

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:**

Delory-Momberger, C. (2017). Sentido y narratividad en la sociedad biográfica. *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, 19 (2), 265-281. DOI: 10.17151/rasv.2017.19.2.13

# VIRAJES

## SENTIDO Y NARRATIVIDAD EN LA SOCIEDAD BIOGRÁFICA\*

**CHRISTINE DELORY-MOMBERGER\*\***

**Traducido por: Miguel Orlando Betancourt Cardona  
& Juan Felipe Zuluaga Molina\*\*\***


Recibido: 14 de marzo 2017

Aprobado: 1 de agosto 2017

---

\* Título del texto original en francés: "Sens et narrativité dans la société biographique". Publicado en 2012, en *Le Sujet Dans la Cité*, *Revue Internationale de Recherche Biographique*, número 3, páginas 167-182. Publicado con la autorización y permisos de la revista y de la autora.

\*\* Profesora en Ciencias de la Educación Université Paris XIII. Paris, Francia. E-mail: christine.delory@lesujetdanslacity.com.

\*\*\* Traducción realizada por: Miguel Orlando Betancourt Cardona, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. E-mail: miguelbeta43@gmail.com.  ORCID: 0000-0003-3223-2159 **Google Scholar**  
Juan Felipe Zuluaga Molina, Universidad de Antioquia, Universidad EAFIT. Medellín, Colombia. E-mail: juanf.zuluaga@udea.edu.co, juanf.zuluagam@gmail.com



## Resumen

Después de haber examinado la dimensión antropológica del relato en las asociaciones humanas y para las existencias individuales esta contribución examina las formas y los usos del relato de sí en el contexto de la “sociedad biográfica” e interroga, a través del modelo de un “gran relato del individuo”, la relación entre actividad narrativa y producción de sentido.

**Palabras clave:** relato, narratividad, (auto) biografía, sentido, sociedad biográfica.

## SENSE AND NARRATIVITY IN THE BIOGRAPHIC SOCIETY

### Abstract

After recalling the anthropological dimension of narratives within human associations and for single lives, this paper examines the forms and use of self-narratives in the context of « a biographical society » and questions, throughout the model of a “great narrative of the individual”, the relationship between narrative activity and the production of meaning.

**Key words:** narrative, narrativity, (auto)biography, meaning, biographical.

Uno de los capítulos del libro de Wilhelm Schapp<sup>1</sup>, *Enredados en historias* (1992), presenta este notable título: “Una mirada sobre la cuestión de saber si hay algo por fuera de las historias”. En el contexto de la obra de Schapp, esta pregunta es ampliamente retórica y apela evidentemente a una respuesta negativa: no, no hay nada por fuera de las historias; para Schapp todo comienza y, podríamos decir, termina con las historias. Se sabe que nadie hubiese llevado tan lejos, y de una manera tan radical, la empresa de establecer una “antropología narrativa”. Llega, incluso, a extender esta empresa —este imperio— de historias en el conjunto de las ‘realidades’ de las cuales se ocupan las ciencias físicas y las ciencias naturales: la materia y la materialidad, dice, surgen solo en las historias como si las historias engendraran —de alguna manera— lo real. El mundo físico, biológico, humano solo toma forma o cobra sentido con los relatos que los hombres, en su condición de “seres enredados en historias”, relatan para este propósito.

Schapp establecía en términos, a la vez antropológicos y fenomenológicos, la relación de sentido que los hombres mantenían con el mundo a través de los relatos que se hacían; relación ilustrada originariamente en todas las culturas del mundo por las mitologías y por los mitos etiológicos que relatan el origen de las cosas y de los seres en particular. En la era del desarrollo de las ciencias humanas es sobre este mismo principio de la *inteligibilidad narrativa* que Wilhelm Dilthey (1992; 1988) había fundado su reflexión epistemológica, haciendo de la reflexividad y del relato autobiográfico el fundamento de la comprensión desplegada en las “ciencias del espíritu”. Y es, aún más, sobre ese modo de comprensión a partir de las historias que ciertos enfoques culturales y pedagógicos se apoyan; tal como los de Jérôme Bruner, quien recurre al relato en tanto modo de pensamiento y de inteligibilidad del mundo y de sí mismo en el mundo: a través del relato se aprende a analizar la realidad para organizar y comprender el mundo en el cual vivimos, tanto el mundo natural como el mundo social<sup>2</sup>. En tanto el mundo de significados que los seres humanos —tomados como especie o como individuos— dan a sí mismos, a su existencia, a las formas de sus asociaciones, a sus maneras de vivir en comunidad, al

<sup>1</sup> Wilhelm Schapp (1884-1969) alumno de Dilthey y de Husserl, filósofo y jurista de profesión, fue miembro del Círculo de los Fenomenólogos de Gotinga. Autor de la primera *Fenomenología de la percepción*, llevó a cabo investigaciones para una fundación fenomenológica de la filosofía del derecho (1930-1932) y elaboró a partir de 1950 una fenomenología de la narratividad que dio nacimiento a su obra *In Geschichten verstrickt, Zum Sein von Mensch und Ding* (1953).

