

HISTORIAS DE VIDA: ENTRE LA HERMENÉUTICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Life stories in Social Science: between the hermeneutic and the philosophy of history

Romina Ayelén Fariña

Romina Ayelén Fariña

Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Rosario y Doctoranda de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Desde 2009 es becaria doctoral de CONICET, con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).

E-mail: ayilita@gmail.com

Resumen

Dentro de los contextos actuales de producción de conocimiento, el concepto “historia de vida” atraviesa a las Ciencias Sociales en general y a las nociones de «subjetividad», «construcción», «verdad» y «experiencia» en particular. En relación a ese contexto y en un primer momento, señalamos la implicancia cognitiva, cultural y política que conlleva una hermenéutica de las Ciencias Sociales (Heller, 1990). Es

decir, una interpretación que las concibe como géneros propios de una época moderna interesada en su autocomprensión. En un segundo momento, y de acuerdo a nuestra indagación sobre los supuestos epistemológicos de los métodos biográficos, reflexionamos acerca de la relación que la premisa benjaminiana del «conocimiento como redención» tendría con la «norma de verosimilitud» en tanto criterio de objetividad de las Ciencias Sociales. Por último, y atentos a la postulación de la construcción narrativa en las historias de vida, señalamos algunas de sus implicancias ontológicas y políticas.

Palabras clave: hermenéutica, verdad, experiencia, narración, polifonía.

Abstract:

Inside the production of knowledge in Social Sciences, the concept of “Life history” goes through the Social paradigms in general and through concepts such as «subjectivity», «construction», «experience» and «truth» in particular. Firstly, the paper focuses in the cognitive, cultural and political value of the «hermeneutics of the Social Sciences» (Heller, 1990), in an interpretation that conceives these Sciences as genres of modernity which are interested in self-understanding. Secondly, and from epistemological reflection about the assumptions of the biographical methods, the paper focuses critically on the relationship between «knowledge like redemption» (Benjamin, 1996) and «standard of likelihood» as a criterion of objectivity. Finally, the

paper suggests some ontological and political assumptions in response to the narrative construction in the life stories.

Keywords: hermeneutics, truth, experience, narrative, polyphony.

La interpretación en las ciencias sociales: el contexto postempírico

El campo de las Ciencias Sociales se caracteriza por el pluralismo de las teorías y de los métodos. También los relatos de vida, redescubiertos desde hace pocas décadas, son utilizados de múltiples maneras y para variados propósitos. En el contexto conceptual del postempirismo, cuyo inicio puede señalarse en la década del sesenta, ha sido posible la convergencia de la hermenéutica y de la teoría crítica, las que allanaron el camino por el cual el conocimiento moderno transitó desde la representación a la interpretación. En este sentido, la concepción del conocimiento, de acuerdo a las reflexiones de Adrián Scribano (2009), reconoce inevitablemente su relacionalidad: el proceso de conocimiento es un logro intersubjetivo a través del cual, tanto el sujeto como el objeto se auto-develan y se entienden, se encuentran y se extravían.

Los discursos científicos, en tanto “géneros refigurados” (Geertz, 1995), se embarcan en la interpretación de la complejidad de lo real y confluyen en la construcción de un enfoque donde se torna necesario que, quién observa, ampare la indeterminación de lo que ha objetivado; practicando así una dialéctica que recupera la ruptura y la conquista del objeto. En otras palabras, una dialéctica que sospecha que quizás la separación entre subjetividad y objetividad es sólo analítica.

Además de esta racionalidad, se ha llegado a la caracterización del conocimiento sociológico reconociendo que la contingencia de las prácticas sociales y la indeterminación del sistema abierto que constituye el mundo actual, son rasgos ontológicos de lo social. Esto torna inevitable la pregunta sobre la reflexividad de la que es posible el conocimiento, no solo como auto-objetivación de su discurso institucional sino también «por la autopercepción y la posibilidad de ‘dar cuenta’, de narrar y narrarse que tiene el sujeto» (Scribano, 2009: 28). Esta última es una reflexividad personal que se vincula con la complejidad de la experiencia humana, la cual vivida desde un cuerpo en conexión con emociones, no puede extinguirse en el conocer.

