las ha reprimido (*razones censuradas*, las que operan en el fondo de su *inconsciente*).

Para no quedarnos en lo abstracto, tomemos un ejemplo: el del militante revolucionario. Él se declara —y lo es sin duda alguna— altruista y solidario: cree que es legítimo hacer lo que está haciendo y pensar como piensa; la razón que invoca de entrada es la justicia social, es la razón *reconocida*: se justifica por la cultura ambiente, es voluntaria y legítima. Sin embargo, aunque no lo confiese y aún cuando lo niegue, sabe más o menos confusa o claramente que también quiere el poder para sí mismo, para su familia y para sus amigos; ésta es la razón que llamamos *oportuna* (por no decir oportunista); y tiene todo el interés en disimularla ante los otros, porque no le parece muy confesable, e incluso llega a veces a esconderla a sí mismo, convenciéndose de que no influye sobre su conducta; se trata de una razón más bien voluntaria (quiere poder y lo sabe, aún cuando no quiera saberlo), pero más bien ilegítima (o, por lo menos, de una legitimidad dudosa, menos confesable en todo caso que su preocupación altruista). Además, ocurre con frecuencia que un militante sea altruista porque tiene necesidad de restaurar una imagen positiva de sí mismo, amenazada por un sentimiento de culpabilidad: si es de origen social modesto, tenderá a veces a querer redimir la "falta" que ha cometido "traicionando" su clase de origen por su "arribismo";

entonces estaría sufriendo de una "neurosis de clase" (de Gaulejac, 1996); esta razón, que llamaremos *interiorizada*, es más bien involuntaria (no establece vínculo entre culpabilidad y altruismo) y las más de las veces inconsciente, pero por otra parte más bien legítima (es loable querer redimir las propias faltas). En fin, sucede frecuentemente que un militante se comprometa en un movimiento o en un partido para buscar un exutorio justificable para una agresividad reprimida que él siente hervir en el fondo de sí mismo, para una violencia contenida de la que tiene necesidad de descargarse; esta razón puede ser calificada como *censurada* (producida por una represión en sentido freudiano), en la medida en que es a la vez ilegítima, involuntaria y, la mayor parte de las veces, inconsciente.

Resulta obvio que no basta enunciar *una* sola de estas razones para dar cuenta de la conducta de un militante: él es revolucionario por *todas estas razones a la vez* y, lo que realmente importa, lo que es esencial, es *comprender cómo ellas se articulan entre sí*, *en lugar de aislarlas*. A mi modo de ver, ninguno de los métodos tradicionales de la sociología permite realizar esta excavación en profundidad, que va de lo legítimo a lo ilegítimo y de lo voluntario consciente a lo involuntario (consciente o inconsciente). Creo que el sociólogo tiene dificultad para realizar este descenso hacia las profundidades de las razones de actuar, este descenso "en ascensor" del "piso principal" al "entresuelo" (medio sumergido), luego hacia el "subsuelo" y finalmente hacia el "fondo del sótano".

Ahora bien, en el trabajo sociológico no sólo la *sospecha* es inevitable, porque el actor esconde siempre algunas de estas razones, sino también lo es en mayor grado todavía la *interpretación* —en el sentido de Paul Ricoeur: descifrar, detectar el doble o los múltiples sentidos de los símbolos (1965: 14-66)—, porque el actor no lo sabe todo e ignora gran parte de lo que lo mueve a la acción.

Sin embargo, esta dificultad de los sociólogos no es principalmente una cuestión de debilidad *metodológica*. La cuestión del método desemboca necesariamente en una *cuestión teórica*, porque para saber cómo hacer aflorar las razones del actuar de los actores, se requiere saber primero *cómo ellos seleccionan las que reconocen y las que prefieren ocul-*

tar a los otros y a sí mismos, cómo llegan a interiorizar y a ignorar otras, y cómo proceden para censurarlas. Ahora bien, estos tres procesos nos remiten a tres fuentes teóricas diferentes:

- *La teoría de la ideología*: que consiste, en efecto, en disimular ante los otros y si es posible ante sí mismo, las razones inconfesables (ilegítimas) o difíciles de confesar (menos legítimas) que se esconden detrás de las razones confesables (legítimas);
- *La teoría del habitus*: que consiste en una interiorización de las razones (gustos, preferencias…) que influyen sobre la conducta del individuo a su pesar, independientemente de su voluntad, sea que él esté consciente de ello —porque puede estarlo—, sea que no lo esté.
- *La teoría del inconsciente*: que está formada, en efecto, por la represión de los deseos orientados a objetos ilegítimos o de legitimidad dudosa que el individuo sigue buscando, a pesar suyo, a través de su conducta, la más de las veces de modo inconsciente.