<sup>2</sup> “L’aptitude à construire et à comprendre des récits est essentielle dans la construction de notre et d’un “lieu” qui nous soit personnel dans le monde que nous allons affronter [...]. Ce n’est que le mode narratif que l’on peut construire cette identité et trouver une place dans sa propre culture”. “La aptitud para construir y para comprender relatos es esencial en la construcción de lo nuestro y de un “lugar” que nos sea personal en el mundo que vamos a afrontar [...]. Solo es por el modo narrativo que puede construirse esta identidad y encontrar un lugar en su propia cultura” (Bruner, 1996, p. 59-61).

universo que los rodea; así ese mundo de significados encuentra su forma, y más que su forma, su *lugar* en los relatos y las historias que los hombres se cuentan.

Como su título lo deja entender, el propósito de esta contribución es examinar cuáles son las formas de relato a las que está ligado tanto el sentido de la vida colectiva como el de la vida individual en el marco de nuestras sociedades y de nuestras existencias contemporáneas. Pero antes de llegar a esta contextualización sociohistórica no es inútil retomar —de una manera más atemporal— la relación entre la actividad narrativa y la producción de sentido, entre el hecho de recurrir al discurso del relato y el hecho de dar sentido a eso que interesa en el relato, a saber: existencias y experiencias humanas, acciones y voluntades humanas.

## Cómo el relato da forma a la existencia

¿Cuáles son los soportes y las características formales que dan al relato, como actividad del lenguaje y forma específica del discurso, la facultad de producir sentido o, más exactamente, formas que *tienen sentido*? Lo que está en juego a través de esta pregunta es la manera en la que los seres humanos crean el significado, en la que dan forma a su experiencia y en la que comprenden el mundo y su propia existencia.

La relación constitutiva del relato con la vida humana está anclada en la dimensión del tiempo. El ser humano realiza la experiencia de su vida y de sí mismo *en el tiempo*. Experimenta su existencia en el sentimiento de una unidad, y de una identidad conservada, a través del tiempo. Sin embargo los seres humanos no están en relación directa, transparente con su vivencia y con el desarrollo de su vida; esta relación está mediatizada por el lenguaje y por sus formas simbólicas. Para figurar el despliegue temporal de su vida, los hombres recurren a palabras e imágenes que tienen como punto común el designar un espacio por recorrer en el tiempo: *línea, hilo, camino, recorrido, círculo, ciclo, carrera de la vida*. El hombre *escribe* en el espacio la figura temporal de su existencia. Las imágenes de las cuales se sirve para evocar allí el *curso* (comenzando por esta) le son, sin embargo, tan familiares que han perdido su dimensión simbólica o analógica y hacen que se olvide que solo es por la metáfora, según las vías de *escritura*, que tales *figuras* pueden ser proporcionadas a su existencia.

Es en el fondo de esta temporalidad de la experiencia humana mediatizada por el lenguaje que el relato encuentra su inscripción y su estatus antropológico. Es toda la empresa teórica de Paul Ricoeur, en *Tiempos y relato*, mostrar cuáles son las correlaciones entre la actividad de

relatar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana: “el tiempo deviene tiempo humano”, escribe, “en la medida en que se articule de manera narrativa; en cambio, el relato es significativo en la medida en que dibuja los trazos de la experiencia temporal” (Ricoeur, 1983, p. 17). El espacio-tiempo según el cual nos figuramos los límites de nuestra existencia es, de hecho, aquel sobre el cual nacen nuestras historias; es decir las construcciones narrativas según las cuales aprehendemos la vida. Dado que queremos comprender la vida, la contamos. No tenemos otro medio para acceder a la vida que el de percibir lo que nosotros vivimos a través de la *escritura* de una historia (o de una multiplicidad de historias): de alguna manera, solo vivimos la vida cuando la escribimos en el lenguaje de las historias. Para citar de nuevo a Ricoeur (1983): “no hay experiencia humana”, observa él, “que no esté ya mediatizada por sistemas simbólicos y, entre ellos, por relatos [...] No tenemos acceso a los dramas temporales de la existencia fuera de las historias contadas por otros o por nosotros mismos sobre el tema” (p. 113).

¿De qué características internas obtiene el discurso narrativo tal eficiencia significativa? Nos satisfará aquí dar algunos breves elementos de respuesta. El relato introduce, en la pura sucesión temporal, una organización —una *sintaxis*— muy particular fundada en la causalidad y la finalidad: en el relato, no solo en las situaciones, los eventos ocurren unos después de otros; aunque están articulados según relaciones de causa y efecto —realizando la formulación aristotélica del *Post hoc propter hoc*, que traza una relación de causalidad de una relación de sucesión—, están organizados para ir hacia un fin: forman una intriga que tiene un inicio, un desarrollo, un término. El relato transforma los eventos, las acciones y las personas de la vivencia en *episodios*, en *intrigas* y en *personajes*; ordena los acontecimientos en el tiempo y construye entre ellos relaciones de causa, consecuencia, objetivo; da un lugar y un sentido a lo ocasional, a lo fortuito, a lo heterogéneo. Por medio del relato, los hombres se vuelven los propios *personajes* de su vida y le otorgan una *historia*.