En este sentido, el escenario se traslada del naturalismo al postempirismo, planteando alcances y limitaciones y alejándose de la representación científica de la subjetividad. Si bien el postempirismo no pertenece a una tradición de pensamiento como aquellas que le han dado su forma actual, uno de sus alcances consiste en que construye una visión alternativa al discurso científico tradicional lógico empírico. En primer lugar, admite que los discursos teóricos pueden ser comprendidos como construcciones lingüísticas de los científicos¹, en segundo lugar es que pasa de entender a la filosofía de la ciencia como un análisis circunscrito en el estudio de las teorías a una concepción más amplia, que admite el estudio no sólo del producto científico (las construcciones del lenguaje llamadas teorías), sino también de los procesos científicos. En otras palabras, una reflexión sobre la construcción de comunidades científicas, los procedimientos a través de los cuales una teoría se construye, las formas de asociación humana a través de las cuales las teorías adquieren sentido y se controlan. Nuevos modos que suponen que el sentido otorgado a las teorías por parte de los investigadores es comunicable e intersubjetivo: en una admisión del carácter público del método científico, cada comunidad se vale de la argumentación racional y de criterios de validez propios, ejerciendo la denominada “crítica intersubjetiva”.

Sin embargo en este nuevo escenario, en el que adquieren importancia los términos de referencia comunes -a partir de los cuales se puede formular la relevancia de un resultado, la interpretación de una conducta, la validez de tal o cual método- lejos está de otorgar o facilitar un consenso. Aunque «en sí mismo contenga una idea de racionalidad y una ‘nueva normatividad’» (Scribano, 2009:51) el postempirismo es un contexto discursivo y sus pretensiones ya no son las del control observacional o el de la correspondencia «especular» entre datos y enunciados sino la de concebir a estos como unidades de sentido, susceptibles de crítica y refutaciones. En consecuencia, los acuerdos tienden a ser filosóficos y metodológicos más que estrictamente científicos (Schuster, 2002:52).

¹ Debemos mencionar sin embargo que la importancia de la teoría por sobre la observación ya es evidente en Karl Popper (1934) y la preocupación por elaborar una teoría empírica cuyas construcciones conceptuales sean generales y que al mismo tiempo posean cierto campo de aplicación, aparece a mediados del siglo XX en Richard Bernstein (Schuster, 2002: 45).

Dentro de las consideraciones mencionadas se inscriben algunas de nuestras preguntas en relación a los supuestos epistemológicos de las modalidades biográficas, aunque claramente también se hallan dentro de los análisis inscriptos en el giro interpretativo, en la fenomenología de Alfred Schütz y en el carácter interaccional simbólico y co-constructivo del conocimiento, principalmente la doble hermenéutica de Anthony Giddens.

El pasado biográfico: la interpretación frente a la caducidad

En una comprensión de la autoconciencia de nuestra época Ágnes Heller (1990) considera que las ciencias sociales, en su condición de ciencias hermenéuticas, hacen el intento de liberar a los hombres y mujeres de su contemporaneidad. De esta imperiosa contemporaneidad ya Hegel había expresado: «Nadie ha trascendido nunca, ni nunca trascenderá (...) en acción, pensamiento, proyecto, fantasía o utopía, *su propio Tiempo*; nosotros tampoco podremos «el pasado que podemos recoger de la cima de nuestro presente es la *Totalidad*, es decir, la Historia total y la *Verdad total*» (Hegel, citado en Heller, 1990: 53). La contundente afirmación desató el conocido universalismo: el hombre se lanzó a la aventura y a la conquista de sí mismo después de liberarse de las ataduras y tabúes divinos y dándose, como modo de afirmación total, a la tarea de fundar un Estado. Sin embargo, esta universalidad, como advierte Heller, dejó al hombre prisionero de su propia contemporaneidad, y ese universalismo reflejo se convirtió en la verdad de una verdad histórica.

En este sentido, nuestra preocupación por lo contingente nos encarga, como modo de trascendencia, la producción de conocimiento verdadero, y lo que las ciencias sociales nos conceden a cambio, es la finita posibilidad de la creación de significados. Y los significados, a la vez que nos alejan, afortunadamente, de la finalidad instrumental de la resolución de problemas, arrojan a los seres humanos al infinito círculo interpretativo. Pero el conocimiento actual ha de establecer algunas pautas en base a una observación particular: la «norma de la verosimilitud». Tal norma no sólo es establecida por razones teóricas sino que también, aduce Heller, es elaborada por razones prácticas (morales y políticas) y entre estas razones es que ubicaremos nuestro apartado siguiente.

Porque coincidimos con la autora en que la tarea interpretativa en relación a la verdad, es aquella que describe a la búsqueda de conocimiento verdadero como «cotérmino de reconstruir, pintar, narrar, modelar, comprender, interpretar» (Heller, 1990:61).

En definitiva, para Heller, argumentar sobre la verosimilitud implica no reducirla a la correspondencia. Si la plausibilidad y la verosimilitud no están igualadas, y se busca criterios de plausibilidad específica a las ciencias sociales, hay que sacar la conclusión de que existe más de una teoría social plausible referente al mismo tema. Esta circunstancia en sí misma sería razón suficiente para no igualar la verosimilitud con correspondencia. Si alguna correspondencia puede ser esgrimida sería aquella según la cual los hechos interpretados deben ser corroborados por todo tipo de interpretación y teoría relacionado con él. En términos hegelianos «la verosimilitud en las ciencias sociales puede ser entendida como la identidad de la identidad de la no identidad» (Heller, 1990:64-65).

