

Historia de vida y sociología clínica*

Vincent de Gaulejac

Profesor de Sociología,
Universidad de París VII

Las similitudes entre el método etnográfico y la sociología clínica son numerosas, y cubren muchos aspectos. Al respecto, mostraremos en primer lugar en qué ámbitos el método de relatos de vida se ve confrontado a un cierto número de problemas: relación objetividad/subjetividad, estatuto del relato, interpretación, todas materias que nos conducen a interrogarnos sobre la pluri-disciplinariedad y las relaciones entre la sociología y el psicoanálisis.

Esto nos conducirá a desarrollar, en segundo lugar, diferentes aspectos de la sociología clínica. A partir del análisis de una historia de vida, extraeremos los principios del análisis socio-clínico y presentaremos un método de trabajo en el campo de “novela familiar y trayectoria social”.

Aproximación socio-psicológica a los relatos de vida

El relato de vida nos lleva a replantear los principales paradigmas sobre los cuales se basa la sociología clásica. Podríamos decir que el análisis biográfico es a la sociología lo que el psicoanálisis fue a la psicología: una ruptura radical en la manera de concebir la realidad, de entenderla, de analizarla. Tanto es así que F. Ferraroti (1983) asigna a la biografía la tarea de obrar como mediación entre la historia individual y la historia social, suprimiendo la ruptura que divide el campo psicológico del campo social.

Este proyecto tropieza con una serie de dificultades, vinculadas en particular a las complejas relaciones entre sociología y psicoanálisis. No es nuestro propósito reducir el campo psicológico al psicoanálisis; sin embargo, este último es ineludible para captar las determinaciones psíquicas inconscientes que estructuran los destinos humanos y los relatos que los hombres hacen de ellos.

La sociología de las historias de vida no puede eludir una confrontación con el psicoanálisis, si consideramos que estas dos aproximaciones son complementarias a la vez que contradictorias. Lo mismo podemos constatar en lo que se refiere a los problemas de construcción del objeto, el estatuto del relato de vida, la interpretación y el lugar acordado a los diferentes determinismos.

Objetividad y subjetividad

¿Cómo definir el objeto de la sociología de los relatos de vida? Se trata, de hecho, y siempre en la línea de M. Mauss (1930), de captar la “personalidad total” a través del relato que un sujeto elabora sobre su propia vida; de captar la dialéctica entre lo singular y lo universal por medio del estudio concreto de una

* Este texto es un síntesis de dos artículos publicados: uno en “L'histoire de vie au risque de la recherche, de la formation et de la thérapie”, *Etudes et Séminaires* n° 8 (1992, CNRS-CRIV), bajo la dirección de C. Léomant; el otro en el libro *Sociologías clínicas* (Paris: Desclée de Brouwer, 1993), bajo la dirección de V. de Gaulejac y S. Roy.

vida humana; de entender en qué el individuo es el producto de una historia de la cual intenta convertirse en el protagonista; de estudiar la relación entre historia e historicidad, cruzando: *a)* el análisis de los diferentes determinismos que contribuyen a producir al individuo; *b)* el análisis de la relación del individuo con esas determinaciones, del trabajo que lleva a cabo para contribuir a la construcción de su propia existencia (Bonetti y De Gaulejac, 1988).

Tenemos, pues, aquí un “*objeto complejo*”, es decir, un objeto con múltiples facetas, interdisciplinario, polimorfo, multidimensional, cuya construcción no puede efectuarse más que en el cruce de diversos campos teóricos.

D. Bertaux (1980) opone las investigaciones que tienen como objeto las estructuras y los procesos “objetivos” (estructura de producción, formación de las clases sociales, modos de vida según el medio social), lo que él llama los objetos de tipo socio-estructurales, a las investigaciones que eligen como tema estructuras y procesos “subjetivos” (complejo de valores y de representaciones colectivas), que él define como objetos socio-simbólicos. Demuestra que estos dos ámbitos no son otra cosa que “dos caras de una misma realidad, lo social”, y que la sociología debería esforzarse por “reunificar” el pensamiento de lo estructural y el de lo simbólico para llegar a un pensamiento de la praxis, “es decir, captar las contradicciones que el orden instituido engendra y las transformaciones estructurales que de allí resultan” (p. 204).

Nos inscribimos de buen grado en este proyecto, aunque conviene definir mejor el nivel socio-simbólico, que nos remite no solamente al estudio de los valores, de las ideologías y de las representaciones colectivas, sino también al tema del sujeto y de la subjetividad. El imaginario y la idealidad tienen ciertamente una dimensión socio-simbólica. Pero es conveniente estudiar también el aspecto socio-psíquico, es decir, de qué modo ese imaginario e idealidad están co-producidos, influenciados, alimentados por el deseo, la angustia, los afectos conscientes e inconscientes. Es el registro socio-psíquico lo que permite captar, más allá de subjetividades individuales, lo que hay de pasiones (amorosas, políticas, ideológicas), creencias, odios, miedos, violencia, angustias en la vida social. El análisis de las contradicciones sociales no puede ahorrarnos un análisis de los procesos de identificación y de idealización. El vínculo social es profundamente un vínculo afectivo y religioso. El análisis de la reproducción y del cambio social nos enfrenta permanentemente a la irrupción del amor, del odio, de la angustia y del deseo como elementos estructurantes de las relaciones sociales.