Lo ilegítimo, lo involuntario y lo inconsciente: he aquí tres tipos de razones con respecto a los cuales el discurso del actor no podría ser transparente: éste *no quiere, no sabe y no puede* expresar en sus palabras todas las razones de su acción; sólo puede reconocer aquellas que son legítimas, voluntarias y conscientes, y a lo mejor, aceptar reflexionar con el investigador sobre sus otras razones, o bien, dejar transparentar sus *huellas* en su discurso, sin darse cuenta de ello.

La cuestión se reduce ahora en saber *cómo articular estas tres tradiciones teóricas.* Se puede ver que, si los sociólogos tienen un problema de método es… ¡porque tienen un *problema de teoría!* ¿Cómo resolverlo? Me ha parecido que la respuesta a esta cuestión podría buscarse del lado del psicoanálisis, o más exactamente, en un intento de *transponer al análisis de las conductas colectivas* las proposiciones teóricas y metodológicas del psicoanálisis y, por consiguiente, tratando de construir un *socio-análisis de las conductas humanas.*

Tal es el desafío sobre el cual se apoya la proposición teórica que paso a resumir ahora muy sintéticamente.[4] Para *socio-analizar una conducta social*, se requiere examinar las cinco cuestiones siguientes:

1. ¿De qué manera *la práctica de las relaciones sociales* –estructurada por coerciones sociales y por sentidos culturales– despierta en los individuos que se entregan a esta conducta *expectativas relacionales* por lo menos parcialmente *insatisfechas?* Considero provisoriamente que estas expectativas relacionales, que la práctica de las relaciones *despierta y frustra al mismo tiempo*, son las siguientes: el reconocimiento social, la autorrealización personal, el bienestar material, la seguridad moral y la dominación sobre los demás; pero nada impide denominarlos de modo diferente.

2. ¿Cómo estas expectativas, en la medida en que son insatisfechas, engendran *tensiones existenciales* en la identidad personal de los individuos concernidos? En efecto, las frustraciones crean desfases entre las esferas constitutivas del psiquismo: la identidad deseada, la identidad asignada y la identidad comprometida; se las puede llamar, por supuesto, de otro modo.

3. ¿De qué modo los malestares causados por estas tensiones existenciales ponen en marcha el trabajo de *gestión relacional de sí mismo?* Esta gestión consiste, por una parte, en la construcción de un relato sobre sí mismo y, por otra, en la formación de las "lógicas de sujeto" de los individuos; estas lógicas son las de la sublimación, de la substitución, de la represión y del afrontamiento.

4. ¿Cómo construye esta gestión relacional las *razones ocultas* y las separa de las *razones reconocidas*? Los individuos (se) esconden las razones de su acción recurriendo a su capacidad de ideologización (cuando son ilegítimas: razones oportunas), de interiorización (cuando son involuntarias: razones interiorizadas), o las dos a la vez (razones censuradas).

5. ¿De qué modo estas razones de acción se traducen en la *lógica de acción* del individuo? En efecto, esta lógica permite al individuo orientarse en sus relaciones sociales, lo cual hay que dilucidar para comprender su conducta.

4 Para mayor información sobre este tema, ver mi libro en preparación: *La part de liberté dans les conduites humaines. Essai de socio-analyse des raisons d'agir.*

Por lo tanto, *el objeto del socio-análisis* es el conocimiento de la *lógica de acción* de los individuos. El socio-análisis trata de comprender las conductas de los individuos analizando cómo éstos *actúan sobre los demás* para tratar de *administrar*, con mayor o menor éxito, las *tensiones* entre sus *expectativas relacionales* y las *coerciones* que les imponen sus relaciones sociales en todos los grupos en los que participan.[5]

Como se habrá comprendido, la aplicación de tal procedimiento teórico implica poner en juego métodos muy exigentes. Para llegar a comprender de este modo las razones de la acción de un individuo –por qué hace lo que hace, dice lo que dice, piensa lo que piensa y siente lo que siente– hace falta entregarse, juntamente *con él* (y no *sobre él)*, a un largo y a veces penoso trabajo de comunicación, que ni los cuestionarios ni las entrevistas habituales (directivas o no) permiten realizar con éxito.