También aquí nuestra reflexión, tal como nosotros la hemos encarado, precisa vincularse con algunas nociones conocidas de quien fuera uno de los pensadores más originales de la Teoría Crítica, Walter Benjamin. En los fragmentos epistemológicos escritos por el integrante de la Escuela de Frankfurt, tanto en su proyecto de la *«Obra de los Pasajes»* como en sus «tesis»² de la filosofía de la historia, podemos encontrar ciertos indicios de lo que él entendía como el umbral de la modernidad. La modernidad, que basa su autoconfianza en el conocimiento, hace depender a la verdad de la voluntad proyectiva del método. Para Benjamin, esto supone una arbitrariedad que olvida lo que ha despertado la intención del conocimiento: «un azar, un peligro, un presentimiento, una obstinada aspereza de lo real» (Oyarzún Robles, 1996: 9). Y en este olvido prevalece una injusticia, injusticia que, dialécticamente, resitúa al conocimiento en una tarea de redención: el método como una operación que hace justicia a lo conocido.

Y esto es así porque para el filósofo alemán el conocer, en su afán de objetividad, subsume en conceptos la diversidad de lo real, produciendo y mediando con cada uno de sus métodos, objetos que quedarán a su medida. A propósito, Heidegger también había descrito ello en “La época de la imagen del mundo”: «El

² La forma de su pensamiento y del trazado de sus ideas, notoriamente inconcluso y en continua transformación, tornan inadecuado el término de Tesis (Benjamin, 1996b)

conocimiento en tanto investigación le pide cuentas a lo ente acerca de cómo es y hasta qué punto está a disposición de la representación. La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado. Sólo aquello que se convierte en objeto vale como algo que *es*» (Heidegger, 1995: 86).

Entonces, ningún método, afirma Benjamin, puede tener como objeto a la verdad, porque la verdad es una «idea» y como tal no se la puede poseer, no puede ser mediada o interrogada por método alguno, ella solo se manifiesta. Conocer metódicamente algo, entonces, supone la «muerte» de esas intenciones del conocimiento, intenciones que en el procurando dar cuenta de la experiencia humana han oscilado históricamente entre la síntesis discreta y la correspondencia sensible, en sus palabras: « (...) La verdad es un ser libre de intención conformado de ideas. Por eso el comportamiento commensurable con ella no es un mentar en el conocer, sino un absorberse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención» (Benjamin, 1996b)³. A la muerte de esta intención le corresponde la emergencia de la significación, y lo significativo es aquello que el conocimiento debe rescatar del pasado, un pasado que explota y se disemina alterándolo todo, alterando los significados injustos y nuestra experiencia presente. Claramente, bajo este proceder hay una vinculación esencialmente política entre la verdad y la justicia. Y nos preguntamos en relación a nuestro estudio: ¿no debiera ser éste un supuesto epistemológico, uno de los criterios morales y políticos que conformara aquellas «normas de verosimilitud» de las que habla Heller?

Si la historia como ciencia hermenéutica, permite salirnos de nuestro presente, esto debiera ser posible a partir de una filosofía del conocimiento que re-piense sus teorías y métodos en ese sentido. E inversamente, que esta particular práctica de investigación, en la que los significados experienciales son materia de análisis, sea motivadora de nuevos problemas teóricos y epistemológicos. Creemos que radicaría en esta consideración el “nihilismo” benjaminiano, que temporaliza sin reservas el conocimiento y su verdad, como condición hermenéutica. El nihilismo, recordamos con Gianni Vattimo, es el modo de interpretación del acontecimiento de la muerte de Dios

³ La crítica benjaminiana a las tradiciones filosóficas sería que la verdad o bien queda del lado del sujeto, o bien ella se encuentra ya en el objeto y sólo debemos recogerla fielmente (Benjamin, 1996b).

(Nietzsche) y el que daría inicio a la fabulación del ser y del mundo, fabulaciones como presencias lingüísticas que consuelan sobre la ausencia de los fundamentos últimos del ser. Podríamos afirmar que Heller acordaría con ello y agregaría que si habría un «momento cartesiano», en nuestras investigaciones sería aquella actitud (en el sentido kantiano de *Selbstdenken*) que no acepta ningún texto, afirmación o presentación como representaciones de una autoridad *indiscutible*.