Esta operación de configuración, que Ricoeur ha descrito bajo el término de *puesta en intriga*<sup>3</sup>, se lleva a cabo en y por el lenguaje. Es el relato, en tanto género del discurso, no solo el medio sino el lugar: *la vida tiene lugar en el relato* y ella tiene lugar en tanto *historia*. Lo que da forma a la vivencia

<sup>3</sup> La *puesta en intriga* transforma una diversidad de acontecimientos o de incidentes sucesivos en una historia organizada y tomada como un todo: “une histoire doit être plus qu’une énumération d’événements dans un ordre sériel, elle doit les organiser dans une totalité intelligible [...]. La mise en intrigue est l’opération qui tire d’une simple succession une configuration”. “Una historia debe ser más que una enumeración de eventos en un orden serial, debe organizarlos en una totalidad inteligible [...]. La puesta en intriga es la operación que saca de una simple sucesión una configuración” (Ricoeur, 1983, p. 102).

y experiencia de los hombres, son los relatos que estos hacen de ellas. Lo narrativo no es entonces solo el sistema simbólico en el cual los hombres encuentran cómo expresar el sentimiento de su existencia: lo narrativo es el lugar donde la existencia humana toma forma, donde se elabora y se experimenta bajo la forma de una historia.

Así, el relato constituye una capacidad fundamental de la especie humana y juega un rol esencial en la constitución de la experiencia. Para citar referencias ya antiguas, pero aun válidas, Bergson (1967) ve en lo que él nombra la *función fabuladora* “una facultad bien definida de la mente, la de crear personajes donde nos relatamos a nosotros mismos la historia” (p. 205); y reconoce en esta facultad “una función indispensable para la existencia de los individuos como para la de las sociedades” (p. 207). Por su parte el psicólogo Pierre Janet (1935; 1936) muestra la importancia tanto para el desarrollo del niño como para el gobierno adulto de las relaciones interindividuales y sociales, *conductas de relato* que permiten ponerse en el lugar del otro, representarse sus sentimientos y sus intenciones y comprender sus acciones en el marco de una historia. La representación narrativa ofrece, en efecto, el marco concreto de una puesta en escena de la acción y de la intencionalidad humana; de una ontología en acto de lo humano. Algunos trabajos contemporáneos de los especialistas de las neurociencias hacen de la competencia narrativa un dato biológico, un componente del equipamiento cognitivo del ser humano, postulando que en el cerebro existe un módulo ‘interpretador’ en el que la función es dar un sentido a los acontecimientos; integrándolos en relatos que están ligados por cadenas causales e intencionales (Gazzaniga, 1994; 2008) o formulando la hipótesis de una estructura narrativa de la consciencia (Dennett, 1995).

Esta capacidad antropológica, según la cual los hombres perciben su vida y ordenan su experiencia, en los términos de una *razón narrativa*, debe ser aquí entendida como una actitud primordial y específica de la vivencia humana: más aún, antes de dejar cualquier rastro escrito de la vida, antes de cualquier discurso, oral o escrito acerca de nosotros mismos, configuramos mentalmente la vida en la sintaxis del relato. La percepción y la inteligencia de la vivencia pasan por representaciones que prestan una figura narrativa a los acontecimientos y a las situaciones de la existencia. Para introducir términos que utilizamos en la investigación biográfica, no paramos de *biografiarnos*; es decir de inscribir la experiencia en esquemas temporales orientados que organizan mentalmente los gestos, comportamientos, acciones, según una lógica de configuración narrativa. Esta actividad de *biografización* podría ser definida como una dimensión del pensar y del actuar humano que, bajo la forma de una *hermenéutica práctica*, permite a los individuos —en las condiciones de sus inscripciones sociohistóricas—

integrar, estructurar, interpretar las situaciones y los acontecimientos de su vivencia (Delory-Momberger, 2005).

## Los relatos hacen las asociaciones humanas

Lo que vale para la existencia individual vale también para todas las formas de relato por las cuales los seres humanos cuentan su 'historia' colectiva, su 'ciudad', su 'sociedad', su 'cultura' entre otros. En el poder de elaboración y de construcción del relato, hay que reconocer una forma particular de pensamiento que tiene una dimensión antropológica. Si pensar es asociar, articular, unir, ordenar, entonces el lenguaje del relato representa una forma específica del pensamiento que consiste en articular acciones en el tiempo según enlaces de causalidad y de finalidad. Esta forma de pensamiento parece responder a un mecanismo universal, a un fundamento que se encuentra en todas las culturas y en todas las épocas, que acompaña la evolución de la especie (filogénesis) al igual que acompaña la evolución del individuo (ortogénesis): el hombre es un "ser relatante" (*Homo narrans*) y la especie humana una "especie relatante", es la única que se relata a sí misma y en la cual cada uno de sus miembros puede reconocer una 'historia'<sup>4</sup>. "El "poder relatar"" escribe Ricoeur (2005), "ocupa un lugar eminente entre las capacidades humanas en la medida en que los eventos de cualquier índole solo devienen legibles e inteligibles cuando son contados en historias" (p. 126).