Es, por lo demás, lo que emerge constantemente cuando se trabaja a partir de relatos de vida y de historias de vida. Así, si el método biográfico debe permitir “progresivamente la construcción de una nueva manera de hacer sociología” (Bertaux 1980) que reconciliaría observación y reflexión, objetividad y subjetividad, este proyecto no podría realmente realizarse si los sociólogos no consideraran que el funcionamiento de las estructuras psíquicas y de las estructuras mentales forma parte integrante de lo social y, en consecuencia, del objeto de la sociología. Conviene reflexionar sobre una recomposición del campo de la sociología, en particular sobre una comprensión de las articulaciones entre el funcionamiento social y el funcionamiento psíquico. No para volver a caer en los callejones sin salida de la psico-sociología, del freudo-marxismo o del estructuralismo, sino porque los registros socio-estructurales, socio-simbólicos y socio-psíquicos están continuamente imbricados. Conviene, así, adoptar un método pluri-disciplinario para aprehender las diferentes facetas de un relato de vida.

Tres corrientes teóricas dominan actualmente el conocimiento en este terreno: el psicoanálisis, la sociología y el existencialismo de Sartre. Y cada uno define su “objeto” de forma diferente.

Para la teoría psicoanalítica,¹ el objeto privilegiado es el inconsciente. El relato es utilizado como medio de acceso al análisis de lo que está en juego en una recomposición del campo de la sociología.

Para la sociología, el objeto es la fabricación de la identidad social. El relato es utilizado para entender un individuo como la expresión (¿la encarnación?) de un grupo, de una clase, de una cultura, de una historia social.

Para J. P. Sartre, el objeto es la elección que un individuo hace de él mismo: “Mostrar los límites de la interpretación psicoanalítica y de la explicación marxista, y que sólo la libertad puede dar cuenta de una persona en su totalidad, hacer ver esta libertad en lucha con el destino, primero aplastado por sus fatalidades, luego volviéndose contra ellas para dirigir las poco a poco” (Sartre 1988). El relato se analiza para captar el tema a través de el/los momento/s en que el individuo “se hace”.

La identidad se construye de hecho en el cruce de estos tres puntos de vista: en las relaciones del individuo con su inconsciente, con su medio social y cultural y con él mismo, y en el trabajo que efectúa para producir su individualidad.

El estatuto del relato

El relato de vida es la expresión de esas tres dimensiones esenciales de la identidad: es a la vez la expresión de los deseos y de las angustias inconscientes, de la sociedad a la cual pertenece su autor, y de la dinámica existencial que lo caracteriza.

Todo relato implica una reconstrucción, y sobre este punto los psicoanalistas y los sociólogos concuerdan de buen grado con los literatos. La historia de vida es “tiempo recompuesto” por la memoria (De Gaulejac 1988). Y sabemos que no nos podemos fiar de la memoria. Obedece a otras lógicas que la verdad o la ciencia. Olvida, deforma, transforma, reconstruye el pasado en función de las exigencias del inconsciente, de presiones circundantes, de las condiciones de producción del relato, de estrategias de poder del locutor y del entrevistador, etc.

El relato tiene, pues, múltiples facetas, igual que una novela, sea autobiográfico o no. Es a la vez un testimonio y un fantasma. Las palabras dicen lo que ha pasado (“Es la realidad”) y transforman esta realidad (“No son más que palabras”), aunque sólo fuera porque cambian la relación del sujeto con esta realidad. Hablando de “su” historia, el individuo la (re)descubre. Es decir, hace un trabajo sobre él mismo que modifica su relación con esa historia.

La historia de vida contiene dos aspectos:

- designa lo que “realmente” ha pasado durante la existencia de un individuo (o de un grupo), es decir, el conjunto de acontecimientos, los elementos concretos que han caracterizado e influenciado la vida de este individuo, de su familia y de su medio;
- designa la historia que se cuenta sobre la vida de un individuo (o de un grupo), es decir, el conjunto de relatos producidos por él mismo y/o por otros sobre su biografía.

El primer aspecto pertenece al terreno del análisis histórico y de la sociología: tentativa de reconstrucción “objetiva” y búsqueda de los determinismos, es decir, de los diferentes materiales a partir

¹ Digo bien la *teoría* psicoanalítica, y no la práctica. La ambivalencia de muchos intelectuales respecto al psicoanálisis se basa en la idea de que no podemos hablar de él válidamente, sino en la medida en que hemos pasado por el diván. Desgraciadamente, este complejo, mantenido por un cierto número de psicoanalistas, es uno de los obstáculos para una confrontación sociología / psicoanálisis y produce un repliegue sobre sí mismo del campo psicoanalítico.

de los cuales se fabrica una vida. El segundo aspecto es del dominio del análisis clínico: a partir de “lo vivido”, buscamos comprender la manera como el individuo “habita” esta historia en los planos afectivo, emocional, cultural, familiar y social, en sus dimensiones conscientes e inconscientes.

Los dos aspectos están continuamente imbricados. Ello se hace manifiesto cuando se reúnen historias de familias que describen a la vez escenarios sobre el pasado familiar y “chismes” sobre la saga familiar que funcionan sobre el modelo de la novela familiar, tal como lo define S. Freud (1909). La novela familiar es un fantasma que permite cubrir una carencia, soportar una injusticia, una frustración, mediante una representación de la realidad que permite corregirla y satisfacer así deseos inconscientes.