En el mismo camino de discusión de textos, Benjamin supera el concepto heredado de la filosofía clásica y moderna, conformada sucesivamente por las nociones de sujeto y experiencia que empiezan con Aristóteles, continúan con Hegel y decantan en Kant. La crítica a estas tradiciones radica en que desde una u otra, la verdad, o bien queda del lado del sujeto, o bien ella se encuentra ya en el objeto y sólo debemos recogerla fielmente. La superación de esa dicotomía será la que nos revela la concepción benjaminiana de la naturaleza lingüística⁴ de la experiencia. En su singular episteme histórico-política, la experiencia se enfrenta con lo inédito y lo inesperado ya que en el acto de recordar el pasado, la misma es «asaltada por la alteridad» entregando no sólo material para nuestro conocimiento: sino siendo «la condición en la cual éste mismo se cumple» (Oyarzún Robles, 1995:18). Y eso no es todo, la singularidad de la experiencia que trastoca todo intento del sujeto cognoscente, viene dada por el hecho de que la muerte es aquél umbral en el que el significado aflora, allí la historia (biográfica también) tiene «sentido».

Entendemos (e intuimos) que el estudio de las condiciones de conocimiento de la subjetividad o, mejor dicho, de la construcción de esta subjetividad supuesta en las redescripciones y reescrituras de lo que serían las experiencias postergadas por la historiografía, debería atender a estas reflexiones. Ya que, en primer lugar, la linguistica de la experiencia es epistémica a la vez que política. Y en segundo lugar, la significación, núcleo de las justificaciones del giro interpretativo, es aquí trastocada y dislocada por el hecho biológico, decadente e incommensurable de la muerte⁵. La

⁴ Esto implica una relación entre teología y filosofía. Para quien ha sido resistido por Adorno en este sentido, la relación más pura de la experiencia y el lenguaje se da en la religión, y la inminencia del Mesías marca el ritmo esencial de la experiencia misma.

⁵ En el «*Fragmento teológico-político*» (Benjamin, 1996a) aparecen opuestas dos nociones de muerte en relación a la eternidad, la que nos interesa es aquella pensada bajo el concepto de mundanidad, donde la

significación que pueda adquirir cualquier narración biográfica está temporalizada por la experiencia biológica de la propia muerte: el sentido es póstumo, ¿no reconocemos en la epistemología, incluso en la «vigilancia epistemológica» de cuño Bourdiesiano, acaso la negación de esta caducidad? Apreciemos la profundidad de esta idea: “La historia, en todo aquello que nos muestra en el principio ya a destiempo, acongojado, fracasado, se expresa en un rostro, no, en una calavera (...) se articula como un acertijo no sólo la naturaleza de la existencia humana pura y simple sino la historicidad biológica de un individuo, en ello (se esconde) la imagen de su mayor decadencia natural” (*Trauerspiel* (I, p. 343) citado por Buck Morss, 1995:183)

En lo que toca a la interpretación que arriesgamos en tanto investigadores sobre las experiencias de los otros, este sentido póstumo, como expresa Taylor (1995: 10), acaso sea el único significado experiencial entre los hombres que no puede corporizarse de otra forma. Un significado cuyo «texto a interpretar» no puede ser reemplazado por otro más claro. Quizás sea cierto que las ciencias hermenéuticas, inevitablemente históricas, conceden a los hombres y mujeres un sentido de «destino» y de «salida de la contemporaneidad» pero no deja de ser paradójico que lo hagan en el señalamiento (¿en la conjura?) de su caducidad.

Sólo en relación a esto, podemos plantear también la operación de *salvataje* de la concepción del conocer benjaminiana, aquella redención que se inscribe en su contemporaneidad, en lo que puede ser conocido en el presente, en un «ahoracognoscible». Porque el pasado permanece pendiente y desde de allí (y no al revés) posiblemente el futuro importa. Las «cuentas pendientes» del pasado, solo harían viable transformar nuestra contingencia en destino (en futuro) si reconocemos que ellas nos asaltan al punto de que su interpelación es más significativa que su interpretación (como ocurre acerca de las «situaciones límites» de nuestra historia: los genocidios).

eternidad remite a la caducidad: «y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad» (Cuesta, 2009)

Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/elorigendeldramabarroc.htm>

Razones históricas, razones narrativas, razones dialógicas

Como juegos de lenguaje, las ciencias humanas y sus disciplinas exponen al espiral de la interpretación historias y relatos de vida, testimonios, narrativas del yo, narraciones conversacionales, entrevistas biográficas: un espectro de modalidades y abordajes que anudan el cuerpo y el discurso, la acción y la estructura, la historia y la naturaleza. En sintonía con la actual preocupación sobre el problema del método, consideraremos en este segundo apartado, los procedimientos y modos de verificación explicitados por algunos de los múltiples usos que en las ciencias sociales se hacen de este tipo de relatos. También, aunque parcialmente, estudiaremos sus límites y posibilidades en relación a la epistemología de la construcción narrativa y su indisociable «razón dialógica».

