

HISTORIA PERSONAL E HISTORIA SOCIAL *

- El cuestionamiento a la validez del relato oral como instrumento para la obtención de conocimiento -surgida desde la óptica positivista y sus vertientes contemporáneas- no se justifica histórica ni teóricamente. Más aún, podemos afirmar que es posible conciliar, en el plano de los principios y del método, la historia individual y la historia social.

...«en la cual se busca demostrar que la dificultad no es conciliar en el plano de los principios, la necesidad de la historia individual y de la historia social; la dificultad es ser capaz de

sentir una y otra al mismo tiempo y apasionándose por una, no desdeñar la otra» (Braudel).

Varios podrían ser los caminos a recorrer para tener la aprehensión de cómo se dio la aproximación de los asistentes sociales a la tradición marxista. En este estudio, escogí evaluar los procesos de aproximación a partir de la perspectiva de los personajes que actúan en el Servicio Social brasileño que, hablando en primera persona, narrando su propia historia, describieron también parte de la historia del Servicio Social y, consecuentemente, de la sociedad donde se insertan, tanto el Servicio Social, como los propios narradores.

Fue a partir de esas versiones -es decir, de la percepción que tuvieron de los procesos vividos aquellas personas cuyas historias de vida fueron reco-

Lidia María Monteiro R. Da Silva

Doctor en Trabajo Social,
Universidad de Sao Paulo, Brasil.

gidas- que pude construir la historia de estos procesos.

Mi autonomía en la reconstrucción de esta historia, sin embargo, fue limitada por respeto a los narradores en su individualidad, ya que el

narrador es el autor y actor de su historia. Cada uno, a partir de la posición que ocupa en el universo social y político, transporta su subjetividad a lo que relata, haciendo que los contenidos narrados tengan sentido diferente, de acuerdo a quién los formula y a la situación específica en que se encuentra, como por ejemplo, su localización en el espacio geográfico, su posición frente a otros actores sociales, la específica coyuntura en que vivió y vive, etc.

Es en la dinámica de interacción y confrontación entre los testimonios, que se recompone, por tanto, el cuadro explicativo de la aproximación del Servicio Social a la tradición marxista y que se caracteriza, al mismo tiempo, el desempeño y estilo de los protagonistas de estas aproximaciones.

Considerando el objeto y objetivos del estudio, el eje del análisis no se centrará en el individuo (el narrador en sí), sino en los procesos vividos por una generación de asistentes sociales. De esta for-

* Este texto corresponde a un capítulo de la tesis doctoral de la autora. El original, escrito en portugués, fue traducido al español por Maritza Quevedo Rojas.

ma, podemos decir que es parte de una generación que rememora su itinerario, una vez que los narradores atravesaron juntos, independientemente de su edad biológica, varios momentos de ruptura y trauma de la sociedad brasileña y del Servicio Social.

El hecho de haber vivido estos momentos, a veces en puestos muy diferenciados, es lo que nos permite comprender, a partir de las historias personales, las múltiples determinaciones que constituyen una formación social, tanto como las especificidades de los grupos sociales a los que pertenecen los narradores.

La riqueza de los relatos se encuentra, por tanto, no en su uniformidad y semejanza, sino en la complementariedad y diferenciación

que presentan, así como en los contrastes y juxtaposiciones que encierran. Los narradores nos revelan ángulos comunes y diferentes de un mismo hecho, así como episodios diversos y otros comunes; ora se encuentran en el centro de la escena, son actores; ora distantes, como simples espectadores. La experiencia personal de los hechos puede haber sido permanente o pasajera, sentida con viva conciencia, o de forma marginal.

Es por eso que la re-lectura crítica de esas historias de vida retorna siempre a lo que explica el objeto de estudio y no pone en juego las biografías particulares. Los discursos reflejan, sin duda, la singularidad de los sujetos históricos, mas apuntan igualmente a la regularidad de los procesos (1).

Estas regularidades, no obstante, sólo se tornan evidentes cuando se consiguen a través de un orden temporal (y no cronológico, en el sentido de desarrollo lineal del tiempo). Se trata de localizar los episodios que se repiten, que ocurren más de una vez -aunque bajo prismas diferentes-, conforme el narrador construye su propia historia (2). Los temas en el interior de los relatos se depuran, ganan nuevas dimensiones, se vuelven más comple-

tos y más complejos, conduciendo entonces a la aprehensión de lo concreto en el sentido dado por Marx: la unidad en la diversidad, la síntesis de múltiples determinaciones (Marx, 1974b: 229).

Buscando ser fiel a lo concreto que voy a analizar, rescato la historia de la aproximación del Servicio Social al pensamiento marxista, a través de aproxima-

maciones sucesivas, intentando captar los nexos y relaciones que la constituyen, para vencer la opacidad del objeto por la interrogación *obstinada y tenaz* -como dice el profesor Lanni- de sus múltiples determinaciones.

Mas, ¿cómo construir un conocimiento válido (algunos dirán *científico*) de esos procesos, a partir de las historias individuales (y otros agregarían, relatadas oralmente) cuyo carác-

ter único e irrepitible no permite sino un conocimiento fragmentado (de naturaleza *subjetiva*, afirmarían terceros) del fenómeno social?

Creo que la respuesta a estas preguntas ya fue dada por muchos estudiosos. De cualquier forma, no me cuesta juntar argumentos de orden histórico y epistemológico para responder a los que se interesan por este tema. Aquéllos que ya se sintieron satisfechos con los elementos presentados en las páginas anteriores, pueden tranquilamente avanzar para los resultados de la investigación.

En este sentido, buscaré demostrar, en primer lugar, que la desconfianza frente a los relatos orales -como instrumentos válidos para la obtención de conocimientos- no se justifica, histórica ni teóricamente. En segundo lugar, discutiré la posibilidad de conciliar, en el plano de los principios y del método, la historia individual y la historia social.

FUNDAMENTOS HISTORICOS

Desde el punto de vista histórico, desde la antigüedad el relato oral siempre se tuvo como una fuente significativa para la conservación y la difusión del

«La desconfianza frente a los relatos orales -como instrumentos válidos para la obtención de conocimientos- no se justifica, histórica ni teóricamente».

saber. Su validez sólo fue cuestionada en el momento en que emergió, en los cuadros de la sociedad burguesa, un nuevo paradigma de lo que sería el conocimiento científico.

Por este motivo, el cuestionamiento en relación a la validez de los relatos orales como fuente de saber, sólo adquiere sentido dentro de una particular concepción de *ciencia*, es decir, aquélla formulada en el marco del pensamiento positivista y sus vertientes contemporáneas: el neo-positivismo y el empirismo lógico.

Esta concepción de ciencia supone la observación no comprometida y libre, sistemática y rigurosa, de los fenómenos naturales y sociales. Lo anterior supone, por lo tanto, la posibilidad de un conocimiento objetivo y racional del mundo, el cual debe ser obtenido a través de reglas metodológicas propias, que en último análisis son aquéllas que, habiendo sido aplicadas al conocimiento de los fenómenos físicos, permitirán a la humanidad avanzar en el conocimiento, superando las certezas del sentido común.

La aplicación del paradigma de las ciencias naturales a las ciencias sociales tiene como pre-supuesto que la sociedad humana es regida por leyes naturales (o que tienen las mismas características de las leyes naturales), invariables e independientes de la voluntad y de la acción humanas. De esta forma, los métodos y procedimientos para su aprehensión, deben ser los mismos que se aplican al estudio de los fenómenos naturales, y el conocimiento obtenido debe ser neutro, objetivo, exento de juicios de valor, de ideologías políticas, sociales y otras.

En este sentido, considera que el dato empírico (sea el *natural* o *social*) puede y debe ser aprehendido de forma directa. De ahí el énfasis en la observación, eliminando lo más posible cualquier pre-noción o pre-juicio, cualquier interferencia de valor o ideología, y, por lo tanto, cualquier *subjetividad* del investigador.

Tomando las ideas matemáticas como parámetro de científicidad, la ciencia positivista postula que el rigor científico se establece a partir del rigor de las mediciones y por la posibilidad de traducir en cantidades, incluso las cualidades intrínsecas de un determinado objeto de estudio. De esta forma, todo

lo que no puede ser cuantificable pasa a ser científicamente irrelevante. Igualmente, lo que no se puede sumar, dividir y clasificar, debe ser excluido del campo científico.

Podemos darnos cuenta, por estas indicaciones sumarias, que el paradigma de la ciencia en la versión positivista excluye del ámbito de la misma todo conocimiento proveniente del sentido común y todo aquel conocimiento que, no siendo irreducible a la racionalidad matemática -como la historia, por ejemplo- permite un margen ponderable de interferencia de la subjetividad del investigador (3). Se puede observar que dos elementos se destacan en este específico modelo de científicidad: la necesidad del conocimiento objetivo y la necesidad de la neutralidad del investigador frente a su objeto de estudio.

Para no alargar innecesariamente esta discusión, indicaré apenas que en su desenvolvimiento histórico, el positivismo, sin abandonar sus hipótesis y principios generales, presenta versiones más sofisticadas, conservando entretanto la idea de la *ciencia social libre de valores* (4) e inhibiendo como fuente de conocimiento científico (léase verdadero) aquéllas de naturaleza subjetiva. Entre estas, los relatos orales, los casos individuales, etc.

La crítica al positivismo y a sus vertientes contemporáneas está centrada, principalmente, en las cuestiones que se refieren a la objetividad científica y a la neutralidad del investigador, lo que remite obligatoriamente a cuestiones más generales de naturaleza filosófica, tales como la existencia de una realidad objetiva, externa al individuo que conoce, la relación sujeto-objeto del conocimiento y la determinación social del conocimiento (5). Creo que Gramsci, al abordar algunos aspectos de la polémica entre subjetivistas y objetivistas, nos ofrece una síntesis adecuada para la comprensión crítica de la *objetividad científica* en el ámbito de las ciencias sociales. Así se expresa Gramsci:

«Objetivo significa siempre *humanamente objetivo*, lo que puede corresponder exactamente a *históricamente subjetivo*. Es decir, objetivo significaría *universal-subjetivo*. El hombre conoce objetivamente, en la medida en que el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario. Sin em-

bargo, este proceso de unificación histórica ocurre con el desaparecimiento de las contradicciones internas que atraviesan la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universalistas-concretas, pero que envejecen inmediatamente gracias al origen práctico de su substancia.

«Se trata, por lo tanto, de una lucha por la objetividad (para liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la propia lucha por la unificación del género humano. Lo que los idealistas llaman de *espíritu*, no es un punto de partida, sino de llegada: el conjunto de las superestructuras en devenir para la unificación concreta y objetivamente universal y no más un presupuesto unitario etc. (...).

«El concepto de *objetivo* del materialismo metafísico, parece pretender significar una objetividad que existe también fuera del hombre; con todo, cuando se afirma que una realidad existiría aunque no existiese el hombre, o bien se está

haciendo una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad apenas en relación al hombre y, como el hombre es un devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc.» (Gramsci, 1978a: 170).