El relato de vida se construye en un espacio entre el fantasma y la realidad, ambos igualmente verdaderos. Es lo que nos demuestra Serge Doubrovsky (1989) cuando señala la paradoja del relato autobiográfico, que consiste en contar en sentido inverso acontecimientos que se han producido según un sentido cronológico: “Mi existencia, YO no puedo pensarla: ELLA piensa a través de mí, es ella la que *me* piensa” (p. 110). Es eso lo que hace a la sociología tan imprescindible como el psicoanálisis para entender el estatuto de un relato; para entender qué es lo que determina el modo de narrarnos. Volvemos a encontrarnos aquí con la desconfianza de P. Bourdieu a propósito de la ilusión biográfica (1986) y de los “objetos que hablan”. El sujeto admite difícilmente que sea su existencia la que piense a través de él, ¡cuando le gustaría tanto ser su creador!

Pero, ¿podemos oponer por ello lo que sería del orden de los hechos “objetivos” a lo que sería del orden de los fantasmas y de la subjetividad?

Puedo contar dos vidas que son las más y por lo tanto diferentes, y por lo tanto tan verdaderas la una como la otra: aquella que me he construido (o que me han construido en un análisis, sobre el diván, articulada a partir del edipo), y esa que resulta de mi ser de clase y de raza (...) estoy en alguna parte en la intersección de esquemas que no se pueden superponer. Duermo bajo un edipo grande como una montaña. Gimo entre la tenaza de las contradicciones de clase y raza. (Doubrovsky 1989:276).

Una verdadera ciencia de los relatos de vida debe permitir dar cuenta de esta “intersección”, situándose en tres niveles: el de los hechos, el de sus significados inconscientes, el de su expresión subjetiva.

La interpretación

La explicación sociológica supone, según S. Moscovici (1988), dos elementos preliminares:

- que dispongamos de teorías concebidas a partir de causas puramente sociales;
- que podamos hacer abstracción del lado subjetivo, de las emociones y de las capacidades mentales de los individuos.

Es necesario recordar aquí una de las reglas formuladas por E. Durkheim: “Toda explicación psicológica de los hechos sociales es falsa”. Sin retomar la polémica contra todas las formas de sociologismo a que puede conducir tal postura, debemos retener el proyecto de entender lo que en la exterioridad determina las conductas humanas y las representaciones que el individuo se hace de ellas. Eso supone que aceptamos la existencia de una “realidad”, la sociedad, que pre-existe al sujeto, condiciona su existencia, e influencia el sentido de sus actos. El relato permite acceder a esta “realidad” en tanto que revela “la encarnación social” del individuo.

Para el psicoanálisis, el sentido del relato no puede referirse más que al sujeto mismo, por lo que revela sobre su funcionamiento inconsciente. Lo importante no es saber si el relato corresponde a lo que realmente ha pasado. El relato es interpretado como un fantasma, y es “verdadero” en la medida en que es producido por un sujeto que habla. Pero esta “verdad” tiene como referente el trabajo que efectúa el sujeto en su relación con el inconsciente.

En la cura (psicoanalítica), “seremos testigos de una transformación decisiva cada vez que, creando su propia verdad, el paciente habrá podido establecer que está en el origen de los actos que ha debido sufrir”, recuerda Conrad Stein (1984). Entendemos que no puede haber “transformación decisiva”, para el psicoanálisis, si no está basada en este postulado (¿esta ilusión?), según el cual el paciente es el sujeto de su historia: que tenga un cáncer, que se rompa una pierna, que sea despedido del trabajo, que fracase en un examen, todos los acontecimientos de su existencia son interpretados a través del prisma de su voluntad consciente y/o inconsciente.

Esta postura, cuyo interés entendemos, es sin embargo inaceptable si conduce a negar la importancia de las determinaciones sociales y a considerar que cada individuo es dueño de su destino: “Lo que te pasa, ¿eres tú quién lo ha querido! Así, pues, eres el responsable, y lo tienes que asumir”. Entonces, cada uno es devuelto hacia sí mismo y hacia su inconsciente como explicación última de su conducta. Hay en esto un efecto de cierre del psicoanálisis que instituye de alguna forma la culpabilidad como “motor de la historia” (cf. el mito de la horda primitiva y el de la muerte del padre).

Un cierto número de autores ha demostrado cómo la interpretación freudiana del destino de Edipo conducía a sexualizar los compromisos políticos y a reducir el destino humano a su dimensión familiar. Como señala Jacqueline Barrus Michel (1990), Edipo es primero un drama de la fatalidad antes de ser el de la culpabilidad. No es el deseo lo que guía a Edipo en un primer momento, son los dioses y la maldición de la que es objeto: “No se trata, en el mito de Edipo, o en la tragedia de Sófocles, ni de revelar los deseos profundos de Edipo, ni de imputarlos proyectivamente a poderes ocultos, sino más bien de demostrar cómo el héroe, un ser humano, es o no es dueño de su destino. No es el deseo lo que interesa a Sófocles, sino mucho más la tragedia de un destino que supera al hombre cuando éste cree estar transformándolo” (Barrus Michel, p. 172).

