

Hacia una teoría socio-analítica de la relación social

Towards a socio-analytic theory about social relations

Guy Bajoit*

Resumen

La teoría socio-analítica trata cómo a partir de sus relaciones sociales y procesos de socialización, a lo largo de su vida, los individuos se constituyen en actores y sujetos, a través de procedimientos de reconocimiento, de identificación e identidad. Es entre expectativas relacionales y proyecciones personales, que el individuo internaliza subjetivamente su existencia social, y al mismo tiempo va proyectando en esta sus desarrollos psíquicos más personales.

Palabras Claves

Relación social, psicoanálisis, sujeto, actor social, identidad, socialización, destino.

Abstract

Socioanalytic theory has to do with how individuals become actors and subjects in their lifetimes, based on their social interactions and processes of socialization, through recognition, identification, and identity procedures. It is between these relational prospects and personal projections, that the individual subjectively internalizes his/her own social existence, while at the same time projects on it his/her most personal psychic developments.

Keywords

Social relations, psychoanalysis, social actor, identity, socialization, destin.

Forma sugerida de citar: BAJOIT, Guy (2013). "Hacia una teoría socio-analítica de la relación social", en: *Universitas*, XI (18), enero-junio, pp.17-52. Quito: Editorial Abya-Yala.

* Profesor (e) de Sociología de la Universidad Católica de Louvain. e-mail: guy.bajoit@uclouvain.be

El proyecto del socio-análisis

El socio-análisis pretende clarificar la “caja negra” situada entre, por un lado, la práctica de las relaciones sociales, y por otro lado las conductas de los actores sociales. Entre los dos no hay una relación de causalidad eficiente, directa, mecánica: individuos socializados por relaciones sociales y en ambientes similares pueden comportarse sin embargo de manera diferentes ¿Por qué? Dos hipótesis opuestas pueden ser formuladas. La primera fue durante mucho tiempo la de la sociología “clásica”: si no hay causalidad eficiente es porque dos actores individuales no podrían haber practicado las mismas relaciones y por consiguiente haber recibido exactamente la misma socialización. Esta hipótesis implica una creencia en el determinismo sociocultural: son las diferencias de socialización que explicarían las que se pueden observar en las conductas, pero nunca siendo comparables estos condicionamientos, se entiende que no-pudieran generar exactamente las mismas conductas; pero si se afina el análisis, se constataría que se trata de una causalidad directa. La segunda hipótesis es la defendida por el socio-análisis: no puede haber relación mecánica entre la práctica de las relaciones y las conductas, porque el individuo es siempre un poco sujeto de sí mismo. Por eso interpone su conciencia intuitiva (instintivo-expresiva e inteligente-reflexiva) entre los constreñimientos estructurales (sociales y culturales) de sus relaciones y sus conductas: gestiona su condicionamiento. El decide en parte lo que hace, dice, piensa e incluso lo que siente; por consiguiente su comportamiento es siempre parcialmente imprevisible.

Esta segunda posición teórica es hoy insoslayable a causa de la mutación del modelo cultural, que valoriza el individuo sujeto de sí mismo. El corolario de esta afirmación es que *antes* de esta mutación, la sociología no tenía razón para interesarse en el individuo en cuanto sujeto de sí mismo: cambiar de vida no era considerado como un problema social. La sociología se contentaba, como justamente recuerda Marc-Henry Soulet, con insistir en “la impronta de la socialización sobre las conductas”, “recodar la fuerza de los determinismos sociales”, de “dar cuenta de aquello que hace que sigamos siendo lo que hemos llegado a ser, a pesar de recurrentes ganas de ser otro y de vivir otra cosa”. Se ocupaba del “habitus que traza con tiza negra la vida de lo probable en el

camino de los posibles” (Soulet, 2011: 9). La mutación del modelo cultural dominante nos remite ahora a tomar por objeto de estudio esta capacidad intuitiva del individuo, que los sociólogos habían descuidado por largo tiempo y quedó siendo durante mucho tiempo una “caja negra”. El socio-análisis es una proposición teórica entre otras, para clarificar esta “caja negra”, analizando las conductas de individuos que hoy viven bajo la impronta del modelo subjetivista.

Las nueve personas, que constituyen el fundamento empírico de esta segunda parte han sido socializadas *antes* de la mutación cultural, que ha instaurado el reino del modelo subjetivista, y ocho de ellas han conocido esta mutación en el curso de su existencia. Cuando las interrogué (entre 2008 y 2011), las encontré profundamente impregnadas por la concepción de la vida buena, a la que invita a conformarse este modelo, y todas en un momento dado de su vida, habían cuestionado el destino social al que su socialización las había inicialmente preparado: hubieran querido *cambiar de vida*. Todas también con ocasión de este cambio (o perspectiva de cambio) bastante radical, habían vivido un malestar identitario más o menos difícil de superar, o siempre en curso y que les hubiera dejado secuela. Antes de abordar los resultados de la investigación, es necesario presentar el procedimiento general del socio-análisis y precisar algunos conceptos fundamentales.

El individuo es plenamente *sujeto de sí-mismo* cuando se funde únicamente sobre su propia *conciencia* para orientar y dar sentido a sus conductas, cuando no obedece más que a sus *intuiciones*, es decir, a su *instinto* y a su *inteligencia*.

Esto no significa que esté abocado por el modelo cultural subjetivista a situarse fuera de la cultura, puesto que este modelo hace parte de ella: hoy como ayer su conducta está siempre condicionada por las interpretaciones del modelo cultural dominante, propuestas-impuestas por exegetas considerados legítimos en la sociedad donde vive. Incluso apoyándose únicamente sobre su intuición la cultura le propone-impone siempre “bienes”, que sus instintos toman como objetos de sus deseos y que su inteligencia se aplicaría en buscar. Estas dos capacidades de la conciencia -el instinto y la inteligencia- siendo innatas y hereditarias no dejan de estar cultivadas por la práctica de las relaciones sociales, y por consiguiente culturalizadas: nunca se ejercen en estado puro, en un vacío cultural; no pueden abstraerse de la cultura en la que se forman; siempre se desarrollan en un marco ético de referencia, que les propone-impone objetos

concretos, en los que investirse. La inteligencia y el instinto, las dos caras de la intuición, estarían hoy culturizados por el modelo subjetivista. He propuesto designar la noción *reflexividad*, *la inteligencia culturalizada por el modelo subjetivista*, y la noción de *expresividad*, *el instinto culturalizado por el mismo modelo*.

-La *reflexividad* es la inteligencia culturalizada por el modelo subjetivista: se habitúa a *reflexionar* sobre el fundamento de toda *incidencia cultural*, cualquiera que sea el modelo que la funda, incluido el mismo modelo subjetivista; los somete a su crítica antes de rechazarlos o adoptarlos. Bajo otros modelos culturales, el individuo se servía de otros modelos para resolver otros problemas: gestionar sus relaciones con la naturaleza o la sociedad, para gozar de una vida buena. Siempre seguirá sirviéndose de estos fines, pero desde ahora son subordinados a y redefinidos por un nuevo imperativo dominante: ser más sujeto de sí mismo. Así concebida la reflexividad le permite realizar actos libres, es decir, conscientes, voluntarios, liberadores y sociales (solidarios o conflictivos).

-La *expresividad* es el instinto culturalizado por el modelo subjetivista. Según el psicoanálisis el *instinct* es “un esquema de comportamiento heredado, propio a una especie animal, variante de un individuo a otro, y que se desarrolla según una secuencia temporal poco susceptible de cambios y respondiendo a una finalidad”. Así llevado por su instinto, por “simpatía” consigo mismo (como decía H. Bergson), el individuo siente formarse en él una energía, que *su cultura canaliza* hacia ciertos “bienes” que designa a sus deseos como “buenos”. *Expresa* sus deseos instintivos invistiendo en ellos su energía vital, su impulso profundo, sobre estos “bienes”, que el modelo cultural dominante le indica como susceptibles de desarrollarlo. Lo que precede parece pertinente, cualquiera que sea el modelo cultural dominante; eso ayuda a comprender cómo los individuos pueden en nombre de los principios dictados por su cultura, volverse héroes o traidores, santos (con estigmas) o pecadores, trabajadores o marginales. Pero cuando el modelo cultural subjetivista domina, sus deseos instintivos se envisten sobre estos “bienes” que el modelo valoriza: quieren poseer los “bienes” que creen susceptibles de ayudarles a ser ellos mismos, a elegir su vida, a vivir con pasión y placer, a

ser autónomos. Si la reflexividad permite realizar actos libres, no es el caso, como veremos de la expresividad.

El individuo dispondría así, *para actuar según su conciencia, de dos capacidades psíquicas: su capacidad reflexiva y su capacidad expresiva*. Una vez planteada esta hipótesis (sujeta a verificación), las cuestiones que plantea el socio-análisis, consisten en saber *cómo (en qué condiciones y según qué procesos)* estas capacidades de ser sujeto de sí mismo son actividades en la conciencia del individuo, *cómo* le permiten actuar sobre su condicionamiento sociocultural y *cómo* puede así orientar y dar sentido a sus conductas, a fin de ser más sujeto de sí mismo.

Los *procesos* que serían implementados en la conciencia del individuo, y que gestiona por reflexividad y expresividad pueden, al menos *provisionalmente*, ser explicitados por las ocho hipótesis siguientes:

1. La práctica de las relaciones sociales socializando al individuo le incita a comprometerse en un destino social.
2. El compromiso en su destino social despierta en él expectativas relacionales de reconocimiento social y desarrollo personal: algunas son satisfechas, otras menos o bien de ninguna manera.
3. Las expectativas satisfechas forman el núcleo central de su identidad; las que quedan insatisfechas alimentan tensiones existenciales en las zonas periféricas de esta identidad.
4. Ciertas condiciones fragilizan su identidad y producen malestares identitarios, que incitan a cuestionar el destino en el que se ha comprometido.
5. El individuo construye entonces un relato del sujeto, por el cual se explica su malestar identitario y proyecta lo que pretende hacer para aliviarse.
6. Construye las razones del sujeto: sus motivaciones para pasar al acto y las resistencias que se oponen a ello.
7. Pone en práctica los recursos psíquicos que debilitan sus resistencias y le permiten ejercer actos liberadores: redefine más o menos profundamente sus relaciones sociales... y paga el precio de su liberación siempre parcial.