Los relatos, en tanto modo de inteligibilidad de la experiencia humana y del mundo, están en el corazón de las culturas y de las sociedades. Son los relatos los que proporcionan modelos de comprensión de la acción colectiva e individual. Hay que intentar medir los desafíos de tal presencia del relato. No hay colectividad, comunidad humana, sin relato; no hay espacio social sin relato, no hay 'territorio' sin relato. Todas las formas de asociación humana se edifican sobre relatos: relatos de fundación o de origen, mitos, leyendas, historias nacionales entre otros. Estar en sociedad, vivir juntos, es compartir los mismos relatos. Y esto concierne todas las escalas de asociación y de establecimiento humanos: desde el nivel más amplio, el de las áreas de civilización (el Occidente y sus "grandes relatos": relato cristiano de la caída y de la salvación, relato 'griego' del logos y de la razón, relato del progreso, relatos de emancipación, relato 'comunista' del advenimiento de la sociedad sin clase) en el nivel intermedio del país y de

---

<sup>4</sup> Según el lingüista Bernard Victorri (2002), la función narrativa se encuentra en el origen de la emergencia del lenguaje y del desarrollo por la especie *Homo sapiens* de las formas de organización que rigen las sociedades humanas.



la Nación (“historias nacionales”, “grandes hombres”, amigos y sobretodo enemigos hereditarios), hasta en el nivel más estrecho e íntimo de la pareja y de la familia (relatos de las “primeras veces”, “historias familiares”, “secretos de familia”).

Pero esto también tiene que ver con los grupos sociales (relatos de la clase obrera, relatos del pueblo en lucha), las categorías socioprofesionales (historias de oficios, “relatos de prácticas”), los grupos de convivialidad o de sociabilidad. Y esto también tiene que ver con los espacios humanos, lo que los geógrafos de las sociedades llaman el ‘habitar’: no hay “lugar habitado”, no hay ‘territorio’ sin relatos compartidos por aquellos que allí viven y habitan. Cualquiera que sea la forma de unión que los individuos tengan entre sí, es un nexo que está siempre no solo mediatizado por relatos sino también fundado en historias que relatan el origen y que hacen compartir las mismas experiencias, las mismas situaciones, que comprometen motivaciones comunes e intereses comunes, que indican objetivos, dan orientaciones, trazan las vías de un futuro.

Estos relatos no van todos necesariamente en el mismo sentido pueden presentar ‘historias’ y por lo tanto interpretaciones diferentes u opuestas de una misma realidad. Entre esos relatos colectivos puede haber competencia o contradicción entre versiones o visiones diferentes de la realidad social y política (relato de “la derecha” y relato de “la izquierda”, escándalo de un presidente de derecha que le ‘roba’ al relato de la izquierda algunas de sus grandes figuras: Blum, Jaurès o Guy Moquet); competencia o contradicción de escala y de puntos de vista entre los *lugares* de donde proviene el relato (por ejemplo, el relato estatal de las políticas sociales frente al relato de los profesionales de lo social en el terreno en relación con el ‘desempleo’, con la ‘exclusión’, con la ‘inserción’ o frente a los relatos realizados por las personas que se encuentran a sí mismas en estas situaciones y que son ‘señaladas’ como figuras de desempleados o de excluidos).

Las contradicciones entre los relatos colectivos reflejan y producen las contradicciones societales y los conflictos políticos. Repercuten en las existencias individuales y en las representaciones y construcciones biográficas. Si no hay “sociedad humana” sin relato, tampoco hay sentimiento individual de pertenencia a un grupo o a una colectividad sin compartir el relato; no hay identidad individual, personal y/o profesional sin adhesión o al menos relación con los relatos colectivos propios a los grupos a los cuales se pertenece. El relato es un factor de cohesión social, así como el motor de coherencia e identidad individual, pero la identidad narrativa individual se construye siempre en relación con los relatos colectivos (relatos oficiales o institucionales, relato de los demás). El relato individual es el lugar de una tensión, de una negociación, de una transacción entre un conjunto de



relatos colectivos, los de los grupos y colectividades sociales de inscripción o de pertenencia y una trayectoria individual singular, un sentimiento único de sí mismo y de su existencia.

Es decir que, en este fondo antropológico que acabamos de evocar, conviene, seguramente, reintroducir una perspectiva histórica y cultural. Como todos los sistemas simbólicos, los relatos se someten a las variaciones sociohistóricas: los modelos y las formas de relatos que los individuos toman prestados para *biografiar* su vida no les pertenecen completamente, no pueden decidir sobre ellos enteramente por sí mismos, ya que son formas colectivas que reflejan y condicionan a la vez las relaciones que en tal época y en el seno de tal cultura los individuos mantienen con la colectividad y consigo mismos<sup>5</sup>. Los modelos narrativos sirven, entonces, de *patrones* biográficos para las construcciones individuales. Proveen a los individuos de esquemas y de modalidades de relación consigo mismos y de inserción en el seno de la colectividad, al igual que acompañan las evoluciones societales en este campo.

## ¿Fin o metamorfosis de los grandes relatos en la Modernidad avanzada?

Este propósito conduce a interrogar las formas que toman hoy los relatos colectivos y las construcciones narrativas (biográficas) individuales. Desde que François Lyotard (1979) teorizó —al respecto— el fin, hace más de treinta años, la tradición se ha encargado de oponer a los “grandes relatos” de la Modernidad el “pequeño relato” de un individuo posmoderno privado de las referencias y de los recursos ideológicos, políticos, morales, espirituales que ofrecían precisamente los grandes relatos; y reducido, abandonado, a la “pequeña ocupación” de su vida en una sociedad gerencial y neoliberal que ya no ofrece otros ‘valores’ diferentes al consumo y al éxito material. Para citar un ejemplo reciente: Dany-Robert Dufour (2011) ve en la sociedad de mercado, erigida como maestro todo poderoso (“el divino Mercado”), el triunfo del relato del *self-love* sobre el relato de la superación personal; triunfo que marca la salida de un largo combate establecido desde hace más de dos siglos entre la Ilustración alemana y la Ilustración inglesa entre una preocupación de trascendencia y el interés individual, entre Kant y Adam Smith.