Nuestro interés por los relatos y narrativas biográficas aparece como una manera de priorizar preocupaciones desatendidas por aquellos modos de conocimiento científico que el psicólogo estadounidense Jerome Bruner denomina paradigmáticos. Bruner ha sido uno de los principales exponentes de una «epistemología narrativa»⁶, y ha impactado particularmente en el ámbito de la educación con su trabajo *Realidad mental. Mundos posibles* (1988) Allí señala las diferencias entre el modo formal o paradigmático y el narrativo-hermenéutico, indicando que se trata de funciones cognitivas diferentes, dos maneras de organizar la experiencia y, en consecuencia, procedimientos de verificación claramente distintivos (aunque no excluyentes). Para él la narrativa es una forma de construir realidad, por lo que la metodología biográfica se asienta en una ontología, estableciendo aquí una clara vinculación con los planteos de H. G. Gadamer. Hemos echado mano a este estudio porque, según nuestra comprensión, denota la importancia que el giro interpretativo tiene para los científicos, a través del cual ellos reflexionan sobre el valor de sus discursos en tanto actores sociales.

Frente a un modo de conocer paradigmático (lógico-científico) articulado a partir de un método proposicional, argumentativo y formalista, Bruner postula un modo de conocer construido de modo biográfico y hermenéutico-interpretativo con especial

⁶ Otros autores norteamericanos se inscriben en esta línea como Prue Chamberlayne, Joanna Bornat, Tom Wengraf y Donald Polkinghorne. Véase la referencia bibliográfica.

protagonismo de las voces de los entrevistados y la propia puesta en juego de la subjetividad del investigador. Este modo de conocer, diferenciándose del pensamiento paradigmático en los procedimientos de verificación, parte de la premisa de que las acciones humanas son únicas e irrepetibles, por lo que el interés no radica en subsumirlas en categorías sino en resaltar lo que las hace singulares. Sin embargo, como lo han sintetizado algunos estudiosos del tema, la práctica de esta investigación, debería radicar en una especie de «visión binocular» o «doble descripción» a través de la cual las acciones narradas sean incluidas en un discurso de regularidades y pautas explicables sociohistóricamente, sin olvidar que el relato de vida pertenece a una realidad socialmente construida.

Brevemente, se trataría de reconocer que si en el primero hay procedimientos públicos y compartidos de racionalidad y verificación, en el segundo la atención se centraría en sentimientos, vivencias y acciones dependientes de contextos específicos. De modo tal que la reconstrucción de la experiencia de una persona contendrá formas: una trama argumental, acciones y personajes, en suma, formas que no priorizarán la validez, la generalización y la fiabilidad, criterios de los modos tradicionales de conocer.

El producto de las denominadas investigaciones biográfico- narrativas es un «informe narrativo» ya que, afirma Bolívar (2002), esta auto-interpretación de la que son capaces los seres humanos sería indescifrable al margen de la narración biográfica. En esta línea Paul Ricouer (2008) ha formulado, siguiendo a Gadamer, que la acción significativa es un «texto» a interpretar y que el tiempo humano se articula de modo narrativo. Bajo esta perspectiva, el acento se coloca en la coherencia de las acciones y los acontecimientos más que en la lógica, y en la comprensión más que en la predicción y el control. En este sentido, Bolívar argumenta la potencialidad de esta epistemología en lo tocante a la investigación en educación diciendo que «la explicación empírico-natural de la enseñanza debe, necesariamente, ser mediada y complementada por la comprensión hermenéutica» (2002:49). Y advierte que lejos de restablecer antiguas dicotomías -una racional y explicativa frente a una comprensión narrativa- ambos modos de razonamiento son complementarios e irreductibles entre sí.

Hay además una diferencia en cuanto a la investigación «cuantitativa», que es la denominación de estudios basados también en historias de vida, pero que proceden con la misma lógica paradigmática de la generalización y la categorización, con un nivel de abstracción que «descontextualiza el conocimiento». De este modo, se le considera «cuantitativa» a una investigación por su recolección de datos (notas de campo, observación participante, etc.) pero no por el modo de análisis y representación de esos datos. A este respecto, se considera la “teoría fundamentada” de Glasser y Strauss «una forma distinta de hacer emergir teoría» (Glasser y Strauss, 1967:50).