1. Socialización y Destino

Primera hipótesis: la práctica de las relaciones sociales, socializando al individuo, lo incita a comprometerse en un destino social.

Es difícil definir claramente la noción de “destino social”. Antes de abrir el debate, limitémonos a una definición empírica *provisional*. Un individuo “se compromete en un destino social”, cuando no elige por sí mismo el curso de vida, cuando se contenta con responder a las expectativas de los otros y sigue el itinerario que le ha sido sugerido, incluso impuesto, por quienes lo han socializado: sus padres, la escuela y su medio social de origen. El destino social es en cierto modo el *grado cero* del individuo sujeto de sí mismo. A pesar de algunas reticencias, se puede decir que las nueve personas analizadas aquí, todas han *comenzado su vida* comprometidas con un destino social.

Recordemos que el problema central de la sociología clásica es la socialización. Para comprender cómo estas personas se han comprometido en su destino social, debemos primero saber de qué manera la práctica de las relaciones sociales puede inculcar en un individuo lo que debe saber y lo que debe hacer para vivir con los otros, para ser capaz de “hacer sociedad”. Dicho de otra manera ¿Cómo esta práctica llega a obtener de él lo que los otros –próximos o distantes– esperan de él? La sociología y también la psicología, en particular la psicología social y el psicoanálisis, han proporcionado múltiples respuestas con frecuencia difíciles de conciliar entre ellas, a estas cuestiones complejas y controversiales.

¿Cómo la práctica de las relaciones sociales socializa al individuo?

Considero que las potencialidades biológicas de los individuos no pueden desarrollarse sin que practiquen relaciones sociales. Pero ¿Qué es una relación social? Cualquiera que sea el campo relacional concernido, la relación social se desarrolla bajo constreñimientos sociales (tiene recursos y competencias limitadas y cada uno tiende a dominar al otro y a defenderse de su dominación). Una relación social es pues una forma de cooperación, que tiende necesariamente hacia la desigualdad (sus retribuciones son desiguales y dependen del lugar que ocupan en la relación y de la impronta que llegan a ejercer sobre el otro). Debo precisar que incluso las relaciones que son en apariencia iguales, como por ejemplo las amorosas, tienden a volverse desiguales, a no ser que

los actores se resistan a ceder a su tendencia a la dominación o resistan a la tentación del otro de ceder a ella. Las relaciones humanas son pues desiguales, real o potencialmente: cada actor tiende a apropiarse creciente control sobre sus propias finalidades, recursos y retribuciones, incluso en detrimento del otro, y esta tendencia se traduce en la dominación social, si el otro no se defiende no tiene los medios para protegerse.

Cruzando estas dos dimensiones (las expectativas culturales y constreñimientos sociales de un lado, la cooperación y las desigualdades del otro), obtenemos las cuatro dimensiones fundamentales del concepto de relación social. En todo sistema de relaciones intervienen muchas relaciones sociales, y también muchos actores.

Por la práctica repetida en cada campo relacional -y hay muchas manera de distinguir estos campos, todos discutible- cada individuo *aprende* a valorizar ciertas finalidades y retribuciones, a evaluar su contribución y aumentar su influencia sobre el otro. Se socializa, al aprender lo que debe saber hacer y ser para vivir con los otros. Pero ¿Cuáles son los procesos que intervienen en este aprendizaje? Cada actor *depende* del otro: no dispone de todos los recursos, ni tiene la misma capacidad de dominación ni recibe las mismas retribuciones. Cada uno es constreñido por el otro. Pero *la fuerza no basta* para reproducir una relación durable, con una fiable previsibilidad: es necesario que tenga *un sentido* (que no sea absurda ni arbitraria) a los ojos de quienes la practican. ¿Cómo se puede persuadir a un actor de someterse con agrado a las expectativas de los otros?

El punto de partida de mi reflexión es la conceptualización bien conocida de Max Weber, quien distinguía cuatro formas de racionalidad de la acción: *los valores, los intereses, las tradiciones y los afectos*. Razonando sobre estas cuatro formas, me parece que pueden distinguirse según dos criterios: una estimulación externa despierta en la conciencia del individuo una *motivación interna* que lo dispone a someterse a las expectativas de los otros. La estimulación externa puede considerarse *condicional* si precede y acarrea la sumisión *intencional* si apunta a un resultado futuro, acarreado por esta sumisión (una causa final: un valor o interés). La motivación interna, despertada por esta estimulación, puede decirse *expresiva* si encuentra su energía en *sentimientos*, o *instrumental* si encuentra en su *razón* el hábito de una tradición o el cálculo de

un interés. Se logra así que las cuatro disposiciones de su conciencia inciten al individuo a responder a las expectativas de los otros.

El cálculo oportunista de interés

Cada actor responde a las expectativas del otro, porque hay *interés*: le sería más costoso no responder a ello, aprecia más lo que gana que lo que le cuesta. Evalúa según las informaciones disponibles las ganancias y los costos, y acepta pagar los costos si juzga suficientes las retribuciones que recibe o espera recibir. Se trata de un proceso bien conocido por los sociólogos y psicólogos sociales. Según B. Skinner, toda conducta podría explicarse por la búsqueda de recompensas y el miedo de los castigos. Si el individuo se somete a la autoridad es porque la sumisión le resulta menos costosa que la desobediencia: esta implicaría de hecho que tome responsabilidades, riesgos, cuyas consecuencias son inciertas, mientras que hay escapatorias más fáciles que enfrentar la autoridad. Si se deja arrastrar por conductas extremas por una masa en cólera, es porque las recompensas son cercanas (placer, prestigio) y los castigos lejanos e incluso improbables (dado el anonimato). Si quiere participar en una acción organizada (según M. Olson), es porque estima que los subproductos de esta acción valen más que sus cargas. Si sigue una opinión mayoritaria, aun siendo visiblemente falsa, es que quiere sobre evitar la desaprobación y el conflicto con el grupo (según S. Asch). Los refuerzos pueden revestir evidentemente formas múltiples; se pueden ganar o perder bienes materiales, ganancias, seguridad, prestigio, aprobación, reconocimiento, una vida fácil, placer, ventajas diversas... Hay también retribuciones simbólicas, es decir, toda suerte de cosas agradables, que excitan los apetitos humanos y que son disputados ásperamente.

El hábito de las tradiciones

Una vez interiorizadas las normas de conducta, el individuo ya no tiene necesidad de refuerzo: “funciona solo”. Tiene en cuenta espontáneamente las expectativas de los otros, considerando que es normal; ya no tiene necesidad de desear las recompensas ni de temer las sanciones. Si se desvía, queda preso de un malestar corrosivo, que le remuerde por dentro con un sentimiento de vergüenza o de culpabilidad. Los esquemas mentales que ha interiorizado no le dejan ver más que una conducta posible: la buena, la que los otros esperan,

la que corresponde a la función y a la posición que ocupa en el colectivo. Se encuentra entonces bajo el dominio de lo que Durkheim llamaba los *hechos sociales* o lo que Weber designaba por *tradicición*, y Bourdieu *habitus*. Ciertas conductas del individuo pueden contradecir su interés, porque obedecen a otra racionalidad inconsciente y más fuerte. Sin embargo, lo que motiva al individuo no es tampoco una convicción (porque crea en valores), ni una racionalidad afectiva (porque ama a los otros). Simplemente ocupa tal posición social, cumple tal función y por consiguiente necesita desempeñar el papel que le corresponde para sentirse reconocido, y ser reconocido para sentirse bien y para tener una buena imagen de sí mismo. Quedaría conforme aunque no le aporte nada, y hasta si le cuesta caro.

Se ha constatado, por ejemplo, que los grupos oprimidos rechazan con frecuencia a aquellos de sus miembros, que quieren combatir la opresión, y se ha pensado que era por miedo a las represalias que pudieran abatirse sobre el grupo. Pero se ha mostrado también que, incluso cuando no hay nada que temer y mucho que ganar, el grupo tiende con frecuencia a rechazar a los rebeldes. Se explica esto por la preocupación de los individuos a desempeñar bien sus papeles, cumplir sus funciones, no traicionar sus compromisos. Cuando un individuo actúa en contra de sus valores, tiende a modificarlos para adaptarlos a su conducta, a fin de reducir su sentimiento de disonancia cognoscitiva; inversamente, si su acto es conforme a sus pensamientos, tiende a reforzar su compromiso y preservar su conducta. Así mismo se ha creído con frecuencia que el altruismo reposaba sobre un cálculo: el don prepararía el contra-don; el individuo generoso se habría obligado de aquel a quien ayuda, y prepararía recompensas futuras. Pero se ha mostrado también, que incluso cuando su acto es ignorado por todos, el altruista continúa siendo generoso. Así, comprometer al individuo en un grupo (hacerle miembro, darle una función) es un medio eficaz para hacerle adoptar las conductas que se esperan de él. Desde el instante en que está comprometido, el individuo comienza a valorizar a los otros miembros de “su” grupo, y no puede ya distanciarse de ellos o criticarlos, sin perder un poco su la imagen positiva de sí mismo. Es la categorización mínima: basta reunir personas que no se conocen, para que comiencen a valorar más los miembros de “su grupo” que los de otro grupo. Valorizar su grupo de pertenencia es *una manera de valorizarse a sí mismo*. Entonces invisten este grupo con

una identidad (real o supuesta) y la valorizan; así interiorizan el *habitus* de esta identidad social.