Esta larga citación permite identificar la emergencia de un nuevo paradigma de objetividad y neutralidad científicas: como ambas son históricas, su concretización sólo puede efectivamente suceder en el encuadramiento de la práctica social del sujeto, el cual aprehende su objeto de conocimiento en *la* y por *la* actividad.

Las verdades parciales

De esto surge que el conocimiento verdadero (o la

verdad objetiva, como se habla habitualmente) es siempre un proceso que se hace por aproximaciones sucesivas; por el descubrimiento de verdades parciales entre el sujeto que conoce y el objeto a ser conocido. El hecho de sólo lograr la verdad o lo *objetivamente* verdadero a través del conocimiento de verdades parciales no puede, sin embargo, ser confundido con la imposibilidad del conocimiento verdadero, o sea, aquél que es capaz de conocer un objeto o fenómeno en su totalidad.

Nuevamente me permitiré hacer una larga citación, esta vez de Schaff, para explicar por qué el conocimiento verdadero sólo puede ser alcanzado por la acumulación de verdades parciales.

«El objeto del conocimiento es infinito, ya sea que se trate del objeto considerado como totalidad de lo real, o del objeto percibido en relación a cualquiera de sus fragmentos o aspectos. En efecto, tanto lo real en su totalidad como cada uno de sus fragmentos son infinitos, en la medida que es infinita la cantidad de sus correlaciones y muta-

ciones en el tiempo. El conocimiento de un objeto infinito debe entonces también ser infinito, constituir un proceso infinito: el proceso de acumulación de las verdades parciales. En éste -y por éste- proceso, enriquecemos sin cesar nuestro conocimiento, tendiendo para los *Iimes** que es el conocimiento completo, exhaustivo, total, que como el límite matemático no puede ser logrado en un único acto cognitivo, persistiendo siempre como un devenir infinito, tendiendo para...» (Schaff, 1983:97).

Como se puede observar, en este enfoque especial la objetividad del conocimiento es siempre aquella que el hombre, en determinado momento histórico, puede realizar. El conocimiento, como pro-

«El conocimiento verdadero (o la verdad objetiva, como se habla habitualmente) es siempre un proceso que se hace por aproximaciones sucesivas; por el descubrimiento de verdades parciales entre el sujeto que conoce y el objeto a ser conocido».

* Nota del traductor: textual del original.

ducto humano, es histórico y tiene también una historia, que puede y debe ser objeto de reflexión crítica, pues, como praxis, es constituido y constituyente de la realidad.

Si el conocimiento -y el conocimiento científico como una forma especial de aprehensión y conciencia sobre lo real- es determinado socialmente, la neutralidad del sujeto que conoce debe comenzar a ser puesta en cuestionamiento cuando se verifica que los hombres que la producen se encuentran en lugares diversos en la compleja trama de las relaciones sociales.

Negando el culto de la razón abstracta, el pensamiento marxista reconoce el condicionamiento histórico del pensamiento, el cual como pensamiento político y social, refleja el encuadramiento social de los hombres, o sea la posición que ocupan en el modo de producción.

De esta forma, la manera como los hombres piensan la realidad, a sí mismos y a los otros hombres, es la expresión de su ubicación social. Según indica Marx, así como la humanidad no se propone tareas que no puede resolver -tareas que sólo aparecen cuando y donde las condiciones materiales de su solución ya existen, o por lo menos son captadas en su devenir- también las ideas y pensamientos de una época no surgen ni se desarrollan a no ser que estén presentes ciertas condiciones objetivas.

Así, un pensamiento, por más abstracto que sea, trae siempre la marca de su tiempo. Sin embargo, un pensamiento sólo se revela como original, en la medida que da forma y consistencia a ese tiempo, sea criticando las interpretaciones ya existentes sobre lo mismo, o mostrándose capaz de anticipar situaciones futuras que de alguna forma germinan en el presente.

Reflexionando sobre el condicionamiento social del pensamiento, no podemos dejar de apuntar que «los pensamientos de la clase dominante son también, en todas las épocas, los pensamientos dominantes, o sea, la clase que tiene el poder material dominante en una sociedad dada, es también la potencia espiritual dominante. La clase que dispone de los medios de producción material, dispone igualmente de los medios de producción intelectual, de tal forma que el pensamiento de aquéllos a

quienes son recusados los medios de producción intelectual, están igualmente sometidos a las clases dominantes. Los pensamientos dominantes son apenas la expresión ideal de las relaciones sociales dominantes, concebidas bajo la forma de ideas y, por tanto, la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; diciéndolo de otra forma, son las ideas de su dominio». (Marx, 1974a: 55-56).

La división del trabajo se manifiesta en el interior de una misma clase, «bajo la forma de división del trabajo intelectual y el trabajo material». Los individuos que pertenecen a cada una de esas categorías en el interior de una misma clase, difieren en cuanto a su papel y actitudes: «unos serán los pensadores de esa clase (los ideólogos activos, que reflexionan y retiran la substancia principal de la elaboración de las ilusiones que esas clases tienen de sí mismas), y los otros tienen una actitud más pasiva y más receptiva ante esos pensamientos y esas ilusiones, porque son en la realidad los miembros activos de la clase por sobre las personas que la componen» (Marx, 1974a: 56).

Las ocasionales divergencias de pensamiento en el interior de una misma clase se disuelven cuando esta clase se enfrenta con conflictos en el ámbito de la práctica (6).

Por otro lado, las posibilidades de surgimiento de ideas revolucionarias en una determinada época, presupone la existencia de una clase revolucionaria, la cual, al asumir el poder, derribando el orden material hasta entonces existente, se ve obligada, «aunque sea apenas para lograr sus fines, a representar su interés como si fuese el interés común a todos los miembros de la sociedad» (Marx, 1974a: 57). Esos pensamientos asumen, entonces, la forma de la universalidad y pasan a ser tomados como los únicos verdaderamente válidos.

En los marcos del pensamiento marxista, las ideologías no se constituyen como simples ilusiones, en la medida en que se sustentan en la realidad concreta, material y objetiva que constituye la práctica social de los individuos de las diferentes clases sociales. De esta forma, son representaciones de una determinada clase y expresan un conjunto articulado y complejo de valores, creencias, convicciones, teorías etc., de un grupo social.

Sin entrar en la polémica respecto a si en la obra de Marx la ideología se define como ilusión o *conciencia deformada* de la realidad, juzgo importante señalar que en el desarrollo histórico del marxismo, el término ideología asume diferentes connotaciones (7). Sin embargo, está siempre presente la idea de que la concretización de las representaciones que los hombres se hacen para actualizar las relaciones sociales y constituir los medios secundarios a través de los cuales ejercerán su dominio de clase, se vincula a las posiciones que ocupan en la estructura social.

En este sentido, la ideología no es solamente justificación, sino también negación, y contribuye para la integración del sistema como un todo, y para la integración de los grupos fundamentales, en torno de determinadas ideas. La ideología no es, por lo tanto, un simple sistema conceptual o un discurso abstracto, una vez que se materializa en prácticas diversas en el interior de una formación social determinada, teniendo una función práctico-social y no apenas teórico-explicativa.

LA MEDIACION DEL SUJETO

Esta forma de entender la ideología abre caminos al tema de la neutralidad, en la medida que nos permite ver que el acto de conocer y el producto del conocimiento no pueden ser separados. Como afirma Santos, parafraseando a Clausewitz:

«El objeto es la continuación del sujeto por otros medios. Por eso, todo conocimiento científico es auto-conocimiento. La ciencia no descubre, crea, y el acto creativo protagonizado por cada científico y por la comunidad científica en su conjunto, tiene que conocerse íntimamente antes de aprehender, lo que a través del co-

nocimiento, sabe de lo real. Los pre-supuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor no están antes ni después de la explicación científica acerca de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa explicación (...). La razón del por qué privilegiamos hoy una forma de conocimiento, se sustenta solamente en la previsión y en el control de los fenómenos, nada tiene de científico. Es un juicio de valor» (Santos, 1988:52).

Como puede ser visto por la discusión hasta aquí emprendida, la perspectiva crítica de la ciencia niega los pre-supuestos empiricistas y coloca bajo una nueva óptica las cuestiones de la objetividad y neutralidad.

Negar el *mito de la inmaculada percepción* (Thiollent, 1980: 19-24) no implica, no obstante, el rechazar examinar la realidad concreta, ni en evaluar crítica y radicalmente los conocimientos producidos sobre la misma. Implica, eso sí, com-

prender que el conocimiento de la realidad se hace siempre por la mediación del sujeto, el cual, por sus determinaciones sociales, conoce dentro de los límites y posibilidades de su tiempo histórico, así como dentro de los límites de la conciencia *posible* de su grupo social (8).

METODOS CUANTITATIVOS Y CUALITATIVOS

Históricamente, fue la comprensión de estas posibilidades y límites del conocimiento humano lo que hizo que se revisara la validez exclusiva de los métodos cuantitativos, en

el ámbito de las Ciencias Sociales. Por otro lado, el reconocimiento de la realidad como un todo complejo y estructurado, donde cantidades y cualidades se encuentran dialécticamente unidas -y

*«El conocimiento
de la realidad se hace
siempre por la mediación
del sujeto, el cual, por sus
determinaciones sociales,
conoce dentro de los
límites y posibilidades de
su tiempo histórico, así
como dentro de los límites
de la conciencia posible
de su grupo social».*

siendo por tanto, la dicotomía entre ambas apenas aparente- favoreció el surgimiento de una nueva mentalidad. Así, la discusión entre los defensores de los puntos de vista cualitativos y cuantitativos pasó a ser considerada fútil, incluso hasta en el interior de las perspectivas tradicionales de las Ciencias Sociales (Goode y Hatt, 1960: 398). Sobre esta cuestión, Cipriani afirma:

«En la realidad, aspectos cualitativos y cuantitativos están indisolublemente unidos entre sí, de modo que la contraposición que caracteriza el actual debate metodológico es ficticia o, mejor, *verdadera* en relación a los conflictos concretos de posiciones ideológicas y, por lo tanto, de poder» (Cipriani, 1988:21).

En relación a la representatividad de los estudios cualitativos que, en general, se apoyan en el análisis de un número reducido de casos, Cipriani nos muestra también -valiéndose de una expresión acuñada por Sorokin desde 1959, que es el *cuantofrenismo* imperante en las Ciencias Sociales, y en especial en la sociología- que se ha obligado a realizar grandes esfuerzos para justificar la validez de los estudios de enfoque cualitativos, ya que la superficialidad aplicada a muchos casos no dice mucho más que profundizar en un único caso.

Además de esto, cada forma de abordar una problemática es válida por la lógica que le es propia, siendo, por lo tanto, inútil la comparación entre métodos distintos. En verdad, los métodos cuantitativos resaltan el valor absoluto de los números, de los cálculos, de las ordenaciones y clasificaciones como condición de la producción del conocimiento científico, lo que es absolutamente trivial para los que defienden los puntos de vista cualitativos (que a su vez, consideran que un fenómeno para ser conocido debe ser aprehendido en sus múltiples determinaciones) (9).