Lo que desearíamos mostrar aquí es lo que significa “pequeño relato”, algo de lo que nos quejamos con frecuencia del individuo de la posmodernidad —o al menos de la forma de sociedad que lo produce—

<sup>5</sup> Para una historia de estas formas colectivas del *relato de sí*, Delory-Momberger (2004).

tiene que ver también con formas de gran relato, así como el “relato de confesión” de un cierto clérigo de la Edad Media que provenía del gran relato cristiano de la salvación o el “relato de lucha” de un obrero de los años 50 que provenía de un gran relato comunista del advenimiento de la sociedad sin clases. Y, a lo mejor, estaremos obligados a contestar —o al menos a matizar— esta lectura del fin de los grandes relatos entablada al terminar los años 70 y que suscita luego un muy amplio consenso. Si, de hecho, la tesis del final de los grandes relatos está en parte verificada —al menos en el mundo occidental— por las formas históricas de relato colectivo a las cuales los individuos en función de sus pertenencias sociales y de sus ataduras ideológicas podían relacionar su existencia, es posible, sin embargo, interrogarse acerca de la emergencia y el desarrollo en la Modernidad avanzada de nuevas matrices narrativas —de carácter histórico e ideológico menos legible directamente— venidas de otras fuentes y de otros espacios y que se lleva a cabo según modos operatorios sensiblemente diferentes.

Las formas nuevas de metadiscurso que suscita la Modernidad avanzada tienen, de hecho, como origen otros territorios diferentes a los de la creencia religiosa y a la ideología política: proveedores tradicionales de mitos y de grandes relatos. Es, en parte, en el campo de las ciencias humanas y sociales que se construyen hoy las representaciones que se hacen de sí mismos las sociedades y los individuos. Las sociedades de la Modernidad avanzada se han vuelto *sociedades reflexivas* que producen, en su propio ambiente, un saber y un discurso que tiene efectos reguladores sobre las conductas colectivas e individuales. La reflexividad, entendida como la capacidad propia de los actores humanos para “comprender lo que hacen mientras lo hacen” (Giddens, 1994, p. 33), es una de las características mayores de la vida social moderna; lo que se traduce en “el examen y la revisión constante de las prácticas sociales a la luz de informaciones nuevas concernientes a esas prácticas, lo que altera también constitutivamente su carácter” (Giddens, 1994, p. 45). Los saberes y los discursos de las diversas ciencias humanas, en particular los de la historia, la antropología y la sociología, que tienen por ambición describir y analizar los modos del vivir juntos contemporáneo y su evolución, son retomados en el marco societal y reinterpretados en un modo normativo y prescriptivo. Las ciencias sociales participan, asimismo, al más alto nivel, en la construcción de las representaciones de la sociedad y en la elaboración de los comportamientos sociales. Debido a una verdadera intrusión del discurso experto en la vida ordinaria se siembran descripciones del “mundo humano” que orientan y estructuran las conductas individuales. Vehiculados tanto por los medios de comunicación como por las instituciones políticas, sociales

y económicas, estos metadisursos contribuyen en la construcción del imaginario societal del individuo contemporáneo a la vez inscrito en un espacio-tiempo físico y mental abierto sobre la globalidad del mundo y que dispone de una capacidad de reflexividad sobre sí mismo, de autonomía de su acción y de producción de su historia. “Astucia de la razón” o mejor astucia de la sociedad, las formas de gran relato que prevalecen en las sociedades contemporáneas coinciden con la conminación narrativa de la “realización individual”. Dicho de otra manera, en el modelo de relato que informa hoy las formas de conducta y existencia, “el individuo” como tal —a menudo ennoblecido en ‘actor’ o en ‘sujeto’— se ha sustituido por las figuras y los valores que eran los de los grandes relatos históricos de la Modernidad. Pero, igual que sus predecesores, este modelo del “gran relato del individuo” es el fruto de una producción sociohistórica e ideológica en la que hay que buscar el fundamento en la sociedad neoliberal.