La identificación por los afectos

El individuo hace también lo que los otros esperan de él, porque los ama, porque lazos afectivos lo vinculan a ellos. Estos vínculos son a veces tan fuertes, que no sólo pueden contrariar su interés (hacerle dar su vida por ejemplo), pero también hacerle renunciar a sus papeles (¡El corazón tiene sus razones...!) o traicionar sus valores. Uno de los procesos más eficaces de la socialización consiste en suscitar en el individuo un deseo de identificación con otra persona, con la cual es susceptible de entrar en relación de empatía: identificación al padre, a la madre, a un amigo, un profesor, un jefe carismático, un modelo, un ídolo, etc. Es sin duda el aporte del psicoanálisis que mejor puede ayudarnos a esclarecer este procedimiento. Sin darle más importancia de la que merece (sin pretender explicarlo todo), la hipótesis del complejo de (Edipo puede servirnos de paradigma, de *metáfora* de la socialización, al menos para aclarar uno de sus procedimientos. Porque hay necesidad de dar y de recibir amor, ser protegido, reconocido, en particular por sus familiares, el niño se identifica con ellos y los ama, incluso (y quizás sobre todo) si son ávidos de ternura. También frente a la dominación que sufre en sus relaciones sociales, tiende a reprimir sus deseos, hace suyas las influencias culturales que los otros le proponen y los constreñimientos sociales que le imponen, se identifica con quienes lo coaccionan, se liga a ellos con vínculos afectivos, y los toma como modelos de su propia conducta.

La convicción fundada en valores

Un medio seguro para lograr que un individuo se conforme a las exigencias de la vida colectiva es convencerlo, interiorizando en él el sentido de sus conductas: “Podrás estar orgulloso de tí mismo si haces esto”. El mecanismo de la orientación y del control sociocultural reposa sobre esta *llamada al sentido*: el colectivo explica al individuo lo que se espera de él, le dice cuál es la significación y la orientación de lo que debe hacer, apela a su conciencia, forma su (buen) sentido y lo convence. La socialización de los jóvenes en la familia y la escuela funciona ampliamente sobre este principio. El adoctrina-

miento ideológico recurre principalmente a este procedimiento: su máxima eficacia puede inducir a conductas más o menos fanáticas. Es claro que por convicción un individuo puede ser obligado a hacer no sólo cosas contrarias a sus intereses, sino también contrarias a sus preferencias afectivas e incluso opuestas a sus hábitos. Es con frecuencia el caso, por ejemplo, de las vocaciones religiosas, o políticas. Muchos militantes, por la causa que han abrazado, han sacrificado a la vez sus intereses materiales, su vida familiar y traicionado su medio de origen.

Según la teoría propuesta aquí, tales son los cuatro grandes modos de socialización: “Yo” respondo a las expectativas de los otros por muchas motivaciones *inextricablemente mezcladas*: por *cálculo* (porque es mi interés y ganó en ello); por *convicción* (porque comparto con ellos valores comunes); por *habituación* (porque me proporciona una buena imagen de mí mismo) y por *identificación* (porque necesito amar y ser amado). Importa resaltar que la socialización, como puede observarse en mi muestra, combina *siempre* estos cuatro procesos: nunca una conducta se explica simplemente por un sólo motivo. Además, si con frecuencia son complementarios, estos procesos pueden ser también contradictorios. Es esta ambigüedad original que hace tan espontáneo el recurso a la racionalización: entre las motivaciones complejas que le impulsan a actuar, el individuo como el grupo, en el momento de explicar su conducta a los otros como a sí mismo, selecciona la razón más confesable, la que en el contexto relacional en el que se encuentra es la más susceptible de merecerle el reconocimiento social, la que corre menos riesgo de acarrearle molestias; habiéndose dado una buena razón, se dispensa de revelar otras, que no siempre son tan confesables. Todo actor ideologiza su discurso, aunque el sociólogo nunca puede considerar los propósitos del actor como el único sentido de su conducta, y debe siempre ir a buscar, más allá del sentido explícito, el o los sentidos implícitos (ocultos, ignorados, censurados).

Que siempre estén combinados no significa que estos cuatro modos de socialización tengan igual importancia en la socialización de cada individuo concreto. Esta problemática muy compleja y muy importante plantea cuestiones, cuyas respuestas desconozco. De hecho, el modo dominante de socialización debe tener consecuencias en el *arraigo*, en la conciencia y en el inconsciente del individuo, de su tendencia al conformismo, y en su capacidad limitada de ser él

mismo. Se puede defender la hipótesis que el arraigo más profundo sería el de los *afectos*, vendría después el de los *hábitos*, después el de los *valores* y en fin el más superficial de los *intereses*. Dicho de otra manera, el individuo cambiaría más fácilmente de interés que de valores, de valores más que de hábitos, de hábitos más que de afectos ¿Sobre qué bases fundar una tal jerarquización? Podría explicarse por el lugar relativo que cada método de socialización deja al libre arbitrio del individuo: cuanto menos haya libremente elegido su destino social, menos habrá aprendido el libre arbitrio y más difícil le resultará cambiar. Otra explicación podría ser la dotación de amor, del que se ha beneficiado durante su infancia y su juventud: ¿No es un factor esencial de su voluntad más o menos fuerte el ser sujeto de sí mismo? Sin embargo ¿Qué significa para un individuo esta dotación de amor sino una satisfacción de sus expectativas de reconocimiento por sus padres, los primeros “otros significativos” de su existencia? Este amor se expresa por la ternura, la protección, los consejos. Los recursos para tentar experiencias y construir su estima de sí. Cuanto más ha sido amado en su infancia y juventud, tanto más se sentiría seguro de sí, apto para tomar opciones y asumirlas.

¿Qué es un destino social?

Regresemos a la inicial definición empírica provisional. Una respuesta clara a esta cuestión sería que el individuo se compromete en un destino social cuando se preocupa por hacer coincidir su *identidad comprometida* con su *identidad asignada*, es decir, cuando ni es ni hace nada más que lo que cree que los otros esperan de él. Una coincidencia tan perfecta es una abstracción: no concierne a nadie. Hay sin embargo numerosos individuos, que estiman gozar de una coincidencia *suficiente* entre estas dos esferas de su identidad, y no sienten necesidad de rehusar su destino social, aun no habiéndolo elegido. Puede ocurrir que su *identidad deseada* sea tenida en cuenta; en este caso *aman* su destino, lo que es, según Aldous Huxley ¡El secreto de su dicha! Pero, incluso si la aman, no les vale algunos sacrificios, o desgracias, la asumen: es su vida, y los accidentes de ruta son inevitables. Es lo que piensan la mayoría de los miembros de mi muestra, hasta que conocen un malestar identitario.

Dos de las personas analizadas aquí encajan más difícilmente en el marco de la definición propuesta más arriba: los de Ana y de Julián. En los dos casos

su identidad comprometida coincide muy poco con su identidad asignada. Ana, *demasiado dejada a sí misma* durante su socialización, no ha aprendido a tener en cuenta las expectativas de los otros: obedece sobre todo a su identidad deseada (búsqueda de su placer), incluso si entra en contradicción con su identidad asignada; de ningún modo está satisfecha con esta situación, pero le cuesta cambiarla. Julián, *demasiado contrariado en sus esfuerzos* para responder a lo que creía ser las expectativas de los otros, no logrando el reconocimiento que esperaba, se ha desanimado y ha caído en conductas auto-destructivas. ¿Puede hablarse de destino social, cuando los socializadores no asignan al individuo ningún modelo legitimado por la cultural (Ana) o peor todavía no esperan “nada de bueno” de él (Julián)? ¿Es necesario hablar de destino por defecto o de destino negativo: el de Ana volviéndose una hedonista o el de Julián un “inútil”? Se requiere precisar todavía el concepto de destino social, aunque no lleguemos más que a una definición provisional. Un individuo está comprometido en un destino social porque *su preocupación mayor* es buscar el *reconocimiento social*, es decir, ser y hacer lo que cree que los otros esperan de él. Lleva su existencia *en función de las expectativas de los otros y no de las propias*.

Me parece que las nueve personas analizadas aquí han tenido esta *preocupación mayor* de reconocimiento social, y que ha sido su principal anhelo hasta una edad más o menos avanzada. Giovanna y Joaquín fueron los más precoces en cuestionar (antes de los veinte años), otros lo hicieron hacia los treinta, como Guillaume, Pedro, Ludwig y Julien, o hacia los cuarenta como Lia, Ana o Reine. Que hayan logrado o no escapar a su destino no es nuestro problema aquí: lo que cuenta es que hayan querido o intentado cuestionarlo. En la época en que, bajo la influencia de sus padres, estos individuos se comprometieron en su destino social, el modelo subjetivista no dominaba todavía la cultura europea y sobre todo no era el modelo que inspiraba las decisiones *que sus padres tomaban* por ellos. Ese mensaje no lo entendieron más que demasiado tarde, y es sin duda el que ha producido en ellos el deseo de cuestionar más o menos radicalmente, su destino social. Entre las investigaciones futuras habrá que profundizar. ¿Qué ocurre cuando sus socializadores se han esforzado en inculcar a los individuos un destino social *que consiste en... ser siempre más sujeto de sí mismos?*

2. Las expectativas relacionales

Segunda hipótesis: el compromiso en su destino personal despierta en el individuo expectativas relacionales: unas satisfechas, otras menos o nada.

Con buena voluntad o constreñidos por los otros, estos individuos se han preparado para cumplir su destino social. Este compromiso ha despertado en ellos expectativas relacionales definidas por la cultura: han perseguido finalidades y a cambio de su contribución a sus relaciones sociales han esperado retribuciones: *reconocimiento social y desarrollo personal*. Las obtenidas no siempre han estado a la altura de sus esperanzas, pero sobre todo preparándose a su destino, han sido llevadas a practicar otras relaciones, *con frecuencia debidas al azar*, que han hecho nacer en ellos nuevas expectativas.