LA VALIDACION DE LA HISTORIA ORAL

En el mundo académico, recientemente los planteamientos cualitativos basados en relatos orales encontraban una gran resistencia. A pesar de que esta situación se ha modificado, la aprobación de

los estudios que se basan en los relatos orales se subordina a la exigencia de la superación del discurso, tal como fue formulado originalmente, a través de un análisis que dé cuenta del objeto en estudio.

El relato oral se admite, además, en la medida en que supone un diálogo activo entre el entrevistador y el entrevistado, y que permite un conocimiento *menos inducido, más espontáneo y errático* que los obtenidos a través de técnicas cuantitativas y estadísticas.

A pesar de que los estudios de naturaleza cuanti-

tativa son adecuados a cierto tipo de estudio (como por ejemplo, el conocimiento de tendencias políticas de la población en general), «los estudios de naturaleza cualitativa son siempre necesarios cuando se desea comprender el origen y la evolución histórica de ciertas tendencias observadas, cómo surgieron y cómo se manifestaron a lo largo del tiempo (...). Las formulaciones de naturaleza cualitativa son también adecuadas cuando se pretende obtener informaciones de naturaleza sigilosa, que envuelvan el conocimiento íntimo de los actores para traer a la luz tendencias oscuras que modelan la realidad social en que vivimos». (Camargo, 1984: 11).

Fue a partir de la crítica a los pre-supuestos del método cuantitativo, que se inició la valorización de los relatos orales, hoy llamados de *historia oral*, como fuentes de datos. Como explica Queiroz:

«Historia oral es un término bastante amplio, que abarca una cantidad de relatos respecto de hechos

«La aprobación de los estudios que se basan en los relatos orales se subordina a la exigencia de la superación del discurso, tal como fue formulado originalmente, a través de un análisis que dé cuenta del objeto en estudio».

no registrados por otro tipo de documento, o cuya documentación se quiere complementar. Registrada por medio de entrevistas de variadas formas, ella ilustra la experiencia de un solo individuo o de diversos individuos de una misma colectividad», buscando «en ese último caso, la convergencia de relatos sobre un mismo acontecimiento o un mismo período de tiempo. (...) En verdad, todo lo que se narra oralmente es historia, sea la historia de alguien, sea la historia de un grupo, sea la historia real, sea ella mítica» (Queiroz, 1988: 19).

Recuperada como una fuente legítima de datos, la historia oral pasó a ser utilizada por historiadores, sociólogos y antropólogos, que justifican su uso en la medida en que la misma contribuye a la conservación de la memoria colectiva, por el registro permanente de los discursos documentados, grabados y/o escritos.

A pesar de su importancia, esto no es, sin embargo, el motivo más relevante para justificar el registro de testimonios. Lo que pesa en forma decisiva a favor de la historia oral y de las historias de vida recogidas por esa vía, son las posibilidades que las mismas abren para que se capte el sistema de valores de un individuo o de su grupo

social, así como para que se aprehendan las variaciones de un fenómeno en el tiempo, las divisiones ideológicas, los momentos de ruptura y transición de un postulado a otro, los conflictos generacionales, la diversificación de papeles y funciones sociales, etc.

Pesa aún, a favor de las historias de vida, la posibilidad de conciliación epistemológica entre el plano subjetivo y la llamada *realidad objetiva*, ya que la versión de un individuo sobre el acontecimiento no es solamente ideología, sino también praxis. En

verdad, el testimonio dinámico sobre la realidad en movimiento expresa los conflictos, las contradicciones prácticas y los valores, sincrónica y diacrónicamente articulados (Camargo, 1985: 5-6).

LIMITACIONES DE LA HISTORIA DE VIDA

El uso del relato oral y de la historia de vida, sin embargo, traen para los investigadores problemas diferentes de aquéllos que ofrecen las fuentes documentadas *tradicionalmente*. Las dificultades se inician con la cuestión de la representatividad de

los sujetos de la investigación y de su selección y avanzan sobre el plano de la comunicación entre entrevistador-entrevistado.

Fuera de esto, existen también problemas relativos a la disponibilidad de las personas para hablar de sus vidas, así como dificultades en relación a la *confiabilidad* y *selección* de la memoria (10).

Desde el punto de vista de su operacionalización técnica, las entrevistas de historias de vida, aunque grabadas, deben ser transcritas, lo que requiere un prolongado y cansador trabajo por parte del investigador, existiendo siempre el riesgo de que en la transcripción, por más fiel que sea la

misma, se altere y/o mutile el sentido del discurso. En verdad, el texto escrito no puede captar todo el clima de la entrevista tal como grabada, ni la grabación registra fielmente el clima general de ésta, de la cual hacen parte expresiones fisonómicas y corporales de los interlocutores.

El uso de los relatos orales presenta aún dificultad por el hecho de que el investigador trabaja, al mismo tiempo, con un texto escrito y con los datos que su memoria registró en el momento de la entrevista. Otras veces, los elementos más significativos

«El uso del relato oral y de la historia de vida traen para los investigadores problemas diferentes de aquéllos que ofrecen las fuentes documentadas tradicionalmente. Las dificultades se inician con la cuestión de la representatividad de los sujetos de la investigación y de su selección».

de la entrevista no fueron grabados por haber sido contados en confianza, durante o después de la grabación, no deseando el informante verlos reproducidos por escrito.

El investigador, al utilizar los relatos orales como fuente de datos, debe estar atento a las dificultades particulares que este instrumento ofrece y debe, además de tener los cuidados habituales que supone cualquier investigación, desarrollar constante vigilancia crítica en todas las fases del proceso.

El hecho de que la entrevista de la historia de vida permite la interacción entre entrevistado y entrevistador, favorece que en el transcurso de la propia entrevista sean eliminadas dudas y que se creen las condiciones de interpretación, verificación y explicación. Como afirma Camargo, la *complicidad controlada* es la condición para la objetividad de los estudios que se valen del relato oral (Camargo, 1984: 11).

GENEROS DE LA HISTORIA ORAL

En el transcurso de la exposición sobre la historia oral, fueron hechas referencias a la *historia de vida*, *testimonios*, *entrevistas*. Cabe aclarar que, en rigor, estas son algunas de las modalidades o géneros dentro del cuadro más amplio de la *historia oral*.

Para lo que nos interesa en este estudio, basta resaltar que cada una de esas modalidades presenta características propias, siendo utilizadas con finalidades distintas (11).

La entrevista, de cierta forma, está siempre presente cuando se trata de la historia oral, pues el diálogo entre investigador-informante es la condición de la producción del relato, a pesar de que la entrevista presente formatos distintos conforme a la finalidad de la investigación y a los instrumentos de registro utilizados.

En relación a la historia de vida, ésta se distingue de las demás modalidades de historia oral, en la medida que busca reconstruir la existencia del narrador en su desarrollo temporal (y no necesariamente cronológico), explicitando experiencias personales y relaciones que el mismo establece con su grupo social, familiar, profesional, etc.

Toda historia de vida encierra un conjunto de testimonios expresando algo efectivamente presen-

ciado, experimentado, conocido por aquél que relata y el cual puede certificar acerca de lo ocurrido (Queiroz, 1988: 21). En este caso, no obstante, los testimonios no se refieren a una sola temática o a temáticas sobrepuestas, ni pretende, como en el caso de los testimonios judiciales, *establecer la verdad de los hechos*.

Aunque el entrevistador tenga de cierta forma el control de la entrevista (y también de la investigación en sí), al narrador se le permite escoger los hechos que serán narrados así como el orden de la narración. La interferencia del investigador debe ser la menor posible, lo que no significa dejar de dialogar, preguntar, esclarecer puntos oscuros del relato, etc.

La historia de vida, tal como cualquier otro documento, como nos recuerda Lima, «es un artefacto cultural, ni copia lo real, ni es un retrato verdadero». Frente a los otros documentos, se destaca por ser una producción intencional, que se somete a las reglas y propósitos definidos.

A través de las historias de vida «se busca el registro de la experiencia, recreada por el trabajo de la memoria, a partir de la interacción de dos sujetos: el entrevistador y el entrevistado. Diferentes por definición y diferentes por lo que saben, establecen ellos una relación intersubjetiva en donde el test mayor de la subjetividad es el reconocimiento del otro como portador de categorías propias. (...). Elaborando una versión de lo acontecido (como en la historiografía), deja libre a la vida de los meros hechos, haciéndola subordinada a la mente, y en cierto sentido domándola». (Lima, 1986: 15).

La historia de vida se visualiza, por lo tanto, como una re-creación del pasado y por eso presenta una cierta ambigüedad temporal. En ella, al mismo tiempo, «se representa el joven de otrora, y el hombre de hoy, el hombre ya maduro de ayer, y el anciano» (Lima, 1986: 15).

A este respecto, conviene reflexionar que la memoria como *conservación del pasado en su entereza y autonomía*, que sobrevive por sí misma en el inconsciente, o que puede ser llamada al presente como un recuerdo como pura *subjetividad*, como la definía Bergson, debe ser relativizada, ya que existen ciertos condicionamientos que la afectan, tanto social como culturalmente.

«La mayor parte de las veces, recordar no es revivir, mas rehacer, reconstruir, pensar con las imágenes e ideas de hoy las experiencias del pasado. La memoria no es sueño, es trabajo. El recuerdo es una imagen construida por los materiales que están ahora a nuestra disposición, en el conjunto de representaciones que habitan nuestra conciencia actual... El simple hecho de recordar el pasado en el presente, excluye la identidad entre las imágenes de uno y de otro, y propone su diferencia en términos de puntos de vista» (Bosi, 1987: 17).

Al relatar sus vidas y, por lo tanto, al recordar, las personas al parecer re-leen la propia vida, pues en ese momento se pueden dar cuenta de detalles que pasaron inadvertidos en el momento de su ocurrencia, o evaluar en forma crítica acontecimientos, comportamientos y valores que los determinan. En este sentido, la persona no *re-vive*, mas *re-hace* su experiencia anterior. Por eso la memoria no es sueño. Es trabajo. En la medida que la historia de vida permite, al mismo tiempo, la aprehensión de aspectos que marcan al individuo y a su grupo social en este enlace dialéctico del presente y del pasado, es que ella se torna un instrumento de enorme riqueza.

MAS ALLA DE LA HISTORIOGRAFIA TRADICIONAL

Algunos de los argumentos recogidos hasta el momento permiten afirmar que la historia de vida no es solamente un instrumento válido, sino un instrumento privilegiado cuando se pretende reconstruir la génesis y el desarrollo de ciertos fenómenos y procesos históricos.

Por la articulación que hay entre la historia personal y la historia social, y por las posibilidades que ofrece para el entendimiento de las mismas en su acontecer temporal, la historia de vida viene siendo cada vez más utilizada por historiadores que

desean romper las barreras puestas por la historiografía tradicional de cuño positivista.