S. Freud substituye la tragedia humana de la sumisión a fuerzas y acontecimientos “trágicos” (la muerte, la decadencia, la injusticia, la desigualdad, la miseria), por otra tragedia: somos de hecho inconscientemente responsables de lo que nos pasa, porque nos movemos por deseos irreprimibles. El inconsciente sustituye así al “destino”, los compromisos políticos del mito edípico se convierten en compromisos esencialmente psicológicos.

Este reduccionismo psicologizante ha sido denunciado frecuentemente por sociólogos (particularmente Castel, 1973) y por los psicoanalistas mismos. Gerard Mendel (1988) habla a propósito de ello de una “enfermedad profesional” del psicoanalista, por su contacto cotidiano intenso con el inconsciente que produce una disminución del sentido de la realidad, “una desrealización relativa” (p. 85). Lo importante para el psicoanalista es el fantasma. La realidad objetiva, es decir, los acontecimientos concretos que han marcado la vida del paciente, no son escuchados más que a través del filtro de los fantasmas que estos acontecimientos han engendrado y tal como son retomados en el relato que él produce. En consecuencia, el principio de realidad tiende a reducirse a esta realidad subjetiva.

Convenimos de buen grado en que la realidad subjetiva es actuante en el sentido de que produce efectos sobre las conductas: el individuo es continuamente el actor de su propia vida y es esencial para él comprender de qué modo ha intervenido en los elementos que componen su existencia, con más razón

cuando estas acciones son inconscientes. La subjetividad y la interioridad son registros de “la realidad” que intervienen en la vida de un hombre igual que los acontecimientos objetivos y exteriores. Las oposiciones entre subjetividad y objetividad, entre realidad interior y realidad exterior, son fundamentalmente relativas. Una historia de vida se construye en una interacción constante entre la influencia de las estructuras sociales tales como el individuo las conoce, y las estructuras psíquicas que absorben estas influencias.

La noción misma de inconsciente debe ser revisada. No es nuestro propósito negar la importancia de la sexualidad en la estructuración del aparato psíquico. Nos parece, sin embargo, que junto con los elementos psico-sexuales que el psicoanálisis ha destacado, convendría comprender mejor los elementos psico-sociales. Como señala S. Doubrovsky (1989), “el inconsciente no está solamente estructurado como un lenguaje, está estructurado por una historia” (p. 271).

Y esta historia no puede reducirse a la de las primeras relaciones infantiles. La historia, como la personalidad, debe ser aprehendida en su totalidad, es decir, en el nivel individual pero también familiar y social. El inconsciente concierne igualmente al conjunto de elementos que contribuyen a la producción social de un individuo.

No se trata tampoco de considerar que “el individuo social no es más que un calco o un producto interiorizado de formas históricas del individuo, o una encarnación replicativa de *habitus*² de clase” (Legrand 1993), sino más bien de construir una sociología clínica que tenga en cuenta la personalidad socio-histórica en sus diversos componentes.

Por una sociología clínica

La historia de una vida es una mezcla compleja de elementos heteróclitos. ¿Cómo comprender lo que organiza esta complejidad? A través de la historia tal como la podemos observar y el relato que el individuo hace, advertimos deslizamientos y condensaciones entre elementos culturales, sociales, económicos (ligados al contexto social y familiar), y elementos emocionales, afectivos, relacionales (ligados al funcionamiento psíquico consciente e inconsciente).

No podemos, pues, válidamente “separar” el análisis sociológico y el análisis psicológico de una historia que da cuenta de un fenómeno “total”, de la personalidad en todas sus dimensiones. Conviene más bien analizar los vínculos, los cambios, las condensaciones, las rupturas, las influencias recíprocas entre los diferentes elementos de una historia de vida.

En esta perspectiva, presentamos un caso que muestra cómo, en tres generaciones, un comportamiento “social”, ligado a la cultura de la pobreza, se transforma en funcionamiento psicológico.

La historia de Claude

La historia de Claude se ha extraído a raíz de un trabajo de grupo en el cual se invitaba a los participantes a comentar su árbol genealógico. Claude tiene 45 años. Es un hombre alto, guapo y fuerte, que habla con reserva y precisión de la historia de su familia, que resumimos sucintamente retomando los términos que él mismo ha utilizado.

² El autor se refiere al concepto de *habitus* elaborado por P. Bourdieu (N. del T.).

Del lado materno, la abuela murió senil, con dolores de estómago, porque trabajaba demasiado. Regentaba con el abuelo un café-restaurant-albergue en un pueblo del campo. Aunque eran los propietarios de la granja, la pareja vivía pobremente, trabajando mucho. La madre de Claude era una buena alumna, el profesor le consiguió una beca para que pudiera proseguir sus estudios e ir a la Escuela Normal. Es así como se convirtió en maestra de escuela.

Del lado paterno, los abuelos eran obreros agrícolas muy pobres que contaban únicamente con la fuerza de sus brazos como recurso económico. Claude describe el “trabajo frenético” de la pareja, que consiguió ahorrar a pesar de la pobreza, para “salir del agujero” y comprar primero una granja, después una fábrica de ladrillos. El padre, que igual trabaja implacablemente, continuará con esta última.