## El discurso de la autorrealización y la sociedad neoliberal

Se puede intentar dar algunos elementos para situar la emergencia del *discurso de la autorrealización* y para comprender el lugar que ha tomado en el transcurrir de la vida colectiva e individual. El discurso de la autorrealización y de la conminación biográfica que resulta, están ligados a lo que se podría describir como un “cambio de régimen” en la relación del individuo y de lo social. Esta mutación, que afecta las sociedades modernas, ha sido objeto de análisis que ahora son ampliamente difundidos (Giddens, Beck, Bauman, Ehrenberg); en donde se destaca que *el individuo* ha devenido la institución central de la sociedad y que le corresponde, para retomar la fórmula de Ulrich Beck (2003), ser “la unidad de reproducción de la esfera social” (p. 280). A la socialización, concebida como integración de las normas sociales y el cumplimiento de los roles sociales, sobrevienen formas nuevas de *societización* que hacen parte cada vez con mayor ímpetu de la experiencia individual y que hace que los individuos se ubiquen por sí mismos en el centro de su propio plan de existencia<sup>6</sup>. En lo que a mí respecta, he designado bajo el término de *condición biográfica* esta inflexión de la relación histórica entre el individuo y lo social en la cual los individuos imputan las consecuencias sobre sus existencias de dependencias y de dificultades

<sup>6</sup> “La socialisation est aujourd’hui avant tout le processus dans lequel [un individu] acquiert et développe sa capacité à maîtriser son expérience, à être sujet de son existence”. “La socialización es hoy ante todo el proceso en el cual [un individuo] adquiere y desarrolla su capacidad para manejar su experiencia, para ser sujeto de su existencia” (Wievorka, 2008, p. 319).

exteriores (institucionales, sociales, económicas) a una responsabilidad personal y son obligados a encontrar en sí mismos las competencias de su conducta y de su acción (Delory-Momberger, 2009).

Tal inversión en la relación del individuo y de lo social no está exenta de efectos contradictorios y de conminaciones paradoxales. Por un lado el individualismo societal se acompaña de un crecimiento de la “consciencia de sí” y de la representación compartida según la cual los individuos son capaces, por su actividad reflexiva e interpretativa, de actuar sobre sí mismos y sobre su vida, de dar una forma personal a sus inscripciones sociales, de escoger si no su destino por lo menos su existencia. Esta relación reflexiva se traduce en una aspiración a la realización personal y en una mirada centrada en el desarrollo y en el sentido de una existencia abierta a múltiples posibles. Pero, por otro, este individualismo reflexivo está presto a invertirse en un individualismo normativo; ya que sus motivos (responsabilidad, autonomía, realización de sí) se han recuperado, en particular gracias al mundo de la empresa liberal, con fines de rentabilidad económica y de “gestión de recursos humanos”. Se transforma, entonces, en una ideología de la excelencia y del desempeño y en un instrumento de configuración: lo que eran aspiraciones individuales se transforman en esquemas y en modelos instituidos que los individuos encuentran, en adelante, como exigencias traídas del exterior a las cuales deben adaptarse sus trayectos, sus comportamientos personales y profesionales.

Una de las formas más radicales que toma este modelo de la autorrealización es la del *Homo oeconomicus* de la sociedad neoliberal como, por ejemplo, Pierre Dardot y Christian Laval lo establecen en su obra *La nouvelle raison moderne (La nueva razón moderna)* (2009). Heredera de la doctrina de la “mano invisible”, la sicología neoliberal hace del individuo un *analogon* de la empresa de libre mercado: los individuos no tienen otros objetivos diferentes a la satisfacción de intereses ‘egoístas’ y ponen, sobre la persecución de estos intereses, los recursos de una razón calculadora<sup>7</sup>. La sociedad-empresa lleva en su seno la figura de un sujeto “emprendedor de sí mismo” que pone toda su energía en “invertir sus recursos”, en “gestionar su portafolio de actividades”, en “hacer fructífero su capital humano”. Dardot y Laval (2009) se empeñan en mostrar que estas asimilaciones del individuo con la empresa, lejos de constituir simples metáforas, responden a un nuevo “discurso del hombre” y definen una nueva norma subjetiva: “‘Empresa’”, escriben ellos, “es el nombre que se le debe dar al gobierno de sí en la era neoliberal” (p. 409). La norma de desempeño y de realización individual

---

<sup>7</sup> “Dans le néolibéralisme avancé, l’individu n’est autre que le nom même du lien régulé par la loi du profit et de l’intérêt”. “En el neoliberalismo avanzado, el individuo no es más que el nombre mismo del vínculo social regulado por la ley del provecho y el interés” (Benasayag, 2004, p. 28).

del sujeto neoliberal se inscribe en un orden mundial de la competencia económica, donde se encuentra como último recurso su justificación: el microcosmo de la “empresa de sí”, réplica del mundo de la empresa, responde al macrocosmos del mercado planetario. Los metadiscursos de la globalización económica y del *Homo oeconomicus* se remiten así el uno al otro para producir la figura de un sujeto racional y calculador que opera en el éxito empresarial de su propia existencia. A esta conminación biográfica no le hace falta engalanar valores ‘humanistas’ ya sea que se trate de la ‘autonomía’, de la ‘reflexividad’, de la ‘responsabilidad’, de la “realización de sí” entre otros.

## Centralidad social del relato de sí y conminación del sentido

Lo que hace falta, igualmente, es retener de este cambio de régimen en la relación del individuo y de lo social las transformaciones que afectan el estatus y las prácticas del relato de sí. En esta nueva configuración societal, el relato de sí ya no es solamente el lugar de un uso ‘privado’ y de una apuesta de expresión y de construcción personal: es objeto de un verdadero imperativo social y se encarga de nuevas apuestas en relación tanto con su función de elaboración de la experiencia individual y colectiva como de sus usos en el espacio público.