Exactamente, y porque cuestionan ciertos presupuestos de esa historiografía y, entre esos, la propia noción de historia, de pasado, de temporalidad, de ciencia, de objetividad y de neutralidad, es que pueden admitir la posibilidad de encontrar en los relatos orales un medio de avanzar en el conocimiento, traspasando los límites de una historia meramente episódica y constituida por hechos.

Interesados en dar a conocer la lógica de los procesos históricos, los historiadores que comparten esa posición consideran que, a través de la historia

de vida, es posible traer a la luz evidencias sustanciales sobre las principales cuestiones de un período, favoreciendo la observación de tendencias oscuras que modelan la realidad social, así como la identificación de varios aspectos que se encuentran de forma compleja y articulada en el desarrollo de la existencia humana, muchas veces no reveladas por las fuentes de documentos tradicionales.

Los investigadores que critican la historiografía tradicional están, en general,

más preocupados de la *actitud* del investigador que de los tipos de fuentes utilizadas. Según ellos, independientemente de la fuente utilizada -si escrita, hablada, iconográfica etc.-, lo que debe ser destacado es el deseo real de aprehensión de la realidad en su complejidad, la comprensión de los procesos que explican el fenómeno y la necesidad de crítica radical no sólo de los datos recogidos, sino también de los métodos utilizados para su obtención.

El investigador que tiene como meta el conocimiento de la verdad no se puede satisfacer en aprehender apenas el fenómeno en su inmediatez. Debe, al contrario, interrogarlo exhaustivamente, *obligándolo a hablar*. Porque, como nos recuerda Bloch (1974), ningún documento habla por sí mismo por más claro que sea.

«La historia de vida no es solamente un instrumento válido, sino un instrumento privilegiado cuando se pretende reconstruir la génesis y el desarrollo de ciertos fenómenos y procesos históricos».

Si así es, se vuelve visible la necesidad de que el investigador se sustente en un marco teórico capaz de formular las preguntas pertinentes a la realidad que pretende investigar e, igualmente, la necesidad de confrontar informaciones, provengan ellas de fuentes documentales o personales.

Bloch, refiriéndose a estas cuestiones, apunta: «es casi infinita la diversidad de testimonios históricos. Todo cuanto el hombre dice o escribe, todo cuanto fabrica, todo lo que toca, puede y debe informar a su respecto. (...) Sería una gran ilusión imaginar que a cada problema histórico le corresponde un tipo único de documento, especializado en esa función. Por el contrario, cuanto más la investigación busca alcanzar los hechos profundos, menos le es permitido esperar otra luz que no sea la de los rayos convergentes de los testimonios muy diversos en su naturaleza (...). Mas, desde que no nos resignemos a registrar pura y simplemente lo que nos dicen nuestros testigos, desde que pretendamos forzarlos a hablar, incluso contra su voluntad, se impone más que nunca un cuestionario (...) Porque los textos o los documentos arqueológicos, aún los más claros en apariencia y los más condescendientes, sólo hablan cuando se sabe interrogarlos (...). La investigación histórica permite desde los primeros pasos que la indagación tenga una dirección. Desde un inicio está el espíritu. Nunca en ciencia alguna, fue fecunda la observación pasiva, suponiendo además, que ésta sea posible» (Bloch, 1974: 60-64).

Aunque sea obvio que Bloch no se está refiriendo específicamente al uso de la historia de vida, se nota en su posición una apertura para incluirla entre los testimonios válidos, capaces de responder -cuando, interrogados correctamente- varias de las cuestiones que hoy se plantean los hombres sobre su presente y su pasado, teniendo en vista la comprensión de lo que vendrá.

«El hombre puede conocer su historia, que es la historia de los procesos, a través de los cuales en la producción de su existencia, ellos entran en relación con los otros hombres».

No obstante, esta apertura nos obliga también a entender que la investigación histórica a que se refiere Bloch (e a «Escuela dos Annales», de la cual es uno de los fundadores), es aquella que ambiciona la construcción de *una síntesis global de lo social*, explicando la vinculación existente entre los varios niveles de la realidad social, sin olvidar sus diferencias de ritmo y oposiciones.

Es, aún, una investigación que toma en cuenta la pluralidad de los niveles de temporalidad: el tiempo de los eventos (corta duración), el tiempo de la coyuntura (mediana duración) y el tiempo de la estructura (larga duración), reconociendo las diferencias de ritmos entre las diversas determinaciones de lo real, sus diferencias regionales abriéndose decididamente a la comprensión de los aspectos colectivos, sociales y cíclicos del ámbito socio-

histórico. Abandona así la idea de que la historia se hace gracias a la acción de los *grandes hombres*, sólo en el ámbito de la política o a través de hechos singulares, únicos e irrepetibles (Cardoso, 1970: 45-59).

La investigación histórica, en esa perspectiva, no toma la ciencia de la historia como el estudio del *pasado* (entendido como algo acabado, encerrado en sí mismo), sino como *ciencia del hombre en el tiempo*, pues como dice Bloch:

«realidad concreta y viva entregada a la irreversibilidad de su impulso, el tiempo de la historia es (...) el propio plasma en que se bañan los fenómenos y el lugar de su inteligibilidad» (Bloch, 1974: 29-30).

Es en este sentido, una *historia problema* que, interrogando al pasado a partir del presente, se sitúa como forma de conciencia para que el historiador y sus contemporáneos, comprendiendo mejor el presente, puedan llegar a transformarlo.

Esta *historia problema* se aproxima de la perspectiva marxista por la concepción que tiene de la propia historia. Como nos indica Gramsci:

«El proceso de desarrollo histórico es una unidad en el tiempo, por la cual el presente contiene todo el pasado y el pasado se realiza en el presente, lo que es *esencial*, sin residuo de un *incognoscible*, que sería la verdadera esencia» (Gramsci, 1978a: 119).

Por lo tanto, el hombre puede conocer su historia, que es la historia de los procesos, a través de los cuales en la producción de su existencia, ellos entran en relación con los otros hombres. Sucesión de acontecimientos, sí; pero no un agregado de historias separadas, sino, desde el inicio, suma unitaria del comportamiento humano.

«Cada aspecto, el cual se relaciona con otros de determinadas maneras, tal como los agentes históricos se relacionaban de cierta manera (por el mercado, por las relaciones de poder y subordinación, etc.) (Thompson, 1981: 50).

Lo que se observa, entonces, no son los hechos en serie, sino conjuntos de hechos cuyas regularidades pueden ser aprehendidas, pues expresan la congruencia de ciertos comportamientos en diferentes contextos y de los cuales se pueden extraer las evidencias de formaciones sociales sistemáticas.

De esta forma, la lógica histórica no se confunde con la lógica que informa a las ciencias físicas. El conocimiento histórico, por su propia naturaleza, es provisorio, incompleto, selectivo y limitado por las preguntas entregadas a la evidencia, y su veracidad delimitada dentro del campo así definido. En este sentido es que debemos entender la afirmación de que el conocimiento histórico se sitúa más allá de la confirmación positiva y el falso conocimiento histórico sujeto a la desconfirmación (Thompson, 1981:50).

Transformándose y perfeccionándose, el conocimiento histórico -como todo conocimiento- incide sobre la realidad objetiva y manifiesta, por lo tanto, el carácter político, la identidad existente entre historia y política.

«Si el político es un historiador (no solamente en el sentido de que hace la historia, sino también de que actuando en el presente, interpreta el pasado), el historiador es un político; y en ese sentido (...) la historia es siempre historia contemporánea, es decir, política» (Gramsci, 1978a:248).

Es así una historia que se hace por la acción de los hombres, que por su trabajo transforman el mundo y se transforman, conocen el pasado y actúan en el presente, construyendo su futuro.

ALGO DE FILOSOFIA

Si la historia es ese proceso en el cual el hombre se hace, ¿cómo debemos entender el papel de las determinaciones sociales y, por tanto, históricas, a las cuales los individuos están sujetos?

En el «18 Brumario», Marx ya hacía referencia a esta cuestión, cuando afirmaba:

«Los hombres hacen su historia, mas no la hacen como quieren; no la hacen bajo circunstancias escogidas y sí bajo aquéllas con las cuales se enfrentan directamente, ligadas y transmitidas por el pasado» (Marx, 1968: 15).

Pero, ¿cómo entender el peso del pasado y de las *circunstancias*, así como el espacio de autonomía del hombre para hacer su propia historia?

Para responder a esta cuestión -que, de hecho, es importante para darnos cuenta de una interrogación hecha anteriormente, o sea, la de cómo se puede explicar la historia social por los caminos de las historias personales- necesitamos filosofar ¡por lo menos un poquito! En este punto, concuerdo con Schaff (1983:65), cuando demuestra que ciertos problemas planteados por los estudios históricos, sea desde un orden teórico, sea metodológicamente, sólo pueden ser respondidos en el campo de la filosofía. Veamos:

En la afirmación de Marx, recién citada, hombre y circunstancias se encuentran en una relación dialéctica, de mutua determinación. No podemos avanzar en la reflexión sin observar que se encuentra en juego, ahí, una relación dialéctica y no causal. Así, los dos términos de esa relación - hombre y circunstancia- no pueden ser tomados como entidades distintas, pues lo que se caracteriza como *circunstancia* son las situaciones socio-humanas, las propias relaciones y situaciones humanas mediatizadas por las cosas:

«La circunstancia es la unidad de fuerzas productivas, estructura social y forma de pensamiento, o sea, un complejo que contiene innumerables posiciones teleológicas, la resultante objetiva de tales

posiciones teleológicas" (Heller, 1985:1). En el pensamiento marxista, es tan verdadero que las circunstancias hacen a los hombres, tanto como la afirmación contraria. Marx llamó la atención para esta cuestión, cuando resaltó que:

«La suma de la producción de capitales, de las formas de relaciones sociales que cada individuo y cada generación encuentran como datos ya existentes, es la base concreta de aquello que los filósofos consideran como *substancia* y *esencia del hombre*, de aquello que aprobaron y aquello que combatieron, base concreta cuyos efectos y cuya influencia sobre el desarrollo de los hombres no son de forma alguna afectados por el hecho que los filósofos se rebelen contra ella en la calidad de *conciencia de sí* y de *único*» (Marx, 1974a: 49-50). Marx entiende que las condiciones de vida que cada generación ya ha elaborado son determinantes, también, para las transformaciones revolucionarias que acontecen en la historia. Es decir, de ellas derivan las posibilidades objetivas de transformaciones substanciales, tanto cuanto depende de las acciones humanas la alteración de las condiciones particulares de un orden social específico y la destrucción de un determinado modo de producción en su esencia (12).

Mas, para que los hombres puedan *hacer la historia*, debemos recordar, tal como Marx, que existe un presupuesto de toda la existencia humana y, por lo tanto, de la propia historia, a saber, que el hombre debe estar vivo para hacerla. Sin embargo, para estar vivo, necesita alimentarse, vestirse, abrigarse, lo que implica tener que producir para satisfacer esas necesidades y otras que de ahí deriven, así como se necesita reproducir, crear otros hombres, para dar continuidad a la historia.