Claude se hace técnico, después directivo, a base de cursos vespertinos. Describe la vida de su padre y la suya como totalmente consagrada al trabajo. No se tolera ninguna distracción, ni un minuto de reposo. Por otra parte, Claude describe el silencio, “no nos hablábamos”, y la ausencia de ternura, “no nos tocábamos”. La única expresión de amor que oyó en su juventud fue pronunciada por su abuela paterna el día en que la ayudó a colocar a su abuelo en el féretro, a los 84 años: “Adrien querido, pronto estaré a tu lado”. Fue también la única vez que vio a su abuela llorar. En este universo de trabajo implacable, las palabras y los gestos de ternura no eran moneda corriente. No había tiempo para expresarlas, y poco a poco se perdió la facultad de hacerlo.

Claude quiere, al principio, transmitir a sus hijos esta sacralización del trabajo. Muy pronto aplica “correctivos” a su hija cuando trabaja mal en la escuela, hasta el día en que, a los 6 años, pone la cabeza sobre las rodillas de su padre llorando, y le dice: “Hoy no me has pegado, papá”. Cuando Claude evoca esta escena, se echa a llorar. Después de un largo silencio, añade: “Hace 16 años que no la he tocado”.

Tras la evocación de esta escena, Claude prosigue: “En mi familia no se mostraban los sentimientos, teníamos que ser duros. Estaba locamente enamorado de mi mujer, pero no he sabido decírselo nunca porque nunca lo había aprendido... Nunca he oído a mi padre decirle te quiero a mi madre”.

Este relato ilustra cómo, lo que en la historia familiar de partida es producido por la cultura de la pobreza, se vuelve a encontrar en Claude bajo la forma de conflictos psicológicos interiorizados.

En lo que se refiere al trabajo: para los abuelos, el “trabajo frenético” es una necesidad socio-económica. No hay otra elección para poder vivir y salir de la miseria. Necesitan dedicar toda su energía al trabajo, ahorrar moneda a moneda, comer lo estrictamente necesario, para poder llegar a ser independientes (comprar su propia granja) y después colocar a sus hijos para que no caigan “en el agujero”. Hacen falta dos generaciones para permitir a Claude realizar un mínimo de estudios y acceder a las clases medias. Aunque sus condiciones de vida le permitían trabajar menos, Claude reproduce este encarnizamiento con el trabajo: *lo que en un principio era una necesidad social, se ha convertido para él en un necesidad psicológica.*

Nos encontramos con el mismo mecanismo en lo que se refiere a la violencia y a las palabras. La violencia de sus condiciones de existencia conduce a los abuelos a luchar en silencio para salir de ella. Toda su energía se invierte en el trabajo. No hay tiempo para el amor, para la ternura, para hablar de sus sentimientos. Hablar de ello es ser débil, es caer en el terreno de “los perezosos”. Uno debe ser duro para hacer frente a la dureza de la vida. Hay que “apretar los dientes” y “trabajar, trabajar y trabajar”. Claude nunca fue golpeado por su padre. Simplemente le tenía miedo. Tenía miedo de esta violencia contenida. Ser un hombre, es ser así. Es trabajar y callarse, “ahogar los sentimientos”. Aquí otra vez los comportamientos, que en la historia de la familia estaban ligados a la situación social, a la violencia de las relaciones sociales, se perpetúan, aunque la situación social ya no los justifique e incluso cuando son

inadecuados a la nueva situación. Aun peor, es el mismo Claude quien ejerce una violencia sobre sus propios hijos, cuando no está de ningún modo “obligado” a comportarse así.

Lo que su hija le hace ver cuando pone la cabeza sobre sus rodillas, es la toma de conciencia de su propia violencia. Pero como no sabe comunicarse de otro modo, corta toda relación con ella y se encierra un poco más todavía en el trabajo. No ha aprendido a expresar sus sentimientos. Al contrario, ha aprendido a “ahogarlos”. Le han enseñado que ser un hombre es ser duro, y ser duro es no expresar sus emociones, su debilidad.

Podríamos seguir el análisis de este caso mostrando cómo para Claude la problemática social se injerta sobre una problemática edípica. Hemos mostrado, por otra parte, que el edipo siempre es un complejo psico-sexual en el cual las relaciones afectivas se articulan sobre problemas de posiciones sociales (De Gaulejac 1987–1990). Como dice Carl Schorske a propósito del mito, no debería olvidarse que Edipo era un rey (Schorske 1979).

El caso de Claude es una ilustración de la riqueza del método biográfico. A través de una historia de vida, percibimos los vínculos y las articulaciones que forman la trama de una vida humana y que los cortes disciplinarios nos impiden percibir. Sólo queda sacar las conclusiones en los rangos teórico y metodológico. No basta con recoger un relato de vida para descubrir su significado. Debemos construir las herramientas que permiten captar las articulaciones entre los diferentes registros de la identidad personal y social.