Queremos detenernos en un punto y es sobre aquel que juzga que en un «uso heurístico de la reflexividad, el sujeto informante se vuelve co-investigador de su propia vida». Esta consideración creemos, adolece en su fundamentación de una teoría de la interpretación, que fue anhelada y propuesta por Anthony Giddens (1993), a partir de la formulación de la «doble hermenéutica». Esta trataría de comprender que el sentido común con el que todo sociólogo se enfrenta en su estudio viene de antemano interpretado por los sujetos estudiados y que los mismos incluso pueden llegar a utilizar las nociones (llamadas de «primer orden») de los investigadores para interpretar su vida o situación particular (que serían significados de «segundo orden»).

Giddens dice que toda ciencia es hermenéutica porque exige una dimensión de interpretación, pues ya no alcanza con la lógica para hacer filosofía de la ciencia. Por ello se debe tener una teoría de la interpretación del sentido común, y a su vez una teoría de la interpretación de nuestra investigación sobre ese sentido común ya interpretado. Esto resitúa la situación de investigación, porque a los sujetos sociales les interesa lo que las teorías construyen sobre ellos. Con lo cual resurge el problema de las predicciones suicidas: una predicción que en principio puede ser buena pero, al ser conocida por los sujetos sociales, da lugar a que estos puedan, desde el punto de vista político, transformar las condiciones que la predicción suponía y hacer que no se cumpla. Las predicciones suicidas se convierten así en una consecuencia de la doble hermenéutica, del impacto de las afirmaciones del mundo empírico sobre sus hacedores.

Comprendemos que en este sentido la postura de Pierre Bourdieu (2007) respecto a la entrevista, que nosotros examinamos a partir de la teoría de la doble hermenéutica, expresa claramente una idea de «reflexividad» como sinónimo de

método. A partir de ella, las «distorsiones» inevitables que se imprimen en la relación social de la entrevista (más allá de la buena voluntad de los investigadores) pueden ser «controladas» en una práctica que «puede ser reflexiva y metódica sin ser la aplicación de un método o la puesta en acción de una reflexión teórica»⁷ (2007:528).

Esto a su vez, nos advierte y deja abiertos interrogantes respecto al problema de la «norma de verosimilitud» antes referida, en lo tocante al material biográfico-narrativo obtenido por ejemplo, en vistas a una reconstrucción de un acontecimiento histórico. Algo que nos conduce hacia la imprescindible crítica intersubjetiva de los científicos. Por ejemplo, el problema de los criterios con los que se argumentaría -pensando en la finalidad de la reconstrucción de un determinado hecho histórico- la elección de las fuentes orales frente al uso de fuentes escritas o de otra índole. Porque no debemos olvidar que uno de las características en este tipo de abordajes es el de la interdisciplinariedad, y cada disciplina implica diferentes criterios en la justificación de modos de documentación.

Aquí, particularmente, deberíamos desarrollar un apartado sobre la especificidad de las fuentes orales y las diferentes vertientes teóricas que refieren a su construcción. Siendo este el otro eje de nuestro estudio porque constituye también un problema de interpretación, quisiéramos brevemente caracterizarlo y nombrar a algunos de sus exponentes. Estas «metodologías» tienen sus desarrollos más plenos en Francia, Italia, Estados Unidos y Alemania. La vertiente francesa, cuyo método etnosociológico, cuestiona la estructura rígida de las encuestas destinada a verificar hipótesis, y se autodenomina como enfoque cualitativo comparándose con la perspectiva de un explorador que en su camino atraviesa distintas fases. El interés está puesto en recoger relatos de vida con la finalidad de indagar en las relaciones, normas y procesos que estructuran y mantienen la vida social, en un campo intersticial donde se mueve lo micro y lo macrosocial. Es el sentido sartreano de la “mediación”, como distingue la historiadora Isabelle Wiame (1979), se intenta dar cuenta de pautas constantes que les permitan inferir procesos socioestructurales; en este marco también se encuentran los

⁷ Consideramos que el sentido atribuido a la primera vigilancia epistemológica (*El oficio del sociólogo*, 2002) es aquí matizada. Por ello la hemos incluido, aunque no relativiza nuestra idea anterior respecto de la objetividad y privilegios pretendidos con esa vigilancia, en tanto se postula como una epistemología más allá de la vida y más allá de la práctica científica, como si ello fuera posible. Aun así, la idea de que «las distorsiones pueden ser controladas» pareciera coincidir con esas pretensiones.

trabajos de Franco Ferraroti en Italia. Para ellos, la investigación empírica recorre tres fases que denominan *exploratoria, analítica y sintética*. El sociólogo francés Daniel Bertaux (1993) habla de los relatos de vida como aquellos destinados a cumplir principalmente estas tres funciones -de exploración, análisis y de explicación- pero indica una divergencia esencial en la función analítica.