¿Qué espera el individuo de estas relaciones con los otros? En toda relación social, el individuo persigue finalidades, que no logra sin colaborar, competir o combatir o romper el vínculo con el otro. A este fin aporta contribuciones, espera retribuciones y busca aumentar su influencia sobre el otro, que este según los casos su contraparte, competidor, adversario o enemigo. Sus expectativas relacionales son *las retribuciones que espera* lograr de la relación. Estas *dos grandes preocupaciones mayores* son: “*aprobad mi pasado y mi presente*: lo que he sido y hecho” y “*ayudadme a realizar mi futuro*: lo que querría llegar a ser”. La primera preocupación es la expectativa de *reconocimiento social* y la segunda *el desarrollo personal*. Bajo el reino del modelo cultural subjetivista los individuos desean como vida buena *lograr el reconocimiento social de su desarrollo personal*.

El reconocimiento social

Cada individuo busca incansablemente la aprobación de los otros, ya se trate de los próximos o de otros distantes. Ser reconocido, es ante todo ser *aprobado* por lo que uno es o hace, lo que implica ser respetado y más aún estar seguro de contar con el afecto, la protección y/o el amor de los otros. Esta aprobación concierne no sólo los actos sino también los valores en los que se cree, las palabras que se pronuncian, los sentimientos que se resienten. Para que el individuo atribuya un precio a este reconocimiento, es preciso que este le honre, que *consolide la estima* que tiene de sí mismo. Si no obtiene este

reconocimiento o recibe menos o simplemente teme perderlo, se siente más o menos desvalorizado, mal protegido o en peligro.

El desarrollo personal

Las expectativas relacionales *se forman* en las relaciones sociales y no pueden ser satisfechas más *que por ellas*: es la socialización que engendra estas apertencias de reconocimiento y desarrollo. Así como el apetito viene comiendo, no pueden jamás ser completa y definitivamente satisfecha. *Jamás completamente*: son ilimitadas y cuanto más goza un individuo del reconocimiento de los otros, tanto más exige, y más sufre si no recibe; cuanto más le ayuda a desarrollarse, más se acostumbra y más desea. *Jamás definitivamente* porque regularmente tiene necesidad de reconfirmar el reconocimiento del que goza y la ayuda con la que cuenta. Estas expectativas serían pues insaciables: actúan como drogas.

Bajo el reino del modelo cultural subjetivista, los individuos atribuyen una importancia vital a su desarrollo personal; sin embargo no pueden pasarse del reconocimiento social. Pueden correr el riesgo de perderlo para desarrollarse, pero no llegarían a sentirse realizados sino son reconocidos por lo que hacen para serlo. El reconocimiento obtenido al precio de una renuncia a su desarrollo les parece un yugo, una tarea que cumplen por deber, en la sumisión y frustración. Pero un desarrollo personal sin reconocimiento les parece insípido, inútil, egoísta. Sin embargo no están dispuestos, como es el caso en otros modelos culturales, a sacrificar su desarrollo en el altar de su reconocimiento ni a la inversa. Es la razón principal por la cual una contradicción se instala y les hace sufrir. No hay jerarquía entre estas dos expectativas: el individuo las combina como puede para hacerlas coincidir, atribuyendo más o menos importancia a cada una según las circunstancias e implementando estrategias más o menos complejas para satisfacer las dos.

3. La identidad personal

Tercera hipótesis: Las expectativas relacionales satisfechas forman el núcleo de la identidad personal; las insatisfechas alimentan tensiones existenciales en las periferias de esta identidad.

Bajo el modelo cultural subjetivista, los individuos que gozan de una identidad fuerte, construida sobre un núcleo central amplio y sólido son quienes logran realizar sus deseos de desarrollo personal y obtener por ello el reconocimiento de los otros. Son quienes llegan a conciliar la exigencia de “vivir su vida” con la de “ganar su vida”. *Haber dissociado estas dos expectativas es sin duda lo que distingue el modelo subjetivista de los otros.* En los otros modelos –que buscan el sentido en una fuente externa a la conciencia–, el individuo se considera realizado al obtener de los otros un reconocimiento culturalmente suficiente; si no lo logra, *renuncia a su realización personal*: se sacrifica –hasta dar la vida– por Dios, su Patria, la Razón, o por cualquier otro Personaje mayúsculo. Pero *no sacrifica su realización personal en nombre de sí mismo: ¡Sería absurdo!* En el modelo subjetivista, la autorrealización por sí mismo, se vuelve el principio central de sentido: le es *necesario* ser sujeto de sí mismo. Nadie lo logra a su gusto ni definitivamente. Es este *desfase entre su expectativa de realización y la de reconocimiento*, que se encuentra en el origen de los problemas identitarios de los individuos. Su lucha por reducir el desfase los obliga a ser más sujetos de sí mismos. Y los obstáculos que encuentran, las resistencias que los otros les oponen, y más aún sus propias resistencias interiorizadas engendran en su identidad *tensiones existenciales*.

No es posible comprender por qué no puede haber causalidad directa, mecánica, entre las relaciones sociales y las conductas de los actores, sin pasar por un análisis de la identidad personal del individuo. *Es porque siente en él a la vez* placer y sufrimiento de ser lo que es, bienestar y malestar, orgullo y vergüenza, certezas y dudas, fuerza y debilidad, que puede desarrollar su libertad de conciencia y decidir cambiar de vida. Cuando las tensiones existenciales se vuelven pesadas, trata de curarse y puede entonces renunciar al destino, al cual su socialización le ha comprometido, y hacerse más sujeto de sí mismo en el curso de su existencia. La teoría de la identidad personal permite comprender el origen de los malestares identitarios y que fundan la teoría del sujeto y del actor.

Puesto que trato de comprender las causas del malestar identitario de los nueve individuos en cuestión, debo examinar la estructura de su identidad personal *antes de este malestar*. Este se produce en cada caso a una edad diferente (entre adolescencia y edad adulta), se extiende en un período más o menos largo y *jamás* ha sido completamente resuelto. *Hoy* hablan de ellos haciendo

una relectura de su pasado a la luz de su historia y su presente. Según la teoría del socio-análisis, la identidad personal está constituida por tres “esferas”: la identidad asignada (lo que el individuo deber ser y hacer para responder a la expectativas de los otros y gozar de su reconocimiento); la identidad deseada (lo que cree deber ser y hacer para realizarse como persona y gozar así de su desarrollo); la identidad comprometida (lo que es y hace efectivamente).

Estas esferas se recubren, coinciden parcialmente pero nunca totalmente. Su coincidencia forma el *núcleo identitario* del individuo, donde lo que es y hace (identidad comprometida) responde a la vez a lo que cree ser las expectativas de los otros hacia él (identidad asignada) y lo que él resiente como sus deseos personales (identidad deseada). Construye este núcleo sobre la cualidades (lo que es) y las conductas (lo que hace), que le merecen el reconocimiento social y la realización personal. Para la teoría de la identidad individual, ser sujeto de sí mismo es (re)construir un núcleo identitario más amplio posible (haciendo coincidir las tres esferas identitarias). Si hay contradicciones entre sus expectativas de reconocimiento (identidad asignada) y de realización (identidad deseada), el individuo deberá hacer elecciones, compromisos, renunciaciones, y su identidad comprometida no coincidirá con las otras. Entonces las zonas periféricas que rodean el núcleo identitario, le provocarán tensiones existenciales.

El bienestar psíquico del individuo depende de la solidez y amplitud de su núcleo identitario (satisfacción de sus expectativas de reconocimiento y realización). Sus malestares psíquicos resultarían de *la insatisfacción* de una u otra de estas expectativas, encontrando su origen en la excesiva sumisión y/o excesiva auto-represión (tensión de conformismo), en el excesivo desvío o insumisión (tensión de marginalización), demasiada autodestrucción y/o inhibición (tensión de anomia).

4. Los malestarles identitarios

Cuarta hipótesis: ciertas condiciones fragilizan la identidad del individuo y producen malestares identitarios, que le llevan a cuestionar el destino con el que se ha comprometido.

Se puede definir un malestar identitario como un estado de sufrimiento psíquico, resultado de *la exacerbación de las tensiones existenciales* entre las zonas periféricas de la identidad y que amenaza la *estabilidad del núcleo identitario*. Provisionalmente proponemos que (1) acontecimientos que sobrevienen en sus relaciones sociales, engendran en el individuo una *insatisfacción relativa a sus expectativas* de reconocimiento social y/o de realización personal: no logra conciliar las dos; (2) esta insatisfacción activa tensiones existenciales (de conformismo, marginalización y/o anomia); y (3) cuando estas tensiones atacan el núcleo identitario *ya fragilizado por su socialización*, resulta un malestar identitario. Para verificar esta cuarta hipótesis hay que situarse *durante* el período en el que se produce el malestar identitario del individuo.

Ciertas *condiciones* (hechos que provocan un aumento de insatisfacción en las expectativas relacionales) engendran ciertos procesos que causan un malestar psíquico más o menos insoportable. Ya no se pueden entonces conciliar sus expectativas de reconocimiento y realización, si tienen un núcleo identitario fragilizado por su socialización. Cuando las zonas periféricas de la identidad son activadas, “crecen” y toman demasiado lugar en la conciencia y el inconsciente, lo que produce una *separación* entre las tres esferas constitutivas de la identidad individual: se alejan unas de otras y el núcleo identitario se comprime y aplasta.

Lograr conciliar reconocimiento social y realización personal es exactamente lo que el modelo cultural subjetivista exige que los individuos actuales sepan hacer para ser sujetos de sí mismos y tener una vida buena. Si se juzgan o son juzgados incapaces, se sentirán mal en su identidad, más o menos según las condiciones que han producido esta incapacidad.

5. Los relatos del sujeto

Quinta hipótesis: el individuo construye un relato del sujeto por el que se explica su malestar identitario y proyecta lo que quiere hacer para aliviarse.

Para ser más sujeto de sí mismo, el individuo actualiza los recursos psíquicos de su conciencia: sus capacidades de reflexividad y expresividad. Pero se sirve también de ellos para ser un buen ciudadano, un buen cristiano, una

mujer o un hombre bien racional y razonable. Hay con todo una diferencia decisiva: según sea interno o externo el origen del sentido cultural: justamente concierne al *reconocimiento social* (que el individuo obtiene conformándose a las expectativas de los otros, a su *identidad asignada*) y *realización personal* (al conformarse a sus propios deseos, su *identidad deseada*).