De esta forma, la producción de la vida es, al mismo tiempo, una relación natural y social. Social, en el sentido de la acción conjugada de varios individuos, no importa en qué condiciones, de qué ma-

nera y con qué objetivos. Es a partir de la producción de su vida que el hombre se construye como ser social y que construye la sociedad, o sea, por las relaciones que mantiene para la producción de su vida conforme a la estructura económica de la sociedad, así como la superestructura jurídica y política a la cual corresponden formas sociales de conciencia (Marx, 1974a: 18-48; 1974a: 28-29) (13).

LA ESENCIA HUMANA

Vemos así cómo el hombre se constituye como hombre por el trabajo, que es la mediación necesaria entre el mundo de la naturaleza y el mundo humano. Es por el trabajo que el hombre se constituye como *esencia humana*, ser de relaciones y conciencia. El trabajo es, por lo tanto, la categoría central de la ontología marxista.

«El trabajo, desde sus formas primarias e inmediatas hasta las más complejas, es la llave de la legalidad objetiva que se manifiesta en la historia. En él no ocurre apenas el lazo esencial entre el hombre y

la naturaleza, mas también, y sobre todo, el tipo de determinación teleológica que es propia de la vida social, como formación más compleja que la naturaleza. En el trabajo, por lo tanto, se manifiesta el «ser hombre del hombre, el modo ontológico peculiar de la especificidad humana» (Coutinho, 1972:211).

El trabajo, en este contexto, no es considerado como

algo meramente instintivo o mecánico, y sí como algo en donde el hombre proyecta, conscientemente, los fines que pretende alcanzar; el resultado de su trabajo es expresión de un proyecto que existía antes, idealmente, *en la cabeza del trabajador...* Es esa posibilidad objetiva de anticipar el producto de su trabajo, lo que hace que el hombre se destaque de la vida *natural*, es decir, que tenga una esencia distinta de aquélla *puramente animal* (14).

No obstante, como enfatiza Marx, es a través del

«*El hombre se constituye como hombre por el trabajo, que es la mediación necesaria entre el mundo de la naturaleza y el mundo humano*».

trabajo que el hombre se relaciona con la naturaleza, con los otros hombres y se construye como hombre, ser genérico o esencia; no conviene olvidar que en las sociedades capitalistas, dado el carácter de mercadería asumida por el producto del trabajo humano, éste termina no sólo produciendo mercaderías, mas se produce así mismo como mercadería.

De esta forma, «el trabajo se enfrenta con su producto como un extraño, como un poder independiente de su productor, como trabajo objetivado, es decir el trabajo es la objetivación del trabajo, del trabajo que se fijó en un objeto, que se hizo una cosa» (Marx, 1984: 106).

La alienación del trabajador de su producto significa la transformación del trabajo en objeto, con una efectiva existencia exterior, fuera de aquél que lo produjo. Así este enajenamiento, la alienación del trabajador en relación con el producto de su trabajo, no se expresa apenas en el producto, en el resultado, sino que se extiende al acto mismo de producir:

«Luego, si el proceso del trabajo es la alienación, la producción misma ha de ser una alienación activa, la alienación de la actividad; la actividad de la alienación» (Marx, 1984: 108).

Marx demuestra que en la medida en que el trabajo alienado convierte la naturaleza en algo ajeno al hombre, este trabajo alienado vuelve al hombre ajeno a sí mismo, tornándolo ajeno a su género. Con esto, hace que la vida genérica se convierta en un medio para la vida individual, convirtiendo, también, tanto la vida genérica como la vida individual en una *abstracción*. Se distancia así al hombre de su esencia, dado que es la actividad vital consciente (que lo distingue de la pura naturaleza) la que le permite realizarse como un ser libre.

«El trabajo alienado invierte esta relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia» (Marx, 1984: 112) (15).

Ora, si es solamente en la producción del mundo objetivo que el hombre se asegura realmente como ser genérico, la producción del mundo objetivo es su vida genérica. A través de ella la naturaleza aparece como una obra suya y su realidad. El obje-

to del trabajo es, por esto, la objetivación de la vida genérica del hombre, pues en ella él se desdobra, no sólo intelectualmente, sino también puede contemplarse a sí mismo en el mundo por él creado. El trabajo alienado, por su parte, al arrancar del hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica y en la relación del trabajo alienado, cada hombre considera a los demás según la medida y la relación en la cual se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador. En el mundo práctico, real, el distanciamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica con los otros hombres y, por lo tanto, el medio a través del cual se opera este enajenamiento es un medio práctico (16).

OTROS COMPONENTES DE LA ESENCIA HUMANA

En el momento en que se discute la cuestión de la *esencia* humana, conviene recordar que, aunque sea la categoría trabajo (objetivación) la que funda la ontología marxista del ser social, otros componentes se articulan a ella en el sentido de la conformación de la esencia humana: la sociabilidad, la universalidad, la conciencia y la libertad (Markus, Apud Heller, 1985: 4).

En la medida en que esos elementos no existen a priori, sino que son la realización gradual y continua de posibilidades inherentes a la humanidad -al género humano-, pueden también no realizarse, o pueden tener su realización dificultada en ciertas formaciones sociales.

La alienación del trabajador del producto de su trabajo en la sociedad capitalista, muestra cómo los demás componentes del ser genérico del hombre se pueden degradar, habiendo una efectiva discrepancia entre las posibilidades y la realidad, contradicción que marca de forma dolorosa al individuo, el cual por ser simultáneamente particular y genérico, se ve escindido, dividido, en su propia naturaleza (que no es una naturaleza *en abstracto*, pues el hombre en su humanidad -aún escindida- se constituye como una realidad concreta, cuerpo y conciencia posibles en su espacio y en su tiempo). Mas la época -que da lugar a la concepción de que las diferentes formas del conjunto social son nada más que medios para que el individuo pueda reali-

zar sus objetivos particulares- es precisamente aquella en que las relaciones sociales logran el grado más alto de desarrollo (17). No obstante, el carácter social de las relaciones se presenta como invertido a la conciencia de los hombres que se ven, en cuanto individualidades, desligados de la colectividad, capaces de pensarse como simples *abstracciones*.

Pero, «la diferencia del individuo personal y el individuo contingente, no constituye una diferenciación de conceptos, sino un hecho histórico. Es la presión de los conflictos materiales de la vida que hacen la diferenciación» (Marx, 1974a: 84).

El individuo, entonces, es siempre simultáneamente ser particular y genérico. Agnes Heller muestra que, en el caso del hombre, la particularidad expresa no solamente su ser aislado, sino también su ser *individual* y que esta particularidad social tiene como hechos ontológicos fundamentales la unicidad y la irrepitibilidad.

Añade esta autora: «mas lo único y lo irrepitible se convierte en un complejo cada vez más complejo, que se basa en la asimilación de la realidad social dada y, al mismo tiempo, de las capacidades dadas de manipulación de las cosas; la asimilación contiene en cada caso (inclusive en el hombre más primitivo) algo de momento irreductible, único (...). El individuo (la individualidad) contiene tanto la particularidad como el humano-genérico que funciona consciente e inconscientemente en el hombre. Mas el individuo es un ser singular que se encuentra en relación con su propia individualidad particular y con su propia genericidad humana y en él se vuelven conscientes ambos elementos.

«Es común a toda individualidad la elección relativamente libre (autónoma) de los elementos genéricos y particulares; mas, en esa formulación, se debe destacar el termino *relativamente*. Tenemos aún que acrecentar que el grado de individualidad puede variar. El hombre singular no es pura y sim-

plemente individuo en el sentido aludido; en las condiciones de manipulación social y de la alienación, él se va fragmentando cada vez más *en sus papeles*. El desarrollo del individuo es antes que nada -mas de ningún modo exclusivamente- función de su libertad de acción o de sus posibilidades de libertad» (Heller, 1985: 20-22).

LA UNIVERSALIDAD DE LA SINGULARIDAD

La discusión emprendida hasta este momento sobre el individuo en su particularidad, singularidad y genericidad, conduce la cuestión de la sub-

jetividad como «el conjunto de los procesos a través de los cuales el individuo en el estrecho contacto con las estructuras simbólicas de la cultura humana, intenta asumir y abrir un acceso a la forma genérica de su ser» (Dorayy, 1989: 87).

Como proceso, esta subjetividad no está puesta naturalmente, no se caracteriza como una esencia interior del individuo; ella

se constituye en *la* y por *la* praxis. Debemos recordar aquí que en el enfoque especial del pensamiento marxista, la esencia del hombre es el mundo del hombre, la sociedad, y no una abstracción inherente al individuo. En este sentido, es el conjunto de las relaciones sociales, tal como Marx indicó en su VI Tesis sobre Feuerbach.

Aunque existan autores que afirmen que en el desarrollo de su obra Marx abandonó la temática sobre la *esencia* humana, Bertrand (1989:13-16) apunta que este abandono es apenas aparente. En verdad, algunos temas que le son caros a Marx en sus primeros escritos (tales como la idea del hombre escindido (18) -dividido entre su ser particular y genérico- el tema de la necesidad de reunificación del hombre con su esencia) reaparecen en otros momentos, siempre para reafirmar que en cuanto la base social que provoca la escisión del hombre con su esencia no sea destruida, «el sufri-

«En el enfoque especial del pensamiento marxista, la esencia del hombre es el mundo del hombre, la sociedad, y no una abstracción inherente al individuo».

miento subjetivo provocado por esta separación no podrá ser apaciguado».

En este sentido, es preciso tomar en cuenta las relaciones que se instalan entre necesidad, contingencia y libertad, común a todos los individuos, para llegar a percibir que: «la objetividad de estas relaciones no es objetividad de simples circunstancias exteriormente condicionantes, mas de lógicas sociales interiorizadas por las actividades personales que ahí actúan.

«En el campo socialmente estructurado de lo posible que es esbozado por un sistema de formas de individualidad, cada individuo, a partir de sus capacidades y aspiraciones, de su identidad y de su imaginario, proyecta, en cambio, su prospectiva biográfica original, su propia forma de asumir la necesidad, de situarse en la contingencia y de concretizar su libertad, dialéctica cuya complejidad traspasa una determinación social de los destinos personales».

Posicionándose de esta forma, Sève cuestiona la perspectiva de Bertaux (1979), para quien la indagación sobre determinismos sociales y libertad humana -en la tentativa de establecer «cómo una persona se torna lo que es, cómo se tornará lo que será»- está destinada a perderse en falsos problemas, tales como los del juego del acaso y de la necesidad, de las ocasiones perdidas y de las ocasiones aprovechadas, de la influencia de la historia y la sociedad sobre el individuo y recíprocamente (Bertaux, 1979:9).

Para Bertaux, solamente remitiéndose a la cuestión para el ámbito de las relaciones sociales, que constituyen una formación social determinada, es posible «revelar las estructuras de las relaciones sociales que organizan las trayectorias sociales, que a su vez, son vividas como destinadas a los seres humanos que las transitan».

