

LA OBSERVACIÓN DE LA ACCIÓN: DESAFÍOS PARA UNA NUEVA DESCENTRACIÓN

Franco Javier Damiano
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Argentina)
lic_francodamiano@yahoo.com.ar

Resumen

El presente ensayo se propone instalar la discusión acerca de la relevancia que tiene para las ciencias humanas la observación de la acción. Aunque en apariencia se trate de una actividad sencilla, los procesos sociogenético y psicogenético de conocimiento ponen de manifiesto las dificultades que la humanidad ha enfrentado y enfrenta aún para observar y estudiar sus propios comportamientos. En este sentido, teniendo en cuenta las limitaciones de ciencias como la sociología para superar la “metafísica de los hechos sociales”, el aporte del trabajo consiste, por un lado, en el señalamiento de algunos de los obstáculos que impiden la observación la acción, y por el otro, en el intento por mensurar la magnitud de tal desafío.

Palabras clave: acción, conocimiento, descentramiento

*Only in action can you fully realize the forces operative in social behavior. That is why
I am an experimentalist.*
Stanley Milgram (from a description of his methodology in his doctoral dissertation,
1974)

Introducción

A menudo se comprueba en las llamadas ciencias sociales -aunque más preciso sería hablar de ciencias humanas-, la ausencia de una imagen clara y compartida acerca de cuál es el objeto de estudio particular que ellas abordan. Esto es, a grandes rasgos: ¿qué se proponen conocer? y ¿qué es lo que observan para dar cuenta de ello? (1).

Como lo advirtiera el historiador José Luis Romero, “el conjunto de las ciencias antrosocioculturales, está necesitado de un concepto básico que equivalga en alcance y significación al concepto de naturaleza, tal como se lo entiende desde el siglo XVII” (1988: 16). Señalamiento cuya vigencia pone de manifiesto las grandes dificultades por las que todavía atraviesan las distintas disciplinas.

Sin embargo, y más allá de esto, se utiliza con naturalidad el término “sociedad”, ya como sustantivo ya en su versión de complemento (“... + social”), para referirse a aquello que atañe específicamente a los hombres: en muchos casos, como lo que se diferencia y/o contrapone a la naturaleza.

Ahora bien, las imágenes y conceptos con los cuales se representa esa idea de “sociedad” suelen soslayar la acción, elemento constitutivo de los comportamientos que deben ser explicados. En su reemplazo aparecen, colocados en primer plano, un conjunto de sujetos (individuales o colectivos, instituidos o instituyentes, políticos o económicos o sociales) reificados bajo ciertas características, a los cuales se les atribuye un determinado comportamiento (esperado por quien realiza la atribución). El eje de la observación se traslada, entonces, hacia la identificación y cuantificación de dichas características, quedando la acción relegada o presupuesta.

En este sentido, la propuesta del trabajo (2) consiste en reflexionar acerca del carácter inobservado que aún posee la acción para las ciencias humanas y, en particular, para la sociología. A tal efecto, se analizarán los aportes de destacados investigadores que la colocan en un lugar de centralidad con el objeto de: señalar algunos de los obstáculos que impiden y retrasan la construcción de conocimiento acerca del desenvolvimiento del orden social; y dimensionar el desafío que las ciencias humanas tienen por delante.

Acción y conocimiento

La relación entre acción y conocimiento ha sido postulada por diversos autores y escuelas dentro de las ciencias humanas. Uno de sus clásicos, Karl Marx, señaló al respecto:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como

práctica, no de un modo subjetivo” (1980: 54);

idea que bajo otras palabras también ha intentado ilustrar Friedrich Engels al escribir: “The proof of the pudding is in the eating” (1973: 24).

No obstante, la demostración científica de la relación que une ambos elementos se debe, en gran parte, a la empresa investigativa que el epistemólogo (¿también biólogo, psicólogo y sociólogo?) Jean Piaget y su equipo de colaboradores de diversas partes del mundo llevó adelante durante gran parte del siglo XX.

Oriundo de la ciudad de Neuchâtel (Suiza), Piaget decidió desde muy joven consagrar su vida “a la explicación biológica del conocimiento” (1976a: 10). Para ello se valió de dos grandes ideas que lo acompañaron desde su juventud:

- la acción comporta en sí una lógica y en consecuencia la lógica tiene su origen en una suerte de organización espontánea de las acciones;
- las totalidades son cualitativamente distintas de las partes e imponen una organización, sin embargo las relaciones entre ambas varían en función de la estructura que se configura a partir del equilibrio de los cuatro tipos de acción: la acción del todo sobre sí mismo; la acción del todo sobre las partes, la acción de las partes sobre ellas mismas; y la acción de las partes sobre el todo. Allí donde predomina el todo con modificación de las partes o viceversa, el equilibrio es inestable aunque tendiendo a la estabilidad; mientras que donde se conservan mutuamente el equilibrio es estable (1976a: 11-12).