Principios del análisis socio-clínico

Una aproximación como la descrita tiene consecuencias teóricas, metodológicas y prácticas. Nos referimos, en particular, a los principios de análisis del “análisis dialéctico” (Pagès 1990–1993) que se sitúan en el centro de la sociología clínica:

- *El pluralismo causal*: las conductas humanas están condicionadas por una multiplicidad de determinaciones, sin que se pueda despejar una instancia última que sería la clave explicativa del conjunto. Según J. Freund, “el pluralismo causal implica que todo hecho social depende de una multitud de causas de las cuales no podemos nunca enumerar la totalidad, y que puede ser a la vez condicionado y condicionante, sin que exista una causa fundamental en última instancia”.
- *La problematización múltiple*: el análisis de determinaciones múltiples y cruzadas conduce a abandonar la idea de construir una meta-teoría de lo social que permita entender la totalidad de los hechos sociales. Toda teoría se construye a partir de principios explicativos de base (la lucha de clases, el inconsciente, la estrategia del actor, la emergencia de un sistema, la incorporación del *habitus*). Estos principios funcionan como axiomas que se imponen como motor del pensamiento, como fundamento de la teoría y, por este motivo, no pueden ser cuestionados bajo pena de derrumbe: ya sea que aceptamos el axioma y nos veamos atrapados en la teoría, o que lo rechazamos y nos veamos excluidos. Las nociones de problematización múltiple y de autonomía relativas (Pagès 1990) permiten salirse de esta alternativa. Se trata de una perspectiva multipolar que consiste en cruzar los aportes de aproximaciones diferentes, en adoptar varias perspectivas, en esclarecer los terrenos estudiados partiendo de problemáticas fundadas sobre varias teorías.
- *La autonomía relativa*: cada fenómeno obedece a leyes específicas y a mecanismos particulares. Así, el aparato psíquico tiene una lógica interna de funcionamiento que le es propia y que es diferente a la

que rige un aparato de producción económica o un sistema familiar: son registros diferentes cuyo funcionamiento obedece a leyes particulares, autónomas las unas con respecto a las otras. Pero esta autonomía es relativa. La sociedad o la familia canalizan los deseos, imponen prohibiciones, proponen ideales colectivos, modelos de identificación, sistemas de valores y de normas. Todos ellos influyen en la psicología consciente e inconsciente de sus miembros. Inversamente, los individuos contribuyen a producir sistemas sociales y sistemas familiares que responden a sus aspiraciones y están en concordancia con su personalidad.

- *La reciprocidad de las influencias*: es, en efecto, la combinación de estos diferentes registros y el análisis de su articulación lo verdaderamente explicativo. Hay reciprocidad de influencias cuando los elementos se articulan entre ellos en un sentido de complementariedad dialéctica, que G. Gurvitch (1962) definía como “unos contrarios que se complementan en el seno de un conjunto por un doble movimiento, que consiste en aumentarse e intensificarse ya sea en una misma dirección, ya sea en direcciones opuestas, gracias a un juego de compensaciones”.
- *La causalidad dialéctica*: la reciprocidad de las influencias se efectúa según un principio doble de interactividad y de recursividad. La interactividad nos remite a la noción de sistema como conjunto de elementos interdependientes, vinculados entre sí por relaciones tales que, si una se ve modificada, las otras también lo serán y, por consiguiente, el conjunto se ve modificado. Desde el punto de vista sistémico, son las relaciones las determinantes, antes que la naturaleza de los diferentes componentes del sistema. Los fenómenos de recursividad (Morin 1990) intervienen permanentemente en las relaciones entre un individuo y la sociedad. Si consideramos que el individuo es producido por la sociedad, no podemos olvidar que él a su vez se vuelve “productor de lo que lo ha producido”; es decir, que los individuos, individual y colectivamente, contribuyen de manera permanente a producir la sociedad que los ha producido. No podemos, pues, dissociar el análisis de la sociedad y el análisis de los individuos que la forman. Los hombres producen sociedades para auto-reproducirse. Los procesos antropológicos (Bertaux 1977) que caracterizan la producción social de los individuos y su distribución en el espacio social son procesos recursivos. No podemos, entonces, analizar la sociedad y los individuos como dos entidades separadas. Lo mismo sucede con las organizaciones, las cuales deben ser analizadas como sistemas socio-mentales (Pagès, Bonetti, De Gaulejac 1979) productoras de bienes, de saberes, de lenguajes, pero igualmente de imaginarios, de fantasmas, de efectos, de sufrimientos, de placeres y de conflictos.

Son estas articulaciones, en el límite de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo psíquico y de lo social, de lo concreto y de lo abstracto, del poder y del deseo, etc., las que son el *objeto de la socio-clínica*. Se trata de aprehender la realidad combinando el análisis objetivo y la toma en cuenta de la subjetividad de los actores. Hay una complementariedad fundamental entre la psiquis individual y las estructuras sociales que obliga a dejar las separaciones y las oposiciones entre individual y colectivo, sujeto y objeto, campo social y campo afectivo. Como lo señaló en su momento C. Lévi-Strauss (1968), lo mental y lo social se confunden, sea en la sociedad, en las instituciones, en las organizaciones, en la familia, para todo fenómeno que implique lo humano.

Para entender esta dinámica compleja de los procesos que rigen las relaciones entre lo mental y lo social, la sociología clínica constituye un enfoque a la vez *socio-psicológico*, que tiende a analizar cómo determinados factores y transformaciones socio-estructurales condicionan las actitudes y los comportamientos de los individuos, y *psico-sociológico*, que analiza la manera en que un sujeto interviene

como actor y crea prácticas para afrontar conflictos y hacer frente a las situaciones sociales con que se encuentra.