Insistiendo sobre la importancia del origen de esas trayectorias -o sea, el lugar de la estructura de clase de la familia donde la persona nace y el perfil de la trayectoria social posterior- y en la necesidad de buscar la significación histórica y sociológica de los datos empíricos, Bertaux propone los fundamentos de un nuevo planteamiento (la antroponomía): el análisis de los problemas de distribución de los seres humanos en la estructura de clase

(o en las diferentes esferas de la vida social). Afirma, además, que esta distribución es el resultado de la lucha en relación a esta distribución; una lucha que no es apenas individual, sino también social y política, así como una lucha de ideas, una lucha de significaciones (Bertaux, 1979: 12).

La crítica de Sève a Bertaux, además de lo que ya fue señalado, se extiende también al hecho de que la antroponomía propuesta se apoya exclusivamente en las estructuras sociales, sin tomar en cuenta que «los individuos sólo se configuran como personalidades y sus trayectorias sólo se organizan en biografías, sobre la base objetiva de las formas históricas de individualidad, mas lo que esto les trae no cobra sentido para ellos sino en el lenguaje de cada individuo y no se fortalece sino según su *actualidad propia*» (Sève, 1989: 163).

Luego, según Sève, no hay objetividad sin subjetividad y, aunque la base de la existencia humana sea totalmente histórica, esto no supone que la personalidad sea solamente *superestructura* de una formación social. «La personalidad tiene una especificidad que le es propia, circunscrita por su estatuto orgánico e inagotablemente investido de manera algo lateral en y por su modo de vida» (Sève, 1980: 161) (19).

Negando tanto perspectivas psicologistas como sociologistas, que a veces menosprecian lo esencial de la personalidad (en sus diferentes actividades, relaciones, contradicciones y representaciones y en su desarrollo a lo largo del tiempo) y a veces ignoran la precoz formación de una identidad que marca definitivamente la personalidad y la biografía, des-subjetivando la individualidad psíquica (en otras palabras, tratándola como representación de una personalidad impersonal), Sève apunta a la necesidad de sobrepasar *fetichismos ideológicos tenaces*, teniendo en perspectiva tratar la identidad psíquica individual en el conjunto de sus determinaciones pasadas, actuales y futuras. En este sentido, reafirma la historicidad de la personalidad, «tejida a través de las actividades más diversas y de las relaciones que se tejen en el día, en la semana, en el año, en la época de la vida», constituyendo por lo tanto, «la base, a un solo tiempo social e individual necesaria y contingente, rígida y evolutiva (...) donde se interpretan ac-

tividades materiales e intelectuales, a través de las cuales se torna visible la historicidad de todas las categorías biográficas. Es a partir de esa noción de historicidad que se abre la posibilidad de entender el movimiento histórico de conjunto enfatizando simultáneamente, la singularidad de las personalidades y su universalidad» (Sève, 1989: 167).

Reconociendo, por lo tanto, la existencia de algo universal en toda singularidad, así como algo objetivo en el propio hecho de la subjetividad, y reconociendo aún como históricas las formas de individualidad, se vuelve necesario reconocerlas, igualmente, como resultantes sociológicas de las estructuras y como acontecimientos políticos significativos de determinadas coyunturas.

De este modo, el hombre no puede ser tomado como abstracción, sino como ser que se hace concreto, en *la* y por *la* praxis. Así, las representaciones que el hombre hace sobre la realidad y los procesos de transformación de la misma son procesos que avanzan juntos, que hacen parte de una misma praxis.

En la medida en que el pensamiento es la expresión de las contradicciones de un tiempo histórico, éste expresa la lucha de clases presente en una coyuntura dada y la correlación de fuerzas entre las clases.

Entendiéndose esto, se puede entender, también, que en la intersección entre *destinos personales y circunstancias históricas objetivas* (y por lo tanto, en

el juego dialéctico entre subjetividad y objetividad) es posible explicar la manifestación de las ideas, de los sistemas de pensamiento y representaciones que toman cuerpo en determinado momento histórico.

Luego, la comprensión de la existencia de una íntima relación entre estructura de la sociedad y modos de pensamiento, lleva a afirmar que para explicar cómo se impuso uno entre los varios sis-

temas de representación existentes, es necesario tomar en cuenta la subjetividad que funda los compromisos, no sólo políticos, sino también de otras órdenes, tales como el compromiso intelectual asumido por diferentes sujetos históricos.

SINGULARIDAD Y GENERALIDAD

Algunas cuestiones de orden epistemológico deben, sin embargo, ser profundizadas cuando se pretende dar a la subjetividad y, por lo tanto, a la personalidad y a la biografía, un lugar efectivo en los estudios sociales, buscando superar la oposición, hoy en juego, entre la *generalidad circunscrita de los conceptos* y la *singularidad inagotable de lo real* (20).

Aunque se acepte la máxima enunciada por Aristóteles, de que sólo hay ciencia de lo universal, se debe reconocer que «es obvio que en nuestras relaciones directas con la realidad, tropezaremos siempre directamente con la singularidad. Inclusive parece -y esa apariencia no es injustificada- que de modo inmediato no nos enfrentamos sino con la singularidad, pues todo lo que nos ofrece el mundo externo como certeza sensible es inmediatamente y siempre algo singular, o una conexión única de singularidad; es siempre este singular, un aquí y ahora singular (...).».

Si concebimos la singularidad, la particularidad y la genericidad como formas reflejas de la naturaleza objetiva de toda sociedad, la indivisibilidad de lo singular en su inmediatez (...) no se presenta como señal de una existencia falsa o irracional, sino más como una exigencia para descubrir las mediaciones que conducen a la singularidad, a la particularidad y a la genericidad.

Todas las determinaciones a través de las cuales el individuo se torna individuo, todas sus relaciones

*«En la intersección entre
destinos personales y
circunstancias históricas
objetivas es posible
explicar la manifestación
de las ideas, de los
sistemas de pensamiento
y representaciones que
toman cuerpo en
determinado
momento histórico».*

con otros individuos, las legalidades particulares y generales cuyo campo de acción, punto de coincidencia y única revelación posible es el individuo mismo, se encuentra, efectivamente, en sí y objetivamente en el individuo. Sólo la inevitable abstracción propia de toda relación inmediata del sujeto con la realidad, oculta esta situación» (Lukács, sid: 203-204).

Según Sève, esta confrontación que ocurre con el singular, en una ciencia que se dice *universal*, se ha dado, históricamente, por dos caminos bastante distintos. El primero, que domina desde el Renacimiento, le otorga privilegio a lo repetitivo, lo invariante y por lo tanto lo *general* en lo real, remitiendo lo *singular residual* a la no esencialidad.

Este procedimiento, sin duda eficaz, donde lo singular puede ser tomado como lo subalterno, se vuelve inoperante cuando y donde lo singular no puede ser reducido a un objeto cualquiera. En

este caso, la vía de acceso científico a esa realidad consiste en «apoyar todo esfuerzo teórico sobre la lógica -o dicho de otra forma, sobre la dialéctica de las relaciones y procesos universales topológicos y cronológicos, de su producción siempre única- a fin de introducir el rigor conceptual y de aprehender las necesidades de su desarrollo en su estudio monográfico (Sève, 1989: 175).

La división se procesa, entonces, entre «representación teórica de los procesos generadores y aprehensión judiciosa de un engendramiento singular». O sea, «mucho menos saber substancial de un lado, pero mucho más racionalidad en acto, por otro». Para Sève, ésta es una forma de científicidad legítima y que necesita ser valorizada, orientándose en el sentido de entender que de las vidas reales de los individuos es posible extraer conocimiento de nuevo tipo que, superando la idea de que los hombres son simples objetos del saber, deben ser tomados como sujetos activos, conduciendo a la no aliena-

ción individual y colectiva, «pues el individuo deja de ser, tanto en el ámbito de la realidad como en el del saber, la simple consecuencia final de todo el resto: él es también aquello por lo cual todo comienza» (Sève, 1989:178).

Es, por lo tanto, a nivel del individuo que las diferentes formas de individualidad, fundadas en el conjunto de las relaciones sociales, se expresan en forma articulada y que experimentan la coherencia o incoherencia, la viabilidad o no viabilidad huma-

na de la propia formación social; es también en el individuo que se originan las críticas, las rebeliones, las aspiraciones e iniciativas personales que se consolidaron socialmente, así como las intervenciones transformadoras.

Como nos recuerda Lukács (s/d), es precisamente porque la individualidad revela la objetividad, que se vuelve necesario avanzar más allá de la inmediatez reveladora del individuo.

En este sentido, la supera-

ción de la inmediatez se debe hacer preservando la inmediatez, mas elevándola a un nivel superior, de forma que el singular se convierta para el pensamiento y para el conocimiento en objeto de un infinito proceso de aproximaciones, o sea preservando la conexión dialéctica entre singularidad y generalidad, mediada por la particularidad.

Por esto, podemos y debemos aprehender las continuidades que marcan tanto a los sujetos, como a las formaciones sociales, los modos de acceso a lo real, el poder regulador de las estructuras ideológicas en las cuales los actos humanos dejan siempre las marcas de las contradicciones que los afectan. Como indica Clot, «en las formas estructurales de la subjetividad, de lo simbólico, de la ideología, da fe la eficacia productiva de la inercia de las estructuras y las fuerzas constituyentes de esas formas que, paradójicamente, realizan las transformaciones personales e históricas. Así, las continuidades estructurales hacen parte de la historia personal y

«Las trayectorias de vida individual son parte de una historia colectiva, e igualmente la síntesis de esa historia, y la historia colectiva, a su vez, no es simple suma de los destinos individuales».

social: el poder de alguna forma intemporal de las estructuras del sujeto o de las estructuras de los valores, de la religión, de los ideales, otorga literalmente, forma a la actividad humana y, por último, anima la dialéctica en su movimiento (...). Si las estructuras invariantes son realmente constitutivas de la historia, ellas son también constituidas en la historia. Así, en momentos de la historia, las estructuras simbólicas encarnan la historicidad al fijarlas y ordenarlas a un solo tiempo» (Clot, 1989: 181-182) (21).

CONCLUSIONES

Solamente ahora, después de este largo paseo por cuestiones de orden histórico, epistemológico, filosófico y teórico, creo que es posible aclarar por qué me valí de la afirmación de Braudel para sintetizar el contenido de este capítulo del estudio.

Si desde el punto de vista de los principios no es difícil (o tan difícil) conciliar la necesidad de la historia personal y de la historia social (22), cuando lo que se pretende es la aprehensión de los fenómenos históricos en su totalidad, existe una dificultad concreta para aprehenderlos en su unidad dialéctica en el momento de una investigación.

Podemos entender que las trayectorias de vida individual -con toda la originalidad que les es peculiar- son parte de una historia colectiva e igualmente la *síntesis* de esa historia, y que la historia colectiva, a su vez, no es simple suma de los destinos individuales y, aún así, no somos capaces de aprehenderlas en su unidad y diversidad.