Teniendo a ambas como guía y pertrechado con los tres procedimientos que componen su método creativo (3), Piaget formula la hipótesis que afirma que las operaciones intelectuales proceden en términos de estructuras de conjunto a partir de una construcción progresiva que realiza el sujeto y según un ritmo imposible de acelerar indefinidamente.

De esta manera, se opone a la tesis que postula el empirismo o materialismo ingenuo según la cual el pensamiento consiste en una construcción de las imágenes del objeto y en la dirección u organización de esas imágenes gracias a los signos verbales (1976a: 39). El rol del sujeto queda reducido, de acuerdo con esta tesis, a una mera construcción de representaciones fieles de lo real, es decir, a una copia del objeto.

He aquí la “cabeza de turco” con la cual discute Piaget (4). En rigor de verdad, se trata de un conjunto de hipótesis y marcos conceptuales de diversas escuelas de pensamiento, las cuales engloba bajo el término de positivismo lógico (Bringuier, 1985: 220). Su disputa consiste en verificar experimentalmente que en la formación del conocimiento se evidencia la presencia de una actividad del sujeto, el cual añade algo al objeto (1976a: 64-65). Ya se trate de coordinaciones o relaciones, el rol de aquél no se reduce a fotografiar a éste.

Cabe recordar que Piaget identifica a las relaciones del sujeto cognoscente y del objeto por conocer con el “problema de base de la epistemología” (1976a: 64), con lo cual las inscribe en el centro de su actividad investigativa. De acuerdo con él, el abordaje de la relación del organismo con el medio (otro modo de referirse a su idea original de la relación del todo con las partes), se plantea también en el dominio de la inteligencia y de lo real, y por ende en el del sujeto actuante y pensante y los objetos de su experiencia.

La relación que une a estos últimos se encuentra regulada por un mecanismo que ha sido denominado por Piaget con el nombre de adaptación. Se trata de un doble movimiento en el que el objeto es asimilado por el sujeto a sus estructuras previas mientras éste se acomoda al primero en tanto situación particular. Oponiéndose al asociacionismo que concibe el esquema estímulo-respuesta bajo una forma unilateral E ? R, Piaget postula una reciprocidad entre ambos E ? R gracias a la intervención de las actividades del sujeto (1984: 17), sin menoscabo del objeto (5).

De aquí se deriva, por un lado, que la inteligencia consiste en “la capacidad de adaptación a situaciones nuevas” (1976a: 52), y por el otro, que el conocimiento tiene su origen en la acción en tanto pone en relación a un sujeto con un objeto. Dado que existen distintos tipos de acción (materiales e interiorizadas) y distintos tipos de esquemas (prácticos-materiales y conceptuales), de estructuras y niveles (por ejemplo: senso-motor o de las operaciones); existen, por consiguiente, grados de conocimiento.

Al respecto hay un señalamiento importante que realiza Piaget y que refiere a la diferencia sustancial -en especial para un investigador- entre “saber hacer algo” y “saber cómo se hace”. Esto significa que la observabilidad de la propia acción en sus elementos constitutivos no es inmediata sino que depende de nuevas acciones, es decir de un proceso constructivo. Para aclarar esta cuestión es preciso dedicar algunas líneas a explicar la solidaridad que constituye la ley de la comprensión de los objetos como de la conceptualización de las acciones.

Piaget descubre que los primeros conocimientos entre un sujeto y un objeto se dan en la periferia de su relación, en su reacción más inmediata y exterior (1976b: 256). En primer lugar, lo que se conoce es la intención como dirección global del acto y su resultante en términos de éxito o fracaso. Por ello afirma que una acción material “constituye, por sí sola, un saber, autónomo” (1976b: 268), la cual se rige por el éxito o fracaso en términos de la coincidencia entre la intención del sujeto y el comportamiento del objeto, es decir por el desenvolvimiento de un esquema de adaptación. Con posterioridad, en un movimiento de vaivén desde

el centro a la periferia, el conocimiento avanza solidariamente hacia las zonas centrales del objeto (sus características no superficiales, sus relaciones físicas y causales) y del sujeto (acciones y medios empleados y operaciones lógico-matemáticas). Pero esto no se realiza sin mediaciones, sino a partir de elaboraciones graduales de nociones sobre la base de un dato.