Cuando el origen del sentido es *externo*, la realización personal consiste en conformarse a la influencia de algunos “Personajes mayúsculos”, cuya voluntad es interpretada como legítima por algunos “exegetas”. Sin pretender que “es fácil”, se puede afirmar que “es claro”: hay diez mandamientos divinos y ¡Cinco añadidos por “su” Iglesia! Quienes lo logran se consideran *realizados* y son *reconocidos* como tales por sus socializadores y por todo el mundo a su alrededor. Pueden vivir en paz con su identidad: son lo que han querido ser y los otros han querido que sean; pueden morir felices por haber vivido como es debido.

Cuando el individuo es convocado por su cultura para ser sujeto y actor de sí mismo, entonces tiene todo el derecho y deber de referirse únicamente a su conciencia para orientar y dar sentido a su conducta, con el único límite de respetar este mismo derecho en los otros. Incluso cuando el origen es interno siempre hay en torno al individuo intérpretes que se encargan de manifestarle de qué manera conviene que sea sujeto de sí mismo en el curso de su existencia. Pero estos intérpretes no pueden exigir su obediencia, ni invocar la Ley de la Comunidad, de Dios, de la Naturaleza, de la Razón, para ¡Excomulgarlo, quemarlo vivo en la hoguera, encarcelarlo, colgarlo o fusilarlo! Siempre pueden advertirlo contra los efectos nefastos que sus opciones podrían tener *para él*, por falta de realismo, si no tuviera en cuenta los constreñimientos del mundo en el que vive (los financieros o del mercado del empleo).

El modelo subjetivista dominante se traduce en la influencias de una *ideología dominante*: actualmente, la ideología neoliberal, que invita a los individuos a ser ¡Consumidores desenfrenados, competidores sin piedad y comunicadores infatigables! Se les propone por la televisión y la publicidad pero también por la escuela, la familia un destino social. Pero estos exegetas, próximos y lejanos, no pueden imponerles el tener en cuenta sus consejos, ni someterse a las exigencias del Mercado. Deben *respetar su elección*, pues son ya su propio exegeta, quien tendrá la última palabra. El modelo cultural subjetivista deja a

cada uno el cuidado de definir lo que cree bueno ser y hacer para realizar su desarrollo personal, lo que le atribuye una enorme importancia. Este no tenía tal importancia cuando el origen de la normatividad era externo, porque este origen define lo que el individuo debía ser y hacer para realizarse y para ser reconocido. En cambio cuando el origen es interno, *las dos expectativas están separadas*, lo que multiplica las contradicciones entre las tres esferas constitutivas de la identidad individual: es más difícil ser y hacer (identidad comprometida) lo necesario para realizarse (identidad deseada) y ser reconocido por los otros *por eso* (identidad asignada). En estas condiciones *conciliar, realización y reconocimiento* es hoy el mayor problema para las personas.

Los nueve individuos analizados han tratado, cada uno a su manera de lograr esta difícil conciliación. Para explicar sus alteraciones identitarias y su voluntad de cambiar de vida, todos se han remitido a su *derecho* de ser sujetos de sí mismo y de *realizarse* como personas singulares. Cada uno ha puesto proyectos diferentes tras la idea de realización, pero cada uno está convencido de que el suyo es bueno para él, permitiéndole tener una vida mejor, y sentirse mejor en su identidad. Si han querido cambiar de vida es *por cuidado de sí*, para tener tiempo de *ocuparse de ellos-mismos*, por ejemplo, practicando un arte, buscando la felicidad en su vida privada, cuidando su salud, o simplemente teniendo el mayor placer posible. Todos han estimado durante el período de malestar identitario que el destino social que habían seguido hasta entonces, les había impedido ser plenamente ellos mismos y de realizarse; todos han juzgado legítimo y necesario el cambio. Cualquiera sea su edad, género, o nacionalidad, las nueve personas presentadas han interiorizado el modelo cultural subjetivista, aunque hayan tenido dificultad de poner en práctica este modelo en su vida concreta. *Ello no significa que hayan cedido a las sirenas del Mercado*. Ciertamente han tenido en cuenta las realidades, pero sin buscar convertirse en “competidores-consumidores conectados”.

Para guiar la investigación y ordenar los discursos de cada uno propongo una hipótesis. Frente a su malestar identitario, en sus debates consigo mismo, el individuo sostiene *dos grandes tipos de relato*: el primero pretende *comprender*, el segundo *aliviar*. No es el sujeto quien resuelve el malestar identitario: esta solución concierne al actor.

Ciertos individuos utilizan, para enfrentar su malestar identitario, una cantidad de *procedimientos narrativos*, que mezclan con una habilidad espontánea, y con los cuales construyen sus relatos sobre sí mismos. Estos relatos son parte de los que Ricœur llama “identidad narrativa”, por la cual el individuo construye su mismidad. Esta misma idea encontramos en Charles Taylor, que habla más bien de “redes de interlocución”: “si nuestra identidad se construye por nuestra participación en redes de interlocución, en el lenguaje, necesariamente se construye como un relato sobre nosotros mismos, sobre lo que somos, lo que hemos sido y queremos llegar a ser. Entendemos que este sentido del bien se vincula a la concepción que tenemos de nuestras vidas bajo la forma de un *relato*” (Taylor, 1998: 71). “Dar un sentido a mi acción presente exige una comprensión narrativa de mi vida, un sentido de lo que he llegado a ser, que solo un relato confiere” (Taylor, 1998: 75). “En cuanto ser que crece y cambia, no puedo conocerme a mí mismo más que por la historia de mis progresos y regresiones, éxitos y fracasos. El conocimiento de sí comporta necesariamente una profundidad temporal, que incluye el relato” (Taylor, 1998).

Los relatos de comprensión

El individuo se entrega primero a un ejercicio difícil: un retorno a sí mismo, a su pasado lejano y reciente, para comprender y explicarse lo que le ocurrió. De un lado, *racionaliza* sus tensiones existenciales y de otro *toma conciencia* de las fuerzas que desde su inconsciente actúan en él sin darse cuenta.

Por el *relato de racionalización* puede proyectar la causa fuera de él. Puede atribuir la responsabilidad *a los otros* (sobre todo padres y maestros), *a la naturaleza* humana o *a fuerzas* incontrolables (Dios, la fatalidad, causalidad). Este procedimiento implica adherir a creencias que considera verdaderas y vencerse de ellas, a fuerza de repetírselas. *Interpreta* los hechos contándose la historia que le interesa creer y ¡Necesita creer! Más que atribuir la causa a orígenes externos, puede buscarla en sí mismo invocando rasgos innatos o bien adquiridos por las relaciones sociales.

Por el *relato de concienciación* (o “exfoulement”), el individuo reflexiona sobre lo que actúa interiormente *a pesar de su voluntad* y más o menos *sin ser consciente*: los intereses que persigue sin confesarlos, los hábitos incorporados, las pulsiones que operan su inconsciente y que emergen en los contornos recha-

zados (sueños, fantasmas, actos fallidos, neurosis, alteraciones psicosomáticas. El inconsciente es como decía Lacan “estructurado como un lenguaje” genera signos, símbolos, que el individuo puede tomar como forma de relato. Sin embargo, la interpretación es siempre delicada, a menos de conocer el vocabulario y la gramática del inconsciente. La concientización puede rozar la racionalización: el individuo se sobrecarga a veces de faltas, para mejor ennegrecerse, para descargarse de su culpabilidad, y mejor castigarse, o lo que es peor, convencerse de su impotencia para actuar sobre sí mismo.

Los relatos de alivio

Entre los numerosos procedimientos narrativos, que alivian el malestar identitario pueden distinguirse cuatro: el individuo *evalúa* la importancia de su malestar, y puede entonces tratar de *renunciar* a satisfacer las expectativas relaciones, de las que se siente frustrado; *compensar* la insatisfacción de una por la de la otra, o *perseverar* en su esfuerzo para lograr lo que espera.

El *relato de evaluación de la gravedad* de su malestar alivia al individuo, que lo *sobrestima* o *subestima*. A veces considera que lo que le ocurre es muy grave. Nadie sabe si exagera o no: lo importante es el uso que hace de esta evaluación. A veces le sirve para hacerse víctima; ahora bien, la víctima tiende a creerse culpable, y el culpable tiende a hacerse pasar por víctima. Este círculo vicioso paraliza la acción sobre sí mismo, pero no impide al individuo aliviarse ¡Llorando sobre sí mismo! A veces, más optimista, tiende a minimizar sus problemas, subvalorarlos. Se persuade que no fue más que un episodio pasajero, pero que ahora todo va bien; mejor aún, se persuade que su malestar fue una suerte, del que puede aprovecharse. Sean los que sean estos relatos de evaluación son importantes, no sólo porque alivian, sino también porque condicionan otras convicciones que el individuo va a forjarse: ¿Va a renunciar, compensar o perseverar?

El individuo se alivia con un *relato de renunciamento* de tres maneras: cuando se puede decir que no es una *postergación*, cuando llega a desprenderse o logra hacer el duelo de su espera frustrada. Puede estimar que antes de tomar una decisión debe esperar a que se reúnan ciertas condiciones (sus hijos crezcan, tener tiempo o dinero, disponer de una seguridad afectiva suficiente...). A veces este aplazamiento no es más que una racionalización: una manera de

no confesar que es definitivo. Persuadido de ciertas “filosofías de la vida (estoicismo, misticismo, hinduismo), pero también de ciertas técnicas de gestión del stress o de los conflictos (kinesiología, meditación, yoga...), que pueden ayudarlo a relativizar, restablecer el justo valor de las cosas. Puede entonces desprenderse por largo tiempo de los *síntomas* de su malestar identitario y e incluso creerse definitivamente curado. Aunque no lo será realmente a no ser que el desprendimiento le conduzca a hacer su duelo. Como explica Jean-Claude Métraux (2011), el duelo es un proceso con cuatro etapas: una fase de rechazo y repliegue; una fase de reconocimiento e irreversibilidad de la pérdida; una fase depresiva o de apertura (con un sentimiento de culpabilidad e idealización del objeto perdido); este proceso puede bloquearse en su curso: puede haber congelación y fosilización del duelo.