Bibliografía

Bajoit, Guy, (2003). *Le Changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, Paris, Armand Colin.

Barrel, Yves (1984). *La société du vide*, Paris, Seuil.

Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Beck, Ulrich (2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité,* Paris, Aubier.

Bell, Daniel (1979). *Les Contradictions culturelles du capitalisme,* trad. fr., Paris, PUF (1re éd. anglaise : 1976).

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1996). *La Construction sociale de la réalité,* trad. fr., Paris, Armand Colin, (1re éd. anglaise: 1967).

Berman, Marshall (1988). *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, New York, Paperback.

5 Para marcar la diferencia lo más claramente posible, considero que el objeto del psicoanálisis es el conocimiento de la *lógica psíquica del individuo*. En efecto, el psicoanálisis trata de comprender sus conductas analizando cómo *opera sobre sí mismo* para tratar de administrar, con mayor o menor éxito, las *tensiones* entre sus *pulsiones* (de vida y de muerte) y las *coerciones* que le imponen sus relaciones sociales, sobre todo en la *familia*.

Blanc, Maurice (edit) (1992 et 1994). *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, l'Harmattan (2 vol.)

Bourdieu, Pierre (1993). *La misère du monde,* Seuil, 1993.

Castells, Manuel (1998). *La Société en réseaux*, Paris, Fayard.

de Gaulejac, Vincent (1996). *La névrose de classe*, Paris, Hommes et Groupes.

Dubar, Claude (1991). *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles,* Paris, Armand Colin.

——— (2000), *La crise des identités*, Paris, PUF.

Dubet, François (1994). *Sociologie de l'expérience,* Paris, Seuil.

Ehrenberg, Alain (1995). *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.

——— (1998), *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.

Elias, Norbert (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.

Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet,* Gallimard.

Gauchet, Marcel (2002). *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.

Giddens, Anthony (1987). *La Constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*, trad.fr., Paris, PUF (1re éd. anglaise : 1984).

——— (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age,* Cambridge, Polity Press.

Goffman, Erving (1973). *La Mise en scène de la vie quotidienne*, trad. fr., Paris, Minuit, (1re éd. anglaise : 1969).

Habermas, Jürgen (1981). *Théorie de l'agir communicationnel. T. 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société,* Paris, Ed. Fayard (1987, éd. orig. all. 1981)

——— (1988). *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences,* Paris : Gallimard (N.R.F.).

Honneth, Axel (2006). *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte.

Kaufmann, Jean-Claude (2001). *Ego. Pour une sociologie de l'individu,* Paris, Nathan.

Lahire, Bernard (1998). *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action,* Paris, Nathan.

Lasch, Christofer (1978). *The Culture of Narcissism,* New York, Norton.

Latour, Bruno (1997). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique,* Paris, La Découverte.

Lipovetsky, Gilles (1983). *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

Martuccelli, Danilo (2002). *Grammaire de l'individu*, Paris, Gallimard.

——— (2006), *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin.

M.A.U.S.S. (Revue du…) (2004), *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?* Paris, La Découverte, n°24.

Mead, George-Herbert (1963). *L'Esprit, le soi et la société,* trad. fr., Paris, PUF, (1re éd. anglaise : 1934).

Morin, Edgard (1994). *La Complexité humaine*, Paris, Flammarion.

Renaut, Alain (1989). *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité,* Paris, Gallimard.

Ricœur, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Seuil.

Schütz, Alfred (1972). *The Phenomenology of the Social World,* London, Heinemann Educational Books, (éd. Orig. all. 1932).

Simmel, Georg (1989). *Philosophie de la modernité,* Paris, Payot.

Taylor, Charles (1994). *Le Malaise de la modernité,* trad. fr., Paris, Cerf, (1re éd. anglaise : 1991).

Touraine Alain (1984). *Le Retour de l'acteur. Essai de sociologie,* Paris, Fayard.

——— (1992). *Critique de la modernité,* Paris, Fayard.

——— (2005). *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui,* Paris, Fayard.