En este sentido, y como fruto de una de sus investigaciones concluye que:

“el estudio de la toma de conciencia nos ha conducido así a restituirla en la perspectiva general de la relación circular entre el sujeto y los objetos, no aprendiendo a conocerse aquél, sino actuando sobre éstos, y no siendo éstos cognoscibles, sino en función del progreso de las acciones ejercidas sobre ellos. De ahí, el círculo de las ciencias, cuya solidaridad, que las une, rechaza toda jerarquía lineal; pero también de ahí, sobre todo, el acuerdo del pensamiento y lo real, ya que la acción procede de un organismo que es, a la vez, un objeto físico entre los demás, y la raíz del sujeto que actúa y luego piensa” (1976b: 274).

Resta revisar, antes de pasar al siguiente apartado, un aspecto que atañe a la psicogénesis de los procesos de construcción de conocimiento en el que vuelve a ponerse de manifiesto el protagonismo de la acción. Hasta aquí se han dado por supuestos ambos polos del conocimiento: el objeto y el sujeto. Se los ha considerado, en cierto sentido, como punto de partida, tal cual los observa la experiencia ingenua del mundo. Sin embargo, ambos son también fruto en el plano de la inteligencia de una construcción sucesiva de acciones.

En el inicio, como bien lo demuestra Piaget (ver *Psicología del niño*) el sujeto no está disociado del resto del mundo que lo rodea. Por el contrario, se encuentra inmerso en un “adualismo” en el que no le es posible distinguir qué depende de su propio accionar y qué de las acciones de los objetos o de los otros sujetos. Aunque la imposibilidad de observar con claridad su acción se funda en que aún no logra discriminar entre su yo y el objeto, entre los medios y los fines, entre acciones propias y acciones realizadas por el propio objeto; progresivamente irá (a través de movimientos espontáneos pasando por reflejos y luego hábitos hasta arribar a la inteligencia) descentrándose (6) y pudiendo separar a los objetos, de los otros sujetos e incluso de su propio yo.

Así, de acuerdo con las investigaciones realizadas hasta el momento en el marco de la epistemología genética, el universo en que el niño vive casi hasta los primeros 18 meses se caracteriza por ser un mundo sin objetos, en el que existen “cuadros” móviles e inconsistentes que aparecen y desaparecen, donde no rige un orden temporal ni un tiempo único que enmarque los objetos y acontecimientos, con espacios heterogéneos centrados en el propio cuerpo, y en el que la causalidad es de carácter mágico-fenomenista; mágica porque está centrada en la acción del sujeto sin consideración de los contactos espaciales y fenomenista porque cualquier cosa puede producir cualquier otra según las reacciones anteriores observadas (1984: 24-29).

Resulta interesante observar cómo dentro de este lapso la inteligencia senso-motora organiza lo real construyendo por su funcionamiento mismo las grandes categorías de la acción: el objeto permanente, el espacio, el tiempo, y la causalidad. Dichas categorías constituyen las subestructuras de las futuras nociones del pensamiento.

De esta forma, el niño efectúa una gran descentración de sí mismo, de los objetos y de los sujetos que lo rodean, hecha a base de acciones senso-motoras anteriores a la adquisición del lenguaje. Hasta tal punto es decisivo ese proceso y tan radical en cuanto a los cambios que produce respecto de la situación anterior que Piaget lo asemeja a una revolución, a una “revolución copernicana” (1984: 24).

El descentramiento de la mentalidad burguesa

Del mismo modo que en el proceso psicogenético se suceden las etapas de construcción de conocimiento y por tanto se van haciendo presentes los momentos en que la acción se hace observable; desde la perspectiva del proceso sociogenético también es posible identificar esos momentos. Ambos constituyen, en principio, dos caras de la misma moneda.

En este sentido, resultan pertinentes las investigaciones de José Luis Romero acerca del proceso -aún en marcha- operado por la burguesía a inicios del siglo XI que revolucionó el modo de concebir e imaginar la realidad. Se trata de la construcción de una nueva mentalidad, producto de las acciones de un grupo de disconformes con el orden social cristiano feudal, que desencadenó un lento pero sostenido derrumbe de la imagen de la realidad que se había ido construyendo a lo largo de cuatro siglos, motorizada por la paciente labor pedagógica de la Iglesia Católica.

Por mentalidad ha de entenderse aquí el “sistema de ideas operativas, de ideas que mandan, que resuelven, que inspiran reacciones. Son también ideas valorativas y normativas, condicionantes de los juicios de valor sobre las conductas” (Romero, 1993: 16) Así, la mentalidad no refiere al pensamiento sistemático, el cual constituye su “espuma”, sino más bien al caudal de ideas que conforma el patrimonio común y que funciona como un “motor de las actitudes” (Romero, 1993: 17).