El *relato de compensación* alivia porque el individuo suple la satisfacción de una expectativa frustrada por la de una nueva espera, ya sea una simple *sustitución* o una *sublimación*. Puede contentarse con ciertos sucedáneos de “bienes” con los que sueña, objetos de *sustitución*; a veces sustituye objetos reales, otras los objetos imaginarios le bastan. Puede dotarse de objetos de *sublimación*: se convence de la pertinencia de una gran causa (la política, la ciencia, el arte, el amor, el altruismo, el deporte...), que trasciende las expectativas que juzga mezquinas y vanidosas.

En fin, el *relato de perseverancia* alivia porque el individuo se siente capaz de conciliar la vida que ha llevado con su deseo de satisfacer una expectativa o porque ha decidido cambiar de vida, *autocriticarse*, para enfrentar las resistencias internas que lo han retenido hasta ahora. Si prefiere conciliar, se compromete a trabajar día y noche, para hacer todo al mismo tiempo. Si prefiere autocriticarse, deberá mostrar una gran capacidad de reflexividad, para identificar las fragilidades de su núcleo identitario y hacer grandes esfuerzos para lograr cambiar.

Estos cuatro relatos de alivio son al menos en parte combinables: el individuo puede subestimar la gravedad de su malestar identitario, renunciar provisionalmente, en espera de algo mejor ofrecerse compensaciones, comenzando ya por conciliar lo inconciliable. Se trata de una hábil combinación más que de una opción voluntaria. Además, sus preferencias por uno u otro procedimiento

son raramente conscientes: toma las ideas dominantes en el ambiente y utiliza los recursos que ha aprendido a emplear.

6. Las razones del sujeto

Sexta hipótesis: El individuo construye las razones del sujeto: motivaciones para pasar al acto y las resistencias que se le oponen.

Para el individuo ser sujeto de sí mismo es ante todo actuar sobre sí mismo gracias a su capacidad narrativa para *comprender y aliviar* su malestar identitario. Pero también para dotarse de *un proyecto de acción* y retomar el timón de su existencia y las *razones* para actuar (*motivaciones*) o para no actuar (*resistencias*). Hay que examinar ahora las razones del sujeto en los nueve individuos de la muestra. Tras haber recordado lo que significaba para cada uno de ellos “ser más sujeto de sí mismo”, examinaré sus motivaciones, distinguiendo las consideradas *respetables*, según el modelo cultural subjetivista (por ser legítimas, voluntarias o vitales) y las que según este modelo son consideradas *dudosas* (*ilegítimas, involuntarias o peligrosas para su salud física o mental*).

He distinguido dos tipos de razones del sujeto: las *motivaciones* que incitan al individuo a actuar, y las *resistencias internas* que le invitan a abstenerse. Para construir las, el individuo recurre a los principios, valores y normas propuestos por el modelo cultural dominante, que rige la idea que se hace de la vida buena. Para las personas que nos ocupan les inspira el modelo subjetivista. Cada uno se esfuerza en seguir su intuición: esta mezcla de instinto e inteligencia que lo guía por expresividad y reflexividad. El modelo cultural subjetivista le da tres influencias mayores: “le dice, *hacer valer sus derechos y hacer propias sus opciones de llegar a ser él mismo*”. Estas tres influencias, que interpreta en función de su historia personal, fundarán sus *motivaciones* y sus *resistencias*.

“Haz valer tus derechos”: la cuestión de la legitimidad

Su relato del sujeto ha permitido al individuo formular *un proyecto de acción*, que cree susceptible de ayudarlo a ser más sujeto de sí mismo. Pero ¿Tiene el derecho de querer lo que quiere?

Su motivación es legítima si su proyecto constituye una interpretación pertinente, aplicada a su existencia personal, de una influencia del modelo cultural subjetivista: entonces puede decirse “tengo derecho”. Sin embargo esta motivación legítima puede chocar con una resistencia interiorizada en cuanto a la oportunidad de hacer valer este derecho; es el caso entre dos o más proyectos igualmente legítimos, y no lograr elegir.

Tras esta motivación legítima, el individuo oculta con frecuencia otras que son menos legítimas. Siempre hay razones más o menos inconfesables de querer lo que quiere, ya se trate de su proyecto o de los medios para realizarlo. Estas motivaciones son ilegítimas del punto de vista del modelo cultural subjetivista. En este caso deberá enfrentar una resistencia interna, si para lograr sus fines, el individuo debe transgredir el límite que el modelo le impone respetar: el derecho de los otros a ser también sujetos de sí mismos.

“Haz tus propias elecciones”: la cuestión del libre arbitrio y de la voluntad

El modelo cultural subjetivista invita al individuo al libre arbitrio, la elección voluntaria de sus motivaciones: ¿Ha decidido él mismo lo que quiere? O bien ¿No hay que obedecer más que a fuerzas interiorizadas, que actúan internamente a pesar suyo y sin saberlo?

Su motivación es voluntaria si resulta de una elección deliberada: entonces puede decirse “he elegido mi vida”. Puede enfrentar una resistencia interiorizada si su elección no es realista, si no está seguro de tener la voluntad, el coraje, los recursos para llevar a cabo su proyecto, o si corre riesgos importantes.

Pero una elección nunca está fundada sobre lo que G. Gurtvich llamaba una “voluntad clarividente”: el individuo ignora siempre al menos una parte de las razones que lo mueven o, incluso si es consciente, obedece a fuerzas “más fuertes que él”, a motivaciones involuntarias, que le incitan a realizar su proyecto. Algunas de estas fuerzas incontrolables pueden también resistir a esta realización: es el caso si en el curso de su socialización ha incorporado residuos más o menos importantes de un habitus inspirado por uno o más modelos culturales diferentes, contrarios a la orientación del modelo subjetivista, y que siguen actuando a pesar suyo independientemente de su voluntad y de su conciencia. Dado que la cultura europea está constituida por un conjunto de modelos cul-

turales entremezclados, el subjetivista no domina de modo exclusivo sobre las conductas de los individuos.

“Llega a ser tu mismo”: la cuestión de la autenticidad y singularidad

El modelo subjetivista incita al individuo a dotarse de un proyecto de vida adecuado a su ser profundo, a su impulso vital: *lo que quiere llegar a ser* ¿Corresponde a los dones, talentos, gustos, predisposiciones, inclinaciones que “siente” como auténticas y singulares?

- Su motivación es vital, si responde a su ser profundo: entonces puede decir “es vital para mí”. Incluso si ha tenido muchas experiencias en el curso de su vida, puede que nunca haya sentido esta adecuación. Chocará entonces con una resistencia interna si choca con los límites de sus capacidades vitales, si duda de sus talentos, dones y gustos.

- Nada es más difícil que resentir la certidumbre de una tal adecuación entre un proyecto personal y los deseos profundos del ser: “este indefinible parecido entre la obra y el artista”, decía Bergson. El individuo está con frecuencia animado por motivaciones de origen pulsional, *peligrosas* para su salud física o mental, que aun incitándole a realizar su proyecto, le inducen también conductas de autodestrucción, contrarias al modelo subjetivista.

Puesto que las motivaciones legítimas (“tengo derecho”) voluntarias (“elijo mi vida”) están muy valorizadas por el modelo cultural subjetivista, el individuo puede y le gusta declararlas en su discurso: son pues motivaciones respetables, confesables, honorables. En cambio si sus motivaciones son ilegítimas (si afectan los derechos de los otros), involuntarias (obedecen a las ideas del momento) o peligrosas (amenazan autodestruirlo), *aunque sean eficaces respecto a los fines perseguidos*, son desaprobadas por el modelo cultural subjetivista y el individuo prefiere entonces ocultarla, ignorarlas o censurarlas en su discurso. Estas motivaciones dudosas pueden de hecho tener efectos perversos: corre el riesgo de pagar un costo, si realiza los actos, que le inspiran. Este costo le será impuesto por su medio social en sus relaciones con los otros, bajo forma de conflictos, sanciones, represalias, o bien deberá pagarlo sólo, teniendo de sí mismo una imagen desvalorizada, perdiendo su auto-estima o dañando su salud física o mental.

Así, ya se trate de luchar para hacerse más sujeto de sí mismo o al contrario, para resistir al deseo de serlo más, el individuo se refiere siempre a tres órdenes de

razones. La primera concierne la *legitimidad* de sus motivaciones: “¿Tengo derecho de hacer esto o eso?”. La segunda concierne la parte de *voluntad* que interviene en sus motivaciones: “¿Soy yo quien ha elegido hacer esto o aquello?”. La tercera concierne la *necesidad* de estas motivaciones: “¿Es realmente vital para mí querer hacer esto o aquello?”. Estos tres tipos de razones expresan claramente lo que se puede considerar como el imperativo categórico del modelo cultural subjetivista: “el supuesto que respetes el mismo derecho en los otros, tienes de elegir tu vida y llegar a ser tu mismo, auténtico y singular”. Estos tres órdenes de razones conciernen a *tres tradiciones teóricas* diferentes, que el psicoanálisis se esfuerza en combinar: la teoría de la *ideología*, la del *habitus* y las *pulsiones*.

El lugar de la *conciencia* en la formación de las razones es una cuestión importante y compleja. Las motivaciones respetables son conscientes, puesto que son declaradas por el individuo. Entre las motivaciones dudosas, las ilegítimas son con frecuencia conscientes, aunque el individuo prefiera encubrirlas. Las involuntarias son más bien inconscientes, pero pueden no serlo: sabe que “algo más fuerte que él” le empuja a actuar o a resistir, aunque no sepa en qué consiste la fuerza. En cuanto a las motivaciones peligrosas, tienen su origen en el “ello”, pero no son necesariamente inconscientes: sabe que resultan de estas pulsiones y de su inhibición, pero no saben cómo actúan.