Hemos aplicado estos diferentes principios en investigaciones precedentes para analizar los conflictos de identidad vinculados a los cambios de clase social (De Gaulejac 1987), las prácticas de *management* en empresas multinacionales (De Gaulejac 1979, 1991), las situaciones de mono-parentalidad (De Gaulejac 1991), los procesos de desinserción social (De Gaulejac 1994). Actualmente, llevamos a cabo una investigación sobre la vergüenza, particularmente sobre sus relaciones con la pobreza, a fin de comprender mejor las repercusiones existenciales de las violencias humillantes sufridas por los grupos dominados en las sociedades desarrolladas (De Gaulejac 1989).

Consecuencias metodológicas

En el plano metodológico, esta perspectiva confronta una serie de problemas:

- * producir métodos que permitan entender el peso de los determinismos sociales en las conductas humanas, describir la evolución de sistemas sociales y, al mismo tiempo, tomar en cuenta la singularidad del trabajo psíquico que explica por qué estas determinaciones actúan de manera diferente según los individuos;
- * conciliar el método de casos y la posibilidad de generalizar hipótesis a partir de muestras suficientemente representativas para autorizar una globalización;
- * evitar la doble trampa de lo vivido sin concepto y del concepto sin vida, según la afortunada expresión de Henri Lefebvre.

Un primer aspecto de esta trampa consiste en sumergirse en lo vivido, lo sentido, la experiencia personal, como si ésta pudiera encontrar su sentido en sí misma. Una conducta, una actitud, no tienen autonomía en relación con las condiciones que las producen, es decir, con el sistema de relaciones en el que se inscriben. Pensar que el saber en el hombre podría ser infuso, surgir del interior de su vivencia, es caer en la ilusión empirista que busca el sentido de los actos en la conciencia del actor y que asimila lo real con la percepción subjetiva de éste, en la ilusión biográfica (Bourdieu 1986) según la cual un sujeto que cuenta su historia podría mágicamente descubrir su sentido. La inmersión en “lo vivido” permite producir representaciones y explicitar la relación imaginaria que mantiene a cada individuo en sus condiciones concretas de existencia (Althusser 1976). El análisis de estas condiciones es, pues, indispensable para entender “lo vivido” y la teoría es necesaria para guiar este análisis.

A la inversa, la trampa del concepto sin vida consiste en sumergirse en lo teórico, en el saber “puro”, en construcciones intelectuales. Se cae entonces en la ilusión positivista que reduce lo real al estudio de determinaciones estadísticas, de probabilidades y de regularidades objetivas a las cuales obedecen las conductas humanas. Las construcciones teóricas no producen sentido más que en la medida en que permiten dar cuenta, explicar, entender lo vivido.

La metodología de los relatos de vida (Léomant 1992) es un medio privilegiado para resolver estos diferentes problemas, con la condición de encontrar dispositivos que permitan:

- trabajar en sincronía, para poner en perspectiva la historia individual con el contexto social en el que se inscribe; y en diacronía, considerando al individuo como el producto de una historia personal, familiar y social;

- adoptar una perspectiva dinámica: si el individuo es el producto de una historia, es igualmente un agente de historicidad, es decir, productor de esta historia, no con un potente protagonismo, pero en un intento renovado y permanente de influir en su desarrollo;
- articular lo individual y lo colectivo construyendo dispositivos que permitan al mismo tiempo profundizar en lo vivido individualmente y ajustar en perspectiva cada relato individual o personal con otros relatos producidos por personas que comparten las mismas condiciones sociales de existencia.

Los grupos de implicación y de investigación

Es este tipo de trabajo el que proponemos en seminarios sobre diferentes temas: novela familiar y trayectoria social, historias de dinero, novela amorosa y trayectoria social, emociones e historias de vida. Se trata de explorar de qué modo la historia individual está socialmente determinada. Estos seminarios permiten a sus participantes entender que son el producto de una historia de la cual buscan ser los protagonistas, explorando los diferentes elementos que han contribuido a dar forma a su personalidad. La hipótesis de base es que la historia personal es el producto de factores psicológicos, sociales, ideológicos y culturales cuya interacción nos esforzamos en entender.

Se trata de un trabajo cognitivo que apunta a la comprensión de procesos, a la producción de hipótesis explicativas, al análisis de mecanismos; y, a la vez, de un trabajo de implicación donde está en juego la historia personal, familiar y social de cada participante. El material producido colectivamente depende, pues, de la implicación de cada participante, es decir, de su capacidad y de su deseo de sumergirse en su pasado para poner al día los factores estructurantes de su historia.

El dispositivo metodológico está organizado de manera que favorezca esta implicación personal:

- por la utilización de soportes que faciliten la exploración, la reescritura y la emergencia de la historia de los participantes;
- por la fluidez de la palabra y de la escucha individual y colectiva;
- por la transversalidad del trabajo que permite profundizar colectivamente en las trayectorias individuales, donde cada historia entra en consonancia con las otras.

Paralelamente a esta “búsqueda del tiempo pasado”, se ponen de manifiesto los elementos teóricos que permiten, más allá de experiencias individuales, dar cuenta de los mecanismos empleados: el objeto es producir colectivamente hipótesis explicativas, proponer una problemática que dé sentido y guíe cómo descifrar los materiales presentados. Las hipótesis sirven primero de clave explicativa para comprender tal fenómeno de tal persona en particular. No adquieren el estatuto de hipótesis teórica hasta el momento en que su pertinencia sobre una historia singular se ve reproducida en las otras. Poco a poco, “lo personal” se decanta para dejar paso a procesos generales que se ponen de manifiesto en cada historia individual y que estructuran su desarrollo.