En este contexto el relato de sí adquiere una centralidad social que, sin duda alguna, nunca había tenido hasta ahora: ya no es solo una forma de la expresión personal, un lugar de exploración de la intimidad y de la interioridad, un soporte de conocimiento o de descubrimiento de sí mismo —cualquier práctica— que sitúe el uso en el espacio de lo privado; pasa decididamente por la esfera pública y se convierte en un instrumento esencial de la mediación, del reconocimiento, de la contraparte social (ver las formas de *contractualización biográfica* en obra en las políticas sociales: dame tu relato y yo te daré un subsidio, una pasantía<sup>8</sup>); pero también tiene un lugar donde se elabora esta “reproducción de la esfera social” en la cual el individuo deviene él mismo la unidad, para retomar la formulación de Beck.

El relato de sí porta también las marcas forzosamente ambivalentes de los usos de lo que es objeto, funciones en las que debe invertir: tanto en el soporte de construcción personal como en el objeto público formateado y cosificado; tanto en el acto de resistencia como en el acto de obligación; tanto en el relato que hace advenir un ‘sujeto’ como en el relato que detiene.

<sup>8</sup> Acerca de estas cuestiones, ver particularmente Astier (2007).

El relato de sí parece siempre situado en una tensión entre dependencia y subjetivación, entre *bio-política* como gobierno de los cuerpos y de la vida, como poder de “conducir las conductas” (Foucault, 2001, p. 1056) y *auto-bio-grafía* como esfuerzo del sujeto de constituirse a sí mismo y de dar una forma a su experiencia.

Pero, más allá de esas polaridades, más allá igualmente de las nuevas desigualdades ligadas a la capacidad individual y colectiva de hacer relato de su vida y a la de ser entendido, lo que conviene retener aquí es esa centralidad social o societal del relato biográfico; mientras —para decirlo a manera de fórmula— el *Homo socius* se constituye en *Homo narrans*. En una sociedad de “relaciones sociales de producción de sí” (Franssen, 2006, p. 75) donde los individuos deben producir el mundo social a partir de sus experiencias singulares las construcciones narrativas, según las cuales trabajan para dar forma a sus experiencias y participan haciéndose a la producción del espacio social, se cargan de una significación nueva para adquirir una dimensión societal.

Se puede pensar que esta conminación dirigida a cada uno e interiorizada por cada uno a “hacer historia de su vida”, y que esta mutación del relato de sí en un imperativo a la vez moral y social, marcan un momento crucial del cual no tenemos aún consciencia. Ya que lo que se impone con este imperativo del relato es también la *conminación del sentido*, la conminación a tener que encontrar y formular el sentido de su propia existencia en una materialización de su historia y de su experiencia. Se trata aquí de un hecho inédito en la historia de las sociedades: nunca sociedad alguna indagó, en este punto, al conjunto de sus miembros, por el sentido de su existencia para ‘producir’ (en el sentido a la vez de fabricar y de hacer visible) individualmente. La carga de sentido que pesa hoy sobre los individuos es considerable: cuando se pide al estudiante de escuela, de universidad, al obrero, al empleado, entre otros, establecer el sentido de su situación, de su trabajo, de su trayecto, de su futuro; la misma exigencia reflexiva se dirige al ‘hombre’ y a la ‘mujer’, al padre, a la madre, a los abuelos, entre otros; y, más aún, al elector, al padre del alumno, al consumidor, al ciudadano.

La misma carga de sentido pesa en la colectividad. Las *sociedades reflexivas* producen un saber regulador sobre sí mismas, pero también se cuestionan sobre su propio sentido y sobre la dimensión del sentido de su funcionamiento. Tal puesta en reflexividad no parece haber sido posible en las formas de sociedades anteriores ya sea que se trate de sociedades primeras, sociedades antiguas o, inclusive, de sociedades de la primera Modernidad. Los romanos se han interrogado bastante acerca de la decadencia de su imperio y lo han tratado de explicar con diversas razones



morales y políticas. Pero no podían adoptar la postura de abstracción reflexiva que los habría llevado a preguntarse si el Imperio Romano necesitaba sentido para perpetuarse: la pregunta no habría tenido sentido o, más bien, el sentimiento de evidencia y el juicio de tautología al que ella habría apelado lo habrían privado de cualquier pertinencia y lo habrían vuelto propiamente inconcebible. Y, sin duda alguna, no habría tenido mucho más sentido en nuestras propias sociedades europeas del siglo XVII o del XVIII. El cuestionamiento acerca del sentido y la petición de producción de sentido que las sociedades de la Modernidad avanzada se dirigen a sí mismas es sintomático de la misma revolución de la cual dan testimonio la conminación biográfica y la carga de sentido que pesan hoy sobre los individuos.

## Conclusión

Mientras que el sujeto moderno encontraba en los “grandes relatos” referencias de sentido y modelos de conducta en función de sus inscripciones, afiliaciones, pertenencias, el individuo de la Modernidad avanzada es reenviado a sí mismo y a su propio relato para producir el sentido de su experiencia. Vuelve a encontrar, por sí mismo, su *lugar*; uniendo y haciendo significar los espacios sociales en los cuales participa. Ahora bien, esta manera de *hacer sentido* y de *hacer lugar* en sí mismo, solo puede encontrarla en una relación reflexiva con su propia existencia. La construcción biográfica de la experiencia —es decir, la capacidad para integrar en el *continuum* de una historia los eventos y las situaciones de la existencia— aparece también como la mediación necesaria de un mundo en el que las señales y los metadiscursos están nublados y desacreditados, de un mundo que solo puede estar *unido* en la reflexividad y la historización de la experiencia que realizan los individuos.