Conviene insistir en el hecho que para el socio-análisis las seis formas de motivación y de resistencia definidas tienen *tanta pertinencia unas como otras* para explicar las conductas del individuo: se refuerzan recíprocamente, forman un haz estructurado de razones inextricables, que llamo una *matriz intuitiva*. Uno se equivoca si se pretende explicar una conducta privilegiando algunas de estas razones, considerando las otras como simples pretextos, y se pierde el tiempo midiendo el peso relativo de cada una de ellas en la interpretación de cualquier conducta.

7. El proceso de liberación

Séptima hipótesis: El individuo pone en práctica capacidades psíquicas, que debilitan sus resistencias internas y le permiten actos liberadores.

Para reducir sus resistencias y reforzar sus motivaciones el individuo dispone de dos recursos psíquicos en su conciencia, a la que querría obedecer: sus capacidades de *expresividad* y de *reflexividad*. La relación de fuerza entre las motivaciones y las resistencias decide el paso al acto o no, dependiendo del uso de estos dos recursos complementarios, pero a veces opuestos.

Expresividad y reflexividad inspiran al individuo todo lo que debe hacer si quiere ser más sujeto de sí mismo: le incitan a construir un relato identitario creíble, para comprender y aliviar su malestar, a movilizar su energía para dotarse de las razones de actuar. *El individuo es sujeto de sí mismo cuando pelea contra sus resistencias interiorizadas*, cuando trata de liberarse de ciertas *estructuras incorporadas* que resisten a pesar de él, y de las que querría desprenderse completa y definitivamente si fuera posible. En vista de las experiencias analizadas, estas capacidades son ambas necesarias, siendo también complementarias, aunque a veces se opongan. Podría sostenerse la hipótesis, apoyándose en el concepto de intuición de Bergson, que quienes mejor logran ser sujetos de sí mismos, son *aquellos que llegan a articular estas dos capacidades de manera que no se contradigan*. Es en esta lucha contra las resistencias incorporadas, que la expresividad y reflexividad tendrán efectos muy diferentes en el proceso de liberación del individuo.

Los efectos de la expresividad

La expresividad es el *instinto culturalizado* que empuja al individuo hacia lo que siente ser bueno para él, el impulso vital que le incita a responder a las llamadas de su naturaleza profunda, esta “simpatía consigo mismo”. Le permite interiorizar las orientaciones de un modelo cultural dominante, en el caso, el modelo subjetivista, y motivarse para traducirlas en un proyecto concreto, adaptado a su caso particular. Le permite debilitar las resistencias que se oponen a todas sus motivaciones, sirviéndose de *tres procedimientos psíquicos*:

Para debilitar la resistencia que afecta su motivación ilegítima (su vergüenza de atentar contra el derecho de otros de ser sujetos de sí mismos), se esforzará en legitimar su proyecto. El procedimiento de *legitimación* le permitirá subestimar el daño que pueda causar a los otros y producir así su vergüenza: más vale para ellos que él realice su proyecto y no causar un daño más grande. Por este procedimiento refuerza su motivación legítima debilitando la resistencia

que le afecta. No sólo podrá convencer a los otros de su buena fe, sino también engañarse creyendo que actúa con toda sinceridad.

Para debilitar la resistencia que afecta su motivación *involuntaria* (su bloqueo por parte de un habitus contrario a las influencias del modelo cultural subjetivista), se esforzará en “voluntarizar” su proyecto. El *procedimiento de voluntarización* le permitirá no sólo desacreditar su “viejo habitus”, reducir su bloqueo, sino también reforzar su motivación *voluntaria* debilitando la resistencia (sus dudas sobre el realismo de su proyecto).

Para debilitar la resistencia que afecta su motivación *peligrosa* (temor de los efectos deletéreos de sus pulsiones reprimidas), se esforzará en vitalizar su proyecto. El *procedimiento de vitalización* le permitirá minimizar los riesgos que corre persuadiéndose que su proyecto está conforme a su ser profundo. Simultáneamente reforzará su motivación vital debilitando la resistencia que se opone a ella (duda sobre el carácter innato de sus talentos, preferencias, predisposiciones, gustos).

Por vías diferentes la expresividad permite al individuo apoyarse sobre la legitimidad del modelo cultural subjetivista, para debilitar sus resistencias y reforzar sus motivaciones. Para ello transformará motivaciones ilegítimas en legítimas, involuntarias en voluntarias, peligrosas en vitales. Así podrá continuar a ocultar sus intereses ilegítimos, a ignorar su habitus involuntario y a censurar las pulsiones reprimidas en su inconsciente.

La expresividad procede por *racionalización*: puede ayudar eficazmente al individuo a aliviar su malestar identitario y pasar al acto, pero no le permite liberarse duraderamente de las *estructuras interiorizadas*, que alimentan sus resistencias internas. Puede debilitar su vacilación, su vergüenza, culpabilidad, dudas y miedos, pero no le permite poner actos libres: puede pelear contra sus resistencias internas sin saber por qué quiere lo que quiere sin haber elegido voluntariamente hacer lo que hace. No le protege contra la influencia de estas estructuras arraigadas en su conciencia, que pueden todavía despertarse y emerger a la superficie.

Los efectos de la reflexividad

La reflexividad implica un distanciamiento respecto de las orientaciones de *todo modelo cultural*, incluido el subjetivista, puede debilitar las resistencias

con el paso al acto, ayudando al individuo a *tomar conciencia de los procesos culturales y psíquicos*, que los producen y alimentan. Así se atacan las resistencias ligadas a las *motivaciones respetables*: puede ayudar al individuo a resolver su vacilación entre fines igualmente valorizados, a reforzar su voluntad de formular y realizar los objetivos realistas; juzgar correctamente la realidad de sus dones, de sus talentos. Pero ataca también a las resistencias ligadas a las *motivaciones dudosas*: le ayuda a reducir los efectos nefastos de sus conductas sobre los otros; le permite tomar más conciencia de las fuerzas que actúan en él sin saberlo. La práctica de la reflexividad es difícil para la mayoría de los individuos: implica instrumentos analíticos, que con frecuencia no son controlados. Pero la mayor dificultad concierne al aporte de la reflexividad a la problemática del sujeto, que nos interesa ¿Puede mejor que la expresividad ayudar al individuo a desprenderse de las estructuras incorporadas, que alimentan sus resistencias internas?

Freud creía firmemente en las virtudes de la toma de conciencia:

La utilidad del psicoanálisis consiste en remplazar lo inconsciente por lo consciente, a traducir lo inconsciente en el consciente. (...) Llevando el inconsciente al consciente, suprimimos la inhibición (...), transformamos el conflicto patógeno en un conflicto normal. (...) La cura consiste en que el enfermo posee un poco más de consciente y un poco menos que inconsciente que antes (Freud, 1961: 530).

Sin embargo su convicción no le impedía tener dudas: “Gracias al psicoanálisis podemos comprender lo que ocurre en el enfermo, pero no tenemos ningún medio de hacérselo comprender al mismo enfermo (...) No sabemos ni donde ni cuando el poco conocimiento que hemos adquirido se encontrará transformado en poder terapéutico” (Freud, 1961: 306).

Que el objetivo perseguido no sea terapéutico, insisto, no nos dispensa de interrogarnos sobre los *procedimientos psíquicos* por los cuales la reflexividad puede ayudar eficazmente al individuo a llegar a ser y permanecer sujeto de sí mismo, no recaer en nuevos malestares identitarios. Sin disponer de una respuesta convincente a esta cuestión tengo sólo dos pistas de reflexión.

La primera sería profundizar con las personas analizadas por qué han rechazado ciertas hipótesis, que les han sido propuestas para intentar comprender

el origen de sus resistencias. Con frecuencia han explicado este rechazo, declarando que no los “sentían justos”. Este llamado a lo *resentido* –que hace autoridad en la cultura subjetivista– remite a su expresividad y no a su reflexividad. Pero es obvio que esta explicación puede muy bien servir a ocultar racionalizaciones. Estimando no poder importunarlos definitivamente con hipótesis que firmemente rechazan, los he abandonado. Pienso hoy que sería bueno volver con ellos: ¿Por qué razón Giovanna, Pedro, Ana o Reine eran tan reticentes a seguir discutiendo algunas de mis hipótesis? ¿No sería porque cuestionaban el relato identitario que durante años habían construido? ¿O por qué insinuaban una imagen demasiado negativa de ellos mismos, que no podían admitir sin sentir afectada su autoestima? ¿O por qué arruinaban sus esfuerzos de racionalización? Como bien lo ha visto Freud, sus resistencias son sin duda muy útiles y por eso es difícil hacerles comprenderlas y más aún aceptarlas. Sin embargo, creo poder ir mucho más lejos con ellos, insistiendo en cuestiones que prefieren eludir, porque, como dicen, “yo no lo siento”, “no me dice nada” o “puesto que es inconsciente no puedo decir nada”.