Nuestro objetivo metodológico consiste, pues, en crear las condiciones de un doble movimiento —de distanciamiento y de implicación— en cada etapa del trabajo. El distanciamiento permite objetivar la propia historia situándola en relación con la evolución de las relaciones sociales. Esta postura relativiza el carácter singular de la historia personal y muestra en qué medida es el producto de evoluciones que atraviesan el conjunto de los miembros de una clase social, de una cultura, de una época. Pero el trabajo no estaría completo si este análisis no se basara en la experiencia subjetiva de cada uno. La implicación individual conduce a cada participante a discutir las hipótesis, a proponer otras, a enriquecerlas o a

contradecirlas, permitiendo una interacción constante y dialéctica entre objetividad y subjetividad, entre los fenómenos colectivos e individuales, entre lo social y lo psíquico.

A la deconstrucción de una historia, que contribuye a develarla en su totalidad en un momento dado, corresponde una reconstrucción a partir de la localización de las diferentes determinaciones socio-históricas que la han producido.

Nos encontramos en el corazón del proyecto de la sociología clínica: si la sociología consiste en estudiar fenómenos sociales como cosas, no debe por eso olvidar que la comprensión subjetiva forma parte de las cosas estudiadas como tales; que no se puede acceder a la realidad fuera de una experiencia concreta, aunque subjetiva, de un individuo concreto; y que la prueba de lo social sólo puede ser mental. No se puede entender el sentido y la función de un hecho humano si no es a través de una experiencia vivida, de su incidencia sobre una conciencia individual y de la palabra que permite dar cuenta de ello: "Toda interpretación válida debe hacer coincidir la objetividad del análisis histórico o comparativo con la subjetividad de la experiencia vivida" (Lévi-Strauss 1968).

Es hora de abandonar las divisiones académico-disciplinarias cuando sólo producen rigideces intelectuales que nos impiden pensar. La sociología no necesita seguir construyéndose en contra de lo vivido, bajo el riesgo de perder su especificidad. Más bien al contrario, es gracias a su capacidad de dar cuenta de lo existencial, de lo afectivo, de lo personal, que puede operar un trabajo de deconstrucción/reconstrucción que parece actualmente necesario para entender mejor la complejidad de las relaciones socio-afectivas.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. 1976. *Positions*. Paris: Sociales.

Aubert, N. et V. de Gaujelac. 1991. *Le coût de l'excellence*. París: Seuil.

Baudrillard, J. 1968. *Le système des objets*. Paris: Gallimard.

Bertaux, D. 1977. *Destins personnels et structure de classe*. Paris: PUF.

———. 1980. "L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXIX.

Bourdieu, P. 1979. *La distinction, Critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minuit.

———. 1986. "L'illusion biographique". En *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63.

Castel, R. 1973. *Le psychanalisme*. Paris: F. Maspero.

Doubrovsky, S. 1989. *Le livre brisé*. Paris: Grasset.

Elias, N. 1991. *La société des individus* (1939). Paris: Fayard.

Freud, S. 1973. "Le roman familial des névrosés" (1909). En *Névrose, psychose et perversion*. Paris: PUF.

Freud, S. 1975. *Essai de psychanalyse*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

- Gaujelac, V. de. 1983. "Irréductible psychique, irréductible social". En *Bulletin de psychologie*, tome XXXVI, 360.
- . 1983. "L'héritage". En *Revue Connexions*, 41, 1983.
- . 1992. *La névrose de classe*. Paris: Hommes et Groupes Eds.
- . 1996. *Les sources de la honte*. Paris: Desclée de Brouwer.
- . 1993. *Sociologies cliniques*. Paris, Desclée de Brouwer.
- y N. Aubert. 1990. *Femmes au singulier*. Paris: Klincksieck.
- e I. Taboada. 1994. *La lutte des places*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Gurvitch, G. 1962. *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion.
- Lévi-Straus, C. 1968. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.
- Legrand, M. 1993. *L'approche biographique*. Paris. Desclée de Brouwer.
- Léomant, C. 1992. "L'histoire de vie au risque de la recherche, de la formation et de la thérapie". *Etudes et séminaires*, 8.
- Mendel, G. 1988. *La psychanalyse revisitée*. Paris: De. La Découverte.
- Morin, E. 1990. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF.
- Moscovici, S. 1988. *La machine à faire des dieux*. Paris: Fayard.
- Pagès, M.; M. Bonetti, D. Descendre y V. de Gaujelac. 1998. *L'emprise de l'organisation*. Paris. Desclée de Brouwer.
- Pagès, M. 1990. "L'analyse dialectique: proposition". *Revue Psychologie Clinique* 3.
- . 1993. *Psychothérapie et complexité*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Sartre, J. P. 1988. *Saint Genet, Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard.
- Schorske, C. 1979. "Conflits de génération et changements culturels". *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 26.
- Stein, C. 1984. "L'inconscient subvertit l'histoire". *Spirales* nº 1.