Es en este sentido que se puede hablar hoy de un “gran relato” que ya no sería más un “relato del mundo” o un “relato de la sociedad”, sino un “relato del individuo” en tanto él *hace* sociedad y en tanto *hace* mundo, en tanto le incumbe reproducir la esfera social y mediar el mundo. Es, sin duda, a esta redefinición del sujeto societal que el *relato de formación* debe su perennidad hasta en nuestras representaciones y construcciones contemporáneas: encuentra allí mismo una ejemplaridad y un vigor renovados, ya que la figura que pone en escena de un individuo que forma el mundo formándose a sí mismo recoge en un sentido la intuición original de la Ilustración y de la *Bildung* romántica. Lo que los diferencia, sin embargo, de manera decisiva, es que este relato vale por sí mismo y en



sí mismo; que ya no es defendido por los grandes discursos de legitimación (la razón, el progreso, la emancipación) que lo han acompañado por tanto tiempo, proveyéndole valores y justificaciones. En este nuevo gran relato, el individuo está obligado a sacar de sí mismo las incumbencias de su acción y los principios de su conducta, de construir los motivos y los valores que le dan sentido a su acción, de anudar las 'asociaciones' que lo vinculan con los otros y que le dan un lugar en el tejido de las colectividades. Relato también 'mítico', pero con efectos tan reales como los de aquellos que lo han precedido; ese "gran relato de la existencia individual" es una construcción sociohistórica, una de las formas según las cuales la sociedad se representa a sí misma y asigna a sus miembros su tarea y la manera de cumplirla. Al relevar a los grandes relatos históricos de la Modernidad, es esta puesta en intriga de una individualidad potente en sí misma, sus recursos y sus valores lo que estructura y orienta hoy los modos de representación y de construcción de las existencias, es en esta figura de un sujeto capaz de *hacer mundo* por sí mismo que toma efecto la *sociedad biográfica*.

## Referencias bibliográficas

- Astier, I. (2007). *Les Nouvelles règles du social*. Paris, France: PUF.
- Beck, U. (2003). *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*. Paris, France: Champs Flammarion.
- Benasayag, M. (2004). *Le Mythe de l'individu*. Paris, France: La Découverte, Poche.
- Bergson, H. (1967). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, France: PUF.
- Bruner, J. (1996). *L'Éducation, entrée dans la culture: les problèmes de l'école à la lumière de la psychologie culturelle*. Paris, France: Retz.
- Dardot, P. et Laval, C. (2009). *La Nouvelle raison moderne: Essai sur la société néolibérale*. Paris, France: La Découverte.
- Delory-Momberger, C. (2004). *Les Histoires de vie. De l'invention de soi au projet de formation*. Paris, France: Anthropos.
- Delory-Momberger, C. (2005). *Histoire de vie et recherche biographique en éducation*. Paris, France: Anthropos.
- Delory-Momberger, C. (2009). Politiques sociales sur les territoires et espaces de reconnaissance. En Delory-Momberger, C. et Gérard, L. (ed.), *Le sujet dans la cité. Insertion et territoires solidaires* (pp. 35-48). Nantes, France: Pleins Feux.
- Dennett, D. (1993). *La conscience expliquée*. Paris, France: Odile Jacob.
- Dilthey, W. (1992). *Introduction aux sciences de l'esprit*. Paris, France: Cerf.
- Dilthey, W. (1988). *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Paris, France: Cerf.
- Dufour, D.-R. (2011). *L'individu qui vient... après le libéralisme*. Paris, France: Denoël.
- Foucault, M. (2001). Le sujet et le pouvoir. En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1041-1062). Paris, France: Quarto Gallimard.
- Franssen, A. (2006). L'État social actif et la nouvelle fabrique du sujet. En Astier, I. et Duvoux, N. (ed.), *La société biographique: Une injonction à vivre dignement* (pp. 75-104). Paris, France: L'Harmattan.

- Gazzaniga, M. (1994). *Nature's Mind*. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Gazzaniga, M. et Michael, S. (2008). *Human: The Science behind what makes us unique*. California, USA: ECCO, Harper Collins.
- Giddens, A. (1994). *Les Conséquences de la modernité*. Paris, France: L'Harmattan.
- Janet, P. (1935). *Les débuts de l'intelligence*. Paris, France: Flammarion.
- Janet, P. (1936). *L'Intelligence avant le langage*. Paris, France: Flammarion.
- Lyotard, J. (1979). *La condition postmoderne*. Paris, France: Minuit.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit*. Paris, France: Seuil.
- Ricœur, P. (2005). Devenir capable, être reconnu. *Esprit*, 7, 125-130.
- Schapp, W. (1992). *Empêtrés dans des histoires: L'être de l'homme et de la chose*. Paris, France: Cerf.
- Victorri, B. (2002). Homo narrans. Le rôle de la narration dans l'émergence du langage. *Langages*, 146, 112-125.
- Wieviorka, M. (2008). *Neuf leçons de sociologie*. Paris, France: Roben Laffont.