Entre los practicantes de este enfoque biográfico están los interesados en el «sentido» y los que pretenden describir las relaciones socioestructurales. Para esta vertiente son cruciales los «niveles de saturación» (cuando se logra la identificación de un fenómeno social) a fin de construir un modelo de interpretación de lo social, donde se tratará de encontrar casos negativos que contradigan o reafirman el modelo provisionalmente saturado (se trata por ejemplo de personas que pertenecen a categorías que se han explorado poco o mal). De este modo se llega a la posibilidad de generalizar sobre el funcionamiento de lo social sin necesidad de muestra representativa (Bertaux, 1993:142-144).

Por último, en otro tipo de metodología se inscribe el profesor alemán de historia Lutz Niethammer (1989), para quien la Historia Oral debe entenderse como una arqueología -como lo es para los historiadores de la antigüedad- es decir una «heurística interdisciplinaria» porque para él las fuentes no son directamente accesibles y la forma en que se las investiga determina su carácter. Niethammer cree que puede formarse una nueva comprensión socio-cultural del pasado inmediato y de lo que él que llama «experiencia». Así, la subjetividad es sustituida por el concepto de experiencia; alejándose de los estudios franceses, más preocupados por encontrar regularidades en el funcionamiento de lo social.

Retomando ya la reflexión teórica tampoco podemos dejar de describir otro gran supuesto epistémico en estos estudios: la prioridad otorgada a un yo «dialógico», de naturaleza relacional y comunitaria. Existe actualmente un territorio privilegiado en las ciencias sociales ocupado por la entrevista, la cual consideramos no puede ser ya un «método» o «enfoque» dado que las posiciones dialógicas que se construyen a partir de ella permiten inscribirla en una razón dialógica y polifónica. Esta idea de polifonía crea el espacio para el reconocimiento de la «otredad»: el diálogo como posibilidad de la escucha y de presencia de lo diferente. Mijaíl Bajtín, el primero en concebir la polifonía

como la estructura lógica de los discursos, realiza una crítica a la razón dialéctica hegeliana en tanto pretensión de síntesis, de la reducción de lo diferente a lo idéntico, enunciando así los primeros rasgos de lo que luego se ha dado en llamar *razón dialógica*⁸. Si bien esto merecería un desarrollo mayor, solo nos referiremos a este aspecto polifónico del lenguaje en relación al yo narrativo.

En ese sentido, consideramos que la epistemología narrativa enfrenta una limitación, la cual se reconoce en su misma estructura (trama con comienzo, nudo y desenlace, básicamente). Respecto al diálogo, la narración tiene un punto de vista unitario, que es siempre el de un sujeto que hace una síntesis de muchas experiencias diferentes y dirige la narración, hasta su final. Bajo este orden narrativo, el diálogo con el otro queda asimilado en un discurso y en un sentido, el del sujeto narrador. Y el otro en tanto *otro* se relativiza, queda identificado con el «yo» que proyecta su historia. La alteridad que de acuerdo a Bajtín, sería inherente a toda materialidad, no es reconocida.

Una consideración más profunda sobre la diferencia entre narración y diálogo, y que solo apuntaremos en la medida que este espacio nos lo permite, es la que realiza el filósofo italiano Augusto Ponzio (1997). Ponzio encara una breve genealogía que inicia en el ser hegeliano, pasa por la fenomenología de Husserl y arriba finalmente a la ontología a Levinas y Foucault. Tal genealogía responde al propósito de demostrar que la relación entre ser, historia y narración implica aquella entre narración y totalidad. La primera organiza, da sentido y coherencia a la complejidad de la segunda bajo el «orden del discurso». Este orden también narrativo, se corresponde a su vez, con la vinculación planteada por Levinas entre ontología y política. La política, se dirige al *ser* de las cosas, al «realismo» de las cosas. Ponzio concluye así que entonces toda política tiene su narración, lo que en nuestras palabras significa que la historia de las cosas y la descripción de la realidad se despliegan en términos narrativos. Para salirse de este orden –que supone una autoridad⁹– él cita casos específicos en los que el diálogo,

⁸ Si bien hallamos, en lo esencial, una semejanza con la racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas, decidimos desarrollar, por su filiación con la literatura, los planteos del lingüista ruso. Por otro lado, Habermas establecería *a priori* una racionalidad comunicativa (pública, compartida, política) interesada en la consolidación de un sujeto moderno, liberal y republicano.

⁹ El filósofo e historiador Hayden White, al referir a la narratividad como forma constitutiva del discurso histórico se pregunta también en este sentido «¿Se nos presenta el mundo realmente a la percepción en la forma de relatos bien hechos con temas centrales, un verdadero comienzo, intermedio y final, y una

imposibilitado de salir del orden del lenguaje, es utilizado para «hacerle trampa» a la narración (por ejemplo el diálogo platónico o el simposio).