Por otro lado, un riesgo siempre presente es el de tomar un fragmento de la realidad en forma aislada, no atentos a los múltiples nexos y relaciones que lo constituyen, abandonando la categoría de

totalidad que debe estar siempre presente, sea que estudiemos el individuo o los fenómenos dichos *sociales*, ya que es solamente en el conjunto estructurado y complejo que constituye lo real, que podemos encontrar tanto el significado particular de las trayectorias individuales como su dimensión social.

Mas, «si el individuo, sea en el ámbito de lo real, sea en el ámbito del saber, es aquello por lo cual todo comienza», y si es en las vidas individuales que se recompone de forma articulada la inmensa masa de individualidad existente en el espacio social, es ahí, en el individuo, en su singularidad, particularidad y genericidad, que se debe buscar la síntesis de la historia. Pues el individuo, como ser histórico concreto, es la síntesis de múltiples determinaciones, unidad en la diversidad. Al conocerlo, tenemos acceso a la naturaleza y a la sociedad, a lo que él revela de singular y de universal, en la específica forma por la cual cada subjetividad vive su universalidad.

Fue a partir de esas consideraciones que entendí que era viable tomar las biografías individuales y, luego, las historias de esas vidas, como expresión, a un solo tiempo, de la singularidad de los individuos y de las relaciones sociales más generales que están puestas en determinadas coyunturas históricas. Por lo que comprendo, ellas se muestran capaces de expresar de forma no fragmentada los significados personales y sociales que tienen vigencia en una formación social determinada, pues «todas las

aventuras individuales se fundan en una realidad más compleja, la del social y, (...) si el hombre hace la historia, la historia también talla el hombre y hace su destino» (Braudel, 1978:23).

La historia como un proceso -y el pasado como un momento del tiempo social- reúne en sí los mo-

«Los procedimientos de la investigación deben ser aquéllos que capten, en la intersección de las historias individual y social, los momentos del ser y del devenir, permitiendo aprehender los nexos y relaciones existentes entre los diferentes planos de la realidad».

mentos del ser y de su devenir. Un tiempo que se desdobra en el movimiento mismo del devenir del hombre. Siendo así, los procedimientos de la investigación deben ser aquéllos que capten, en la intersección de las historias individual y social, los momentos del ser y del devenir, permitiendo aprehender los nexos y relaciones existentes entre los diferentes planos de la realidad, y sorprender tanto las continuidades como las discontinuidades que marcan el devenir histórico.

Se debe por eso, estar atentos a las transiciones significativas por las cuales pasan los individuos, así como a los momentos de crisis de las diferentes circunstancias, para evaluar correctamente las oportunidades, las limitaciones (sean personales, circunstanciales o estructurales) que conforman lo *históricamente dado*, es decir, lo *efectivamente realizado*, que no sólo expresa un momento, un aquí, un ahora, sino que también anuncia lo que vendrá.

NOTAS

- 1- Sobre la *regularidad* histórica, ver Cardoso (1981), Thomson (1981) y Gramsci (1978a). Según Gramsci cuando se habla de *regularidad*, o *ley*, en relación a los hechos históricos, no se puede pensar en el descubrimiento de leyes metafísicas, de determinismo, ni en *ley general de causalidad*. Se debe tener como objetivo la comprensión de la constitución, en el desarrollo histórico, de fuerzas *relativamente permanentes*, que operan con una cierta regularidad y automatismo. Llama aún la atención para la estrecha relación entre los conceptos de *regularidad* y *racionalidad* el de *necesidad histórica*. Sobre esta última, distingue dos sentidos: el *especulativo-abstracto* y el *histórico concreto*.
Así se expresa Gramsci a este respecto: «existe necesidad cuando hay una premisa eficiente y activa, cuyo conocimiento en los hombres se haya vuelto operante, al colocar fines concretos a la conciencia colectiva y al constituir un complejo de convicciones y de creencias que actúan poderosamente como las *creencias populares*. En la premisa deben estar contenidas, ya desarrolladas, las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización del impulso de la voluntad colectiva; mas es evidente que de esta premisa *material*, cuantitativamente calculable, no puede ser apartado un cierto nivel de cultura, es decir, un conjunto de actos intelectuales, y de éstos (como su producto y consecuencia), un cierto complejo de pasiones y sentimientos imperiosos, o sea, que tenga la fuerza de inducir a la acción a todo costo» (Gramsci, 1978a:122).
- 2- Una discusión adecuada sobre la temporalidad se encuentra en

Cardoso (1984) y también en Braulde (1978), que sistematizaron la idea de *temporalidades múltiples*.

- 3- No existe motivo para reproducir en este trabajo la discusión trabada entre empiricistas y subjetivistas, sea en los cuadros del empirismo lógico, sea en los del marxismo. Para una revisión de la temática, Thiollent (1980), Santos (1988), Adorno (1978), Mills (1980), Schaff (1983) y Netto (1989).
- 4- Ver Löwy (1985).
- 5- Como apunta Schaff (1983: 75 e ss), el análisis de los procesos de conocimiento parte siempre de tres elementos: el sujeto que conoce, el objetivo del conocimiento y el conocimiento como producto del proceso cognitivo. Conforme a la combinación de estos elementos, tenemos diferentes modelos de conocimiento: lo que comprende la construcción mecanicista de la teoría del reflejo, el idealista y activista, y el modelo de «interacción sujeto-objeto». En este último modelo, sobre el cual se apoya la perspectiva marxista, lo que está en juego es una relación dialéctica entre el sujeto que conoce y el objeto a ser conocido; la problemática del individuo funda la reflexión, teniendo el sujeto un papel activo en el conocimiento, mas sometido a varios condicionamientos, especialmente a los de la naturaleza social que introducen en el conocimiento una visión de realidad socialmente transmitida. Aunque tenga como base la teoría del reflejo, esta se encuentra modificada, pues «abandonando una perspectiva mecanicista, preserva la existencia objetiva y real, tanto del sujeto como del objeto, al mismo tiempo que reconoce la actuación de uno sobre el otro. La peculiar interacción entre esos dos polos, se produce en los marcos de la práctica social, del sujeto que aprehende el objeto en la -y por la- propia actividad. El sujeto que conoce, por lo tanto, es el hombre, como individuo social en su especificidad histórica, ser concreto de la relación cognitiva. Es, al mismo tiempo, producto y productor de la cultura».
- 6- Gramsci en «Los intelectuales y la organización de la cultura», muestra los varios tipos de intelectuales y las vinculaciones orgánicas de éstos a las clases fundamentales. Demuestra, también, que el intelectual se define por el papel que ejerce (o de dar homogeneidad y conciencia a una clase de sus funciones), tanto en el plano económico, como social y político. Así, el intelectual no se define por la actividad que ejerce, ni por su inscripción en un ramo de actividad profesional, aunque ésta sea predominante en la creación de bienes culturales, en su divulgación o aplicación. Para Gramsci, el intelectual es aquél que desempeña un especial papel político y social. El intelectual colectivo es, según este autor, el partido político, el cual reflexiona la perspectiva y/o el proyecto de clase de forma consistente (Gramsci 1978b: 10 e s.s.).
- 7- Consultar Löwy (1985) y Adorno (1973).
- 8- Partiendo de los postulados de Lukács en «Historia y conciencia de clase», Goldman (1970 y 1972) formula los conceptos de *conciencia real* y *conciencia posible*, *conciencia adecuada* y *falsa conciencia*, que toman en cuenta la adecuación de la conciencia al objeto. Habría, según este autor, un límite de conciencia posible a los diferentes grupos sociales, a partir del cual sólo se podrá aumentar el grado de conciencia bajo la condición de una

modificación estructural del grupo. Ampliando las consideraciones de Goldman, se debe considerar que la conciencia social, al mismo tiempo expresa y constituye las relaciones sociales, haciendo, por lo tanto, parte de las condiciones de existencia social.

Mas, como recuerda Lanni (1985:42), «ocurre no obstante que las modalidades de la conciencia y las condiciones de existencia social no se expresan ni se relacionan de forma armónica. Tanto las personas, como los grupos y clases sociales, aprehenden sus relaciones de manera diversa y antagonica, cuando no de forma incompleta, invertida y fetichizada». Aunque las relaciones de dependencia, alienación y antagonismo sean centrales en las relaciones entre operarios y capitalistas, ellas no surgen claras, ordenadas y transparentes en las acciones y conciencias de las personas.

- 9- Adorno (1973:120-131) llama la atención sobre los peligros de la superficialidad de los métodos basados en el principio de la *science is measurement* y de las actitudes de superioridad aristocrática de los que se oponen a los primeros.
- 10- Concordamos con Bosi (1987: 26 e s. s.), cuando demuestra que la materia de los recuerdos (lo que se recuerda) y el modo de recordar (cómo se recuerda) están condicionados por el interés social que el hecho social tiene para el sujeto y por la *inherencia de la vida actual al proceso de reconstrucción del pasado*.
- 11- Historias de vida, biografías y autobiografías guardan entre sí algunas semejanzas, aunque las dos últimas sean, en general, documentos escritos. Se distinguen, fuera de esto, por las finalidades y por la forma de su producción, prestándose a un uso también distintos. Aunque se pueda captar a través de las biografías y autobiografías los procesos sociales y los últimos lazos del individuo con su grupo social, las mismas objetivan, en principio revelan la vida particular y los desarrollos de un único individuo. Siendo así, la fragmentación de las biografías y autobiografías no puede ser hecha sino en desmedro de sus objetivos. Ya la historia de vida, tal como es usada por las ciencias sociales, no preocupada por la *exaltación del ego* del personaje, sino por *excavar el microcosmos para lograr el macrocosmos*, puede ser utilizada en sus fragmentos, pues el individuo no es más único. El ahora es una persona indeterminada, que no sería preciso nombrar, es solamente *unidad dentro de la colectividad* (Queiroz, 1988: 24).

Según Queiroz no es una exageración del investigador establecer las diferencias entre las varias modalidades de historia oral y entre éstas y las fuentes escritas. Reconociendo las distinciones entre las mismas, Cipriani considera que estas distinciones (cuando absolutas) pueden dificultar el trabajo interdisciplinario de la investigación (Cipriani, 1988: 120).

Es aún Cipriani quien resalta: «la unicidad de la historia de vida atestigua el carácter peculiar de cada persona en sí, que vuelve a unirse en el tiempo a las dimensiones sociológicas de su presencia, de su acción, de su pensamiento» (las ideas existentes en su grupo). Luego, la historia de vida permite un conocimiento indirecto de la sociedad y de los grupos sociales; permite *ver desarrollarse las diferentes biografías individuales en terreno largamente compartido a nivel social*. Mas, según Cipriani, a pesar de que el

dato biográfico no tiene siempre un *contenido personal*, pues al hablar de sí, el narrador habla de nosotros, no permite alcanzar un nivel de universalidad absoluta, indiscutible, es decir, no permite la generalización indiscriminada (Cipriani, 1988: 118 e s.s.).