Dentro de estas ideas resultan de interés aquellas que remiten a la realidad, la naturaleza, el hombre y la sociedad. El propósito es comparar y comprender cuál era la imagen en disputa entre el orden cristiano feudal y el incipiente orden burgués. Dado que la mentalidad burguesa posee aún un carácter dominante dentro de los modos de representación del mundo, su descomposición

analítica constituye una tarea importante para llegar a captar cómo y por qué determinadas acciones son observadas mientras que otras no lo son (7).

¿En qué consiste la imagen de la realidad cristiano feudal? En principio, supone una composición de dos partes: una realidad sensible y una no sensible o irrealidad, las cuales se compenetran indiscriminadamente. La primera de ellas remite a una realidad accesible a través de los sentidos y de la cual se enseña a desconfiar. La segunda es comprendida como una intuición de lo divino que posee injerencia sobre la primera. Un ejemplo:

“las nubes forman parte de la realidad sensible; puede vérselas y eventualmente tocárselas; los ángeles que están en ellas no: no se los ve ni se lo siente pero -se afirma- están allí. En el contexto de esta mentalidad, lo mismo es la nube que el ángel” (1993: 62).

Se trata, entonces, de dos realidades y también de dos tipos de conocimientos diferentes. Sin embargo, la causalidad profunda que explica la realidad no es atribuida al orden de lo natural sino por el contrario al orden de lo sobrenatural; lo que se tornó posible gracias a las instalaciones del

“hábito reiterado de interponer entre el sujeto y el objeto del conocimiento una interpretación adquirida en virtud de la cual la realidad natural no parecía sino un conjunto de signos a través de los cuales se expresaba una realidad no sensible pero que constituía el verdadero ser; y la mente se esforzaba por perfeccionar esta reacción frente a la realidad sensible, desvaneciendo todas las dudas imaginables acerca de la esencial realidad de lo ininteligible y de la ilusoria constitución de lo sensible” (1989: 187).

En este sentido, quienes monopolizaban el conocimiento acerca de la irrealidad disuadían a los hombres de buscar el conocimiento verdadero a través de los sentidos puesto que lo que percibían era, en verdad, la manifestación de decisiones que ocurrían fuera de la realidad. De allí que la experiencia primaria de los propios hombres (aquella que obtenían a través de sus acciones) era invalidada por todo “un sistema interpretativo apoyado en un elemento autoritario (...) de naturaleza carismática o simplemente mágica” (1993: 62).

Este modo de comprender la realidad tiene sus extensiones también sobre el modo de vivenciar el tiempo y el espacio circundante. Por un lado, los hombres del orden cristiano feudal se acostumbraron a observar e interpretar los cambios sociales como hechos insignificantes, ya que su escala de tiempo se regía por la trascendencia del plan divino. Por el otro, el espacio en el que se encontraban inmersos y que los rodeaba era vivido con gran naturalidad, hasta el punto en que

“En todo el *Poema del Cid* o en la *Canción de Rolando* no aparece el paisaje, es decir el marco en el que se desarrolla la acción humana. Se vive en la naturaleza, en el paisaje, pero no se lo reconoce como algo distinto, digno de ser descrito” (1993: 74).

Tanto la causalidad, como el tiempo y el espacio refieren a la imagen de una realidad penetrada por lo sobrenatural, la cual los articula con la idea del hombre como un objeto más dentro de la creación divina que comparte con la naturaleza un mismo valor. La realidad natural, la sobrenatural y la humana se presentan ante los hombres con un relación muy estrecha garantizada por la unidad que brinda el orden sagrado y que convierte a las relaciones de contigüidad entre distintos fenómenos en relaciones de causalidad (llueve cuando se ruega mientras que un exceso de lluvia es señal de castigo divino). De esta manera,

“Hechos que nosotros interpretamos hoy como manifestaciones físico-químicas de la naturaleza –el sol y la tierra, las tempestades y los terremotos– se los representaban según el modelo de sus experiencias humano-sociales inmediatas, ya sea directamente en términos de personificación, o bien como emanación de las acciones e intenciones de personas” (Elias, 1982: 17-18).

Como se mencionó anteriormente, todo el orden disuade al hombre “de la ilusión de conocer directamente la realidad” (1989: 189), poniendo de relieve la fuente autoritaria de este tipo de conocimiento y su transmisión sobre la base de un sistema dogmático. Ahora bien, ¿cuál es el cambio que introduce la nueva mentalidad?