Pero fundamentalmente lo que Ponzio destaca es la concepción de la «nueva razón» de Bajtín, que ya se vislumbra en sus estudios sobre Dostoievsky, en cuyas obras aparece a veces en su función de periodista y otras como escritor. Es a partir de esos estudios que logra exemplificar su filosofía del lenguaje, para la cual sólo la escritura literaria torna posible desprenderse del ser situado y que el «yo» valga más que la propia contemporaneidad. Alejada de la coherencia o del sentido que el sujeto sería capaz de otorgarle, la interpretación encuentra un «objeto» diseminado en otras voces. En la literatura, como ha señalado Barthes se da un lenguaje intransitivo el «yo» del escritor no coincide con el «yo» del autor y se independiza así del discurso político, del tiempo y espacio reales, es decir de la «ontología de la narración». La escritura literaria, permitiría así una «razón nueva, una dialéctica de la razón dialógica» (Ponzio, 1997: 131).

El motivo por el que quisimos hacer referencia a esto obedece a que entre todas las inquietudes que se nos presentan en nuestro estudio, se nos agrega la postulación según la cual la lectura de los relatos de vida podría darse «como una novela» sugiriendo una actitud literaria que «suspenda el aparato metódico» (Arfuch, 2002: 203). Claro que analizar esta cuestión excedería el propósito de nuestro trabajo, de modo que será materia de reflexiones ulteriores.

Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2002), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica.
- Bajtín, M. (1981), *The dialogic imagination. Four Essays*. Ed. Michael Holquist (traductores Caryl Emerson y Michael Holquist). Austin y London, University of Texas Press.
- (1982), “El problema de los géneros discursivos” en *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI.

coherencia que nos permite ver el ‘fin’ desde el comienzo mismo? (...) ¿o es la ficción de un mundo así, capaz de hablar por sí y de presentarse como forma de relato, necesaria para la creación de esa autoridad moral sin la cual sería impensable la noción de una realidad específicamente social?» (White, 1992:39)

Benjamin, W. (1996a), “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso*, Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile, ARCIS/LOM.

- (1996b), “Tesis de la filosofía de la historia” en *La dialéctica en suspenso*, Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile, ARCIS/LOM.

Bolívar, A. B. (2002). “¿‘De nobis ipsis silemus’?: Epistemología de la Investigación Biográfica Narrativa”. *Revista Electrónica de Investigación Educativa* 1 (vol. 4), pp. 40-65 en: <http://redie.ens.uabc.mx/vol4no1/contenido-bolivar.html> [12 de abril de 2012]

Bourdieu, P. Chamboredon, J. C. y Passeron, J.C (2002), *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Bourdieu, P. (comp.) (2007), *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bruner, J. (1988), *Realidad mental. Mundos posibles*. Barcelona, Gedisa.

Chamberlayne, P., Bornat, J. y Wengraf, T. (Eds.) (2000), *The turn to biographical methods in social science. Comparative issues and examples*. Londres/Nueva York, Routledge.

Fraser, Roland (1993). “La historia oral como historia desde abajo”. En Revista Ayer No.12, España, pp. 79-92.

Gadamer, H. (1992). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.

Geertz. C. (1995), *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires, Paidós.

Giddens, A. (1993), *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.

Glasser, B. y Strauss, A. L. (1967), “El método de comparación constante de análisis cualitativo” en *The discovery of grounden theory: strategies for qualitative research*. New York, Aldine Publishing Company. (Traducción de Floreal Forni)

Heidegger, M. (1995), “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza.

Heller, A. y Fenher, F. (comp.) (1990), *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona, Península.

- Schütz, A. (2006), *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Polkinghorne, D. (1988) *Narrative Knowing and the Human Sciences*. New York, State University of New York Press.
- Ponzio, A. (1997). *Crítica de la razón dialógica en Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 15-16, pp.113-131. Traducción del italiano Angélica Álvarez. Disponible en: <http://www.escritos.buap.mx/escritos/15/113-131.pdf> [10 de marzo de 2010]
- Popper, K. (1935), *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos.
- Scribano, A. (2009), “Reintroduciendo” en *Estudios sobre teoría social contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci*. Buenos Aires, Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad.
- Schuster, F. (2002), “Del naturalismo al escenario postempirista” en *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires, Manantial.
- Taylor, Ch. (1995) *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Vasilachis de Gialdino, I. (1992), *Métodos Cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires, CEAL.
- Niethammer, L. (1989), “¿Para qué sirve la historia oral?” en *Historia y Fuente Oral*, núm. 2, pp.-3-26.
- White, H. (1992), “El valor de la narrativa en la representación de la realidad” en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, Paidós.