- 12- Ver también Lenin (1983), cuando discute sobre las condiciones objetivas y subjetivas para realizar la revolución.
- 13- «En la producción social de su propia vida, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una etapa determinada de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción, forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material, condiciona el proceso general de vida social, política y espiritual. No es la conciencia del hombre que determina su ser, mas al contrario, es su ser social que determina su conciencia». (Marx, 1974 b: 28-29).
- 14- «Suponemos el trabajo bajo formas exclusivamente humanas. Una araña ejecuta operaciones semejantes a las del tejedor, y la abeja supera a un arquitecto al construir su colmena. Mas lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja, es que él configura en la mente su construcción antes de transformarla en realidad. En el fin del proceso de trabajo, aparece un resultado que ya existía antes en la cabeza del trabajador. El no transforma solamente el material sobre el cual opera; le imprime el proyecto que tenía conscientemente en mira, lo cual constituye la ley determinante de su modo de operar y a la cual tiene que subordinar su voluntad» (Marx, 1982: 130-131; traducción: Coutinho, 1972: 212).
- 15- Remitimos al lector a las reflexiones de Netto (1989a: 21-22), sobre la vivencia de la individualidad en el contexto de las relaciones capitalistas, en la etapa de los monopolios. Este autor muestra cómo la mercantilización universal de las relaciones sociales, que en un primer momento monetariza las interacciones humanas, con la consolidación del orden monopolístico, redundando en la mediación de estas interacciones por las instituciones de servicio, y en la transformación de los espacios de la vida privada, donde la individualidad se presenta de forma exacerbada, aunque en su esencia sea producida y reproducida de acuerdo a las necesidades de expansión del capital monopolista. Recuerda, también, el papel del estado en esa reproducción.
- 16- «La propiedad privada es así; el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo alienado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo; no es la causa del trabajo alienado, mas producto de éste; sólo después, es medio por el cual el trabajo se aliena, la realización de esa alienación». (Marx, 1984: 116).
- 17- «Cuanto más se retrocede en la historia, más el individuo -y por consiguiente, también el individuo productor- se presenta en un estado de dependencia, miembro de un conjunto más vasto: este estado comienza a manifestarse de manera totalmente natural en la familia, en la familia ampliada hasta las dimensiones de la tribu; después en las diferentes formas de comunidades provenientes de

la oposición y fusión de las tribus. Sólo en el siglo XVIII, en la *Sociedad Burguesa*, las diferentes formas del conjunto social pasaron a presentarse al individuo como un simple medio de realizar sus objetivos particulares, como una necesidad exterior. Mas la época que da origen a este punto de vista, el del individuo aislado, es precisamente aquella en que las relaciones sociales (otorgándole a este punto de vista un carácter general) lograrán su mayor desarrollo. El hombre es, en el sentido literal un dzõn politikhõn, no sólo un animal sociable, mas un animal que sólo en sociedad puede aislarse. La producción realizada marginalmente con respecto de la sociedad, por el individuo aislado (...), es una cosa tan absurda como lo sería el desarrollo del lenguaje sin la presencia del individuo viviendo y hablando en conjunto». (Marx, 1974b: 212).

- 18- La idea del *hombre escindido* (Feuerbach), supone tres momentos: cisión (el hombre no puede realizar su esencia, lo genérico de su existencia, lo que en él es la búsqueda de universalidad); proyección (el hombre proyecta fuera de sí lo que no puede realizar en su existencia, en el otro, en la realidad externa); inversión (el sujeto se vuelve objeto y el objeto sujeto; la esencia alienada del hombre proyecta en un otro las cualidades esenciales del género humano, mas de las cuales está privado como existencia singular).

En Marx, la ciencia es expresión del deseo de reunificación del hombre con su esencia. No sólo en las tesis sobre Feuerbach, sino también en otras obras, Marx retoma la crítica de las posiciones de la izquierda hegeliana, apuntando para la necesidad de abandonar una *condición que necesita de ilusiones* como forma de reunificación del hombre con su esencia, desmontando la ilusión del hombre como esencia suprema para sí mismo (Marx, s.d.: 116-117).

- 19- Según Marc Augé (Apud Cipriani, 1988: 117), «Persona, personaje y personalidad no se identifican jamás, mas se puede decir que se sustentan recíprocamente». La noción ontológica y metafísica de persona, en el mundo occidental, tiene dimensiones sociales y psicológicas que evocan, cada una a su vez, el personaje y la personalidad.

Al discutir la construcción social de la identidad, Ciampa (1987) apunta hacia las distinciones entre individuo y personalidad, así como hacia los elementos que constituyen cada una de esas categorías. Llama la atención el hecho de que la subjetividad no emerge solamente de la base biológica y psicológica, sino de su desarrollo en el interior de una colectividad. De esta forma, la subjetividad es la expresión de la colectividad, y para lograrla se debe necesariamente abarcar dos planos: el del individuo y el de la sociedad.

Llama la atención aún, que el *social*, no es la suma de subjetividades, sino relación y contradicción. La personalidad es, por lo tanto, un predicado al atributo de un individuo en particular (que a su vez es unidad del singular y de lo general), por más semejantes que puedan ser los individuos. La constitución y cualidades de la personalidad son únicas y distinguen un individuo de los demás. La personalidad se modela por las influencias (del medio), las especificidades (biológicas) y peculiaridades de cada

uno «en la praxis, que es la unidad de la objetividad y la subjetividad, el hombre se produce a sí mismo; el devenir de lo humano es el hombre al concretizarse» (Ciampa, 1987: 201).

- 20- Tal como fue observado al evaluarse la influencia del materialismo en el desarrollo del marxismo, la polémica se amplía cuando se considera la cuestión del estructuralismo, que *pretende el estatuto del método rigurosamente científico*, capaz de superar el irracionalismo existencialista y el vacío abstracto de un *humanismo pseudo-marxista*, como dice Coutinho (1972: 1). Este autor defiende la tesis de que «tanto el irracionalismo como el racionalismo formal (del cual el estructuralismo es apenas una manifestación) son expresiones necesarias del pensamiento ideológico de la burguesía contemporánea, incapaz de aceptar la razón dialéctica, la dimensión histórica de la objetividad, la riqueza humanista de la praxis», transbordando para el agnosticismo, que reduce las categorías racionales a simples reglas formales inteligibles que operan en la praxis manipulativa» (Coutinho, 1972: 2-4).

- 21- Según Heller, «la historia es la substancia de la sociedad. La sociedad no dispone de ninguna substancia, fuera de los hombres, pues los hombres son los portadores de la objetividad social, correspondiéndoles en forma exclusiva la construcción y la transmisión de cada estructura social». Mas, como resalta la autora, esa substancia no es el individuo humano, ni tampoco la «esencia humana, pues la substancia no contiene solamente lo esencial, sino también la continuidad de toda la heterogénea estructura social, la continuidad de los valores; luego, la substancia de la sociedad sólo puede ser la historia, una substancia estructurada y heterogénea» (por ejemplo, producción, relaciones de propiedad, estructura política, vida cotidiana, moral, ciencia, arte, etc.), que se encuentra jerarquizada (o en mera relación de alteridad, pues no hay entre esas esferas jerarquía universal del tipo esencia/apariencia, mas sólo un punto de vista concreto, el de la tarea).

Dando continuidad a su pensamiento, Heller dice que siendo el tiempo la irreversibilidad de los acontecimientos y el tiempo histórico, la irreversibilidad de los acontecimientos sociales, es posible la diferenciación de ritmos en la transformación de las diferentes estructuras. Estas esferas heterogéneas son *las grandes tumbas de la historia, así como igualmente sus cunas*, en la medida en que estructuras que son esenciales sumergen y otras *no esenciales* emergen a la significación, tal como también se alteran las funciones de las estructuras teóricas y de determinados valores.

La autora también resalta que estas estructuras, una vez constituidas como esferas axiológicas (ejemplo, producción, moral), ellas permanecen, cambiando o desapareciendo, apenas como formas específicas. Valor, para Heller, significa en este contexto una categoría ontológico-social, o sea: «todo aquello que en cualquier esfera y en cada momento, contribuya para el enriquecimiento de los componentes esenciales del hombre (objetivación, sociabilidad, universalidad, conciencia y libertad), manifiestos en el arte, en la moral, etc. (Heller, 1985: 5-6).

- 22- La polémica entre *historia individual* o *historia social* es parte de un debate más amplio, establecido entre historiadores, desde por

lo menos los años 30, asociándose a la crítica más general de la concepción positivista de la historia.

Para los fundadores de la Revista *Annales*, el eje de la preocupación del historiador es el hombre y su actividad. Así, niega la concepción de la historia como resultado de las acciones de los grandes personajes, que tienen como escenario las guerras o la política, y colocan como objeto de los estudios históricos, no un fragmento de lo real, o algún aspecto aislado de la actividad humana, mas el propio hombre, considerado en el seno de los grupos de que es miembro.

En este sentido, la historia es vista como absolutamente social, como una síntesis, como *historia de la sociedad en movimiento*. La historia social no era tomada por los fundadores de *Annales* como una especialización de la historia, como más tarde defenderían otros historiadores. Ellos entendían, al contrario, que la contribución de la mayor cantidad de áreas diferentes era necesaria para el estudio de los hombres en sociedad.

En el enfoque de los que consideraban la historia social como una especialización (tal como la historia económica, la historia demográfica, etc), el objeto de la misma se delimitaba como estudio de los grandes conjuntos, las clases, los grupos sociales, las categorías socio-profesionales. Como este último modo es el que prevalece en el entendimiento de lo que es la historia social, es útil aclarar en qué sentido usamos esta expresión. Sin duda, estamos más próximos a la concepción de los fundadores de *Annales*, que toman la historia social como *síntesis global*, tal como manifestada

por Bloch, FÉbvre, Braudel y re-tomada por Cardoso (que indica la importancia de un cuadro teórico que oriente la investigación histórica, muchas veces no resaltada lo suficiente por los demás).

Aceptamos también la idea de que la historia debe *colocar problemas* y que una *historia problemática* es una forma de conciencia que permite a los contemporáneos del historiador conocer mejor los dramas de que van a ser, de que ya son todos juntos, actores y espectadores (Cardoso, 1979: 348-406).

Un debate paralelo que podría existir, dice respecto a la posibilidad de construcción de una *ciencia de la historia*. A los interesados por el tema, sugerimos el contacto con la discusión hecha por Cardoso (1979, 1984, 1988), Thompson (1981), Villar (1979), FÉbvre (1978), Loch (1974) y Piaget (1976), entre otros, que sitúan y aclaran los estadios actuales de esta problemática, además de apuntar a las contradicciones existentes entre historiografía de cuño positivista y marxista.

La crítica a FÉbvre, Braudel y Bloch la emprendieron los historiadores franceses herederos de los *Annales*, que apuntan a la visión humanista e idealista de los mismos, la no oposición entre individuo y sociedad, la ausencia de referencias a las clases, considerando, por lo tanto, sus análisis *antipodas* de los marxistas. Clasificando la noción de totalidad de los pioneros como *confusa*, estos autores se autodenominan los creadores de la Historia Nueva. Ver a este respecto: Veyne (1979) y Certeau (1979) y también Cardoso (1988), que evalúan críticamente estas dos vertientes de la historiografía francesa.