De ahí una segunda pista de reflexión, pues el problema que se plantea aquí no es más que el que se plantea el psicoanálisis. Habría que responder claramente a la cuestión de saber lo que *es operante en una cura psicoanalítica*. Lo que está lejos de ser simple, y lo repito, no soy psicoanalista ni tengo experiencia alguna de este difícil oficio ¿Cómo Freud trata de resolver el problema? Él suponía que las estructuras interiorizadas, que nos preocupan aquí porque causan al individuo malestares identitarios, habían sido incorporadas en su psiquismo en ocasión de un *conflicto originario*, ocurrido en su infancia, con una persona entonces muy importante para su seguridad afectiva, una falta grave y persistente. Suponía también que el individuo había inhibido esta pérdida, y los afectos vergonzosos y culpables que la acompañaban, en su inconsciente, que él había olvidado este conflicto pero que continuaba buscando por medios substitutivos, para llenar su carencia. Suponía que los síntomas que perturbaban su identidad eran formas de *satisfacción substitutiva* de esta pérdida, lo que le permitía explicar por qué estaba tan adherido a ello y se resistía a renunciar a ello. De otro lado, había observado en su práctica, que sus pacientes tenían tendencia a *transferir* sobre él afectos de amor y/o odio, como si hubieran querido hacerle jugar el papel de la “persona muy im-

portante”, que estaba en el origen del conflicto y de la pérdida. Suponía pues que era posible, *entrando en su juego y manteniendo cierta distancia*, despertar el recurso de este conflicto originario, de sus efectos reprimidos, de esta pérdida olvidada, para que tomen conciencia de ello, que puedan nombrarlo y hablar de ello. Supuso en fin que gracias a esta operación de la *transferencia*, sus pacientes podrían no sólo hacer desaparecer sus síntomas, sino también *suprimir su causa modificando su funcionamiento psíquico*. “Para disolver los síntomas, es necesario remontar a sus orígenes, despertar el conflicto que les ha dado nacimiento y orientar este conflicto hacia otra solución” (Freud, 1961: 554). “La parte decisiva de nuestro trabajo consiste, partiendo de la actitud hacia el médico, partiendo de la ‘transferencia’, a crear nuevas ediciones de los antiguos conflictos, de manera que el enfermo se comporte como se hubiera comportado en estos últimos, pero poniendo en práctica esta vez sus fuerzas psíquicas disponibles, para llegar a una solución diferente” (Freud, 1961: 554). La “solución diferente” consistiría en evitar el rechazo de los afectos que experimenta hacia el médico. “Este resultado favorable no es obtenido más que si logra, en el curso de este nuevo conflicto, impedir un nuevo rechazo, gracias al cual la libido se refugiaría en el inconsciente y escaparía de nuevo al yo” (Freud, 1961: 555).

La “transferencia” es un proceso afectivo, que responde a la expresividad, puesto que reposa sobre afectos, pero que permite *combinar esta con la reflexividad*, hacer colaborar estas capacidades de la conciencia. Creer en la relación entre el analizado y el analista, gracias al dispositivo riguroso implementado, todas las condiciones necesarias para liberar la transferencia, a fin de hacer operativa la cura, tal sería la solución. Sin embargo la transferencia es sobre todo aplicable a las personas que sufren neurosis e incluso con ellas no siempre se produce; además queda un proceso muy delicado, no sin peligro, y del que es necesario servirse con mucho cuidado.

8. El actor en la relación

Octava hipótesis: El individuo pasa al acto: redefine más o menos profundamente sus relaciones sociales, y paga el precio de su liberación siempre parcial.

Sujeto de sí mismo (dotado de un relato identitario creíble y de motivaciones más fuertes que sus resistencias internas), el individuo se hace actor: actúa sobre los otros, se opone a las resistencias externas, para lograr mejor satisfacer sus expectativas relacionales, resolver sus tensiones existenciales y ampliar así el núcleo central de su identidad. Para realizar su proyecto necesita la solidaridad de los otros y debe con frecuencia entrar en conflicto con ellos: redefine pues sus relaciones sociales.

Para hacerse sujeto de sí mismo, el individuo busca ser más actor. Para liberarse de sus resistencias y evitar el retorno de su malestar identitario, se esfuerza para obtener una mejor satisfacción de sus expectativas relacionales, y para ello *regresa a la fuente*: actúa sobre sus relaciones sociales, que están en el origen de la estructura de su identidad. Con y/o contra los “otros significativos” de su existencia, trata de redefinir sus finalidades, sus competencias, su influencia social y sus retribuciones: entra en conflicto, rompe relaciones, construye solidaridades, negocia, se impone o renuncia.

El concepto de *relación social*, constituye a mí parecer un instrumento de análisis bastante pertinente para dar cuenta de la manera de actuar sobre los otros. Es útil enriquecerlo más, empleándolo para pulir de manera más fina las relaciones concretas. De hecho los individuos abordan sus relaciones sociales con *predisposiciones* que han adquirido por su práctica anterior, en el curso de su socialización primaria y secundaria, y que condicionan su *manera de ser en relación*, su modo de aprehensión del otro. Estas predisposiciones son observables cuando se comparan los individuos entre ellos.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah
1972 *Le système totalitaire*. Paris. Le Seuil.

ARNAUD, Gilles

2004 *Psychanalyse et organisation*. Paris. Armand Colin.

BAJOIT, Guy

1992 *Pour une sociologie relationnelle*. Paris. PUF.

1995 *Les jeunes dans la compétition culturelle* (avec Abraham Franssen). Paris. PUF.

2003 *Le Changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*. Paris. Armand Colin.

2010 *Socio-analyse des raisons d'agir. Études sur la liberté du sujet et de l'acteur*. Québec. Presses de l'Université de Laval.

2011 *Pour une sociologie de combat*. Fribourg. Academic Press.

BEAUVOIS, J.-L. et JOULE, R.

1981 *Soumission et idéologie. Psychologie de la rationalisation*. Paris. PUF.

BEDOS, Brigitte Miriam et Iogna-Prat, Dominique, (s/dir.)

2005 *L'individu au Moyen Âge*. Paris. Aubier.

BERGSON, Henri

2007 *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris. PUF. (1^{re}. édit. 1889).

1967 *L'énergie spirituelle*. Paris. PUF. (1^{re}. édit. 1919).

1967 *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris. PUF. (1^{re}. édit. 1932).

2003 *L'évolution créatrice*. Paris. PUF. (1^{re}. édit. 1941).

BOURDIEU, Pierre

2004 *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris. Raisons d'agir.

BRECHON, Pierre et TCHERNIA, Jean-François (s/dir.)

2009 *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin.

DE COSTER, Michel

1996 *Sociologie de la liberté*. Paris-Bruxelles. De Boeck-Université.

DOTIER, Jean

2005 « Nos trois inconscients ». *Sciences Humaines*. N° 166. décembre.

DUBY, Georges

1984 *L'Europe au Moyen Âge*. Paris. Flammarion (Champs)

DUMONT, Louis

1983. *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris. Le Seuil.

ENRIQUEZ, Eugène

1983 *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien socia*. Paris. Gallimard.

FOUCAULT, Michel

2001 *L'Herméneutique du sujet*. Paris. Gallimard. Seuil.

FREUD, Sigmund

- 1967 *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris. Payot. (1^{re} éd. al. 1901).
- 1962 *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, (1^{re} éd. al. 1905).
- 1995 *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF, (1^{re} éd. al. 1907).
- 2001 *Psychologie des foules et analyse du moi*. Paris. Payot. (1^{re} éd. al. 1909).
- 1968 *Métapsychologie*. Paris, Gallimard. (1^{re} éd. al. 1912).
- 1961 *Introduction à la psychanalyse*. Paris. Payot. (1^{re} éd. al. 1916).
- 1975 *Cinq psychanalyses*. Paris. PUF. (1^{re} éd. al. de 1905 à 1918).
- 2001 « Au-delà du principe de plaisir ». *Essais de psychanalyse*. Paris. Payot. (1^{re} éd. al. 1920).
- 2001 « Le moi et le ça ». *Essais de psychanalyse*. Paris. Payot. (1^{re} éd. al. 1923).
- 1995 *Malaise dans la culture*. Paris. PUF. (1^{re} éd. al. 1930).

FROMM, Erich Fromm

- 1963 *La peur de la liberté*. Paris. Buchet/Chastel. (1^{ère} éd. 1941).

GAULEJAC, Vincent de

- 1996 *La névrose de classe*. Paris. Hommes et Groupes.
- 2007 *La sociologie clinique. Enjeux théoriques et méthodologiques*. Paris. Érès. (s/dir., avec V. Hanique et P. Roche).
- 2009 *Qui est « je » ?* Paris. Seuil.

GURVITCH, Georges

- 1955 *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers une sociologie des chemine-ments de la liberté*. Paris. PUF.

GUSDORF, Georges

- 1962 *Signification humaine de la liberté*. Paris. Payot.

HONNETH, Axel

- 2000 *La lutte pour la reconnaissance*. Paris. Cerf (1^{ère} éd. allemande, 1992).

HUISMAN, D. et Vergez, A. (s/dir.)

- 2003 *Histoire des Philosophes*. Paris. Nathan.

KAUFMANN, Jean-Claude

- 2001 *Ego. Pour une sociologie de l'individu*. Paris. Armand Colin (col. Individu et Société).
- 2008 *Quand je est un autre ? Pourquoi et comment ça change en nous*. Paris. Ha-chette.

LAPLANCHE, J. et Pontalis, J.-B.

- 1967 *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris. PUF (sous la direction de Daniel La-gache).

- LE GOFF, Jacques
2008 *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris. Flammarion (Champ histoire).
- MARTUCCELLI, Danilo
2006 *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. Paris. Armand Colin (Individu et société).
- METRAUX, Jean-Claude
2004 *Deuils collectifs et création sociale*. Paris. La Dispute.
2011 *La migration comme métaphore*. Paris. La Dispute.
- POIRIER, Jean
2002 « Socio-analyse ». *Encyclopédie Universalis*. Vol. 21,
- RICŒUR, Paul
1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris. Seuil.
1997 *L'idéologie et l'utopie*. Paris. Le Seuil.
1998 *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris. Seuil.
- ROUDET, Bernard Roudet (s/dir.)
2009 *Regard sur les jeunes en France*. Paris. Armand Colin.
- SIMMEL, Georg
1987 *Philosophie de l'argent*. Chapitre IV : « La liberté individuelle ». Paris. PUF.
- SOULET, Marc-Henry, (s/dir)
2011 *Changer de vie. Un problème social*. Fribourg. Academic Press.
- TODOROV, Tzvetan
1995 *La vie commune, essai d'anthropologie générale*. Le Seuil.
- TAYLOR, Charles
1998 *Les sources du moi*. Paris. Seuil.
- TOURAINÉ, Alain
1992 *Critique de la modernité*. Paris. Fayard.
1997 *Pourrons-nous vivre ensemble. Égaux et différents*. Paris. Fayard.
2001 (avec Farhad Khosrokhavar). *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*. Paris. Fayard.
2005 *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris. Fayard.

Recepción 26 de febrero de 2013 y Aceptación 2 de mayo de 2013.