Pues bien, el cambio procede de una doble disolución en la imagen de la realidad: por un lado, la del hombre respecto de la naturaleza; y por el otro, la realidad sensible respecto de la realidad sobrenatural. Mientras la primera operación convierte a la naturaleza en objeto de conocimiento, la segunda instala por sobre el saber heredado y transmitido por criterio de autoridad (saber revelado) un tipo de conocimiento experimental. “El hombre se retira de la naturaleza y, distanciándose física y psicológicamente, descubre que toda ella constituye un orden, un ámbito con ciertas características que se pueden observar y sistematizar” (1993: 74).

Este nuevo ámbito, denominado profano, constituye la resultante de un proceso de descentración en el que logra delimitarse una realidad operativa que se comporta con una cierta regularidad y que puede preverse en términos adecuados para la acción, más allá de lo que pueda ocurrir cuando se la trasciende. Dicho modo de observar da cuenta de una nueva actitud en la que el

hombre se considera capaz de construir instrumentos de conocimiento, de manipular la naturaleza, sin la necesidad de recurrir a la interpretación divina. El sacrilegio que constituye esta actitud tiene, no obstante, una gran importancia para el desarrollo del conocimiento científico desde el momento en que trae aparejado un hecho novedoso: la obtención de datos a partir del experimento, “es decir la creación de condiciones artificiales para que se produzca un fenómeno natural” (1993: 84).

Del mismo modo que la naturaleza comienza a ser observada como algo objetivo, fuera del individuo y que puede ser conocido; el tiempo comienza a adquirir una nueva escala. No se trata ya del tiempo de la salvación (que al igual que la idea de la creación divina no es impugnada sino simplemente dejada de lado) sino del tiempo en marcha, del progreso que se acumula con cada nuevo paso y con cada nuevo problema resuelto. De esta manera el eje cambia del punto de llegada (la salvación) al recorrido, tomando como criterio los logros operativos de la acción y dejando de lado sus problemas últimos.

Todas estas modificaciones son correlativas y se transforman a la par que la propia imagen del hombre. Se abandona entonces la idea del individuo como algo insignificante en relación con el cuerpo social, como algo valioso sólo en términos de las dependencias que establece el conjunto social, para dar paso a un nuevo modo de concebir en que el individuo está primero que la sociedad, siendo ésta una suma de individuos. Pero además de este cambio en la ponderación de las partes y el todo, el individuo comienza a ser pensado como un universo en sí mismo, como un microcosmos. No sólo se lo considera independiente del grupo sino además como sujeto de una aventura intransferible: “El destino de cada individuo no estaba, pues, escrito, sino que parecía depender de las facultades de cada cual y de cómo las aplicara sobre su contorno. La vida era la aventura de cada uno, la obra de cada uno” (1989: 397).

El hombre que ha logrado liberarse de la estructura cristiano feudal desarrolla a partir de esta nueva imagen de la realidad una gran autonomía, la cual supera el ámbito mental para revolucionar las relaciones reales con los otros hombres. Así, quien “empieza a pensar que tiene una razón con la que puede conocer, y sobre todo, juzgar con independencia de lo que dicen, está afirmando la existencia del individuo antes que la del grupo” (1993: 91).

Recapitulando, lo sustantivo de la nueva imagen era despojar a la vida terrena de las restricciones que suponía la presencia inmediata de Dios (1989: 445); lo cual permitió al hombre descubrirse como ente de pensamiento pero, fundamentalmente, como ente de acción.

La “sociedad” como obstáculo

Dentro de la tradición sociológica es posible encontrar autores que hacen de la observación de la acción el eje para la comprensión de los fenómenos sociales. Uno de sus representantes, Gino Germani, fundador de la sociología científica en Argentina y director de la primera escuela de sociología del país, afirmaba: “en definitiva el interés cognoscitivo en las ciencias humanas se dirige principalmente hacia esa particular ‘construcción’ que llamamos ‘realidad’, es decir, el mundo de las acciones humanas concretas” (1962: 39).

Otro de sus exponentes, Jean Piaget, señala: “la sociedad es esencialmente un sistema de actividades cuyas interacciones elementales consisten propiamente en acciones que se modifican las unas a las otras de acuerdo con ciertas leyes de organización o de equilibrio” (1986: 34).

Pero dentro de esa corriente es Norbert Elias quien se dedicó con mayor empeño a combatir las imágenes y conceptos que representan a las creaciones sociales como si “fuesen datos extrahumanos que ejerciesen a partir de una legalidad propia y soberana situada más allá de toda acción u omisión humana [...] coerción sobre cada hombre, sobre cada «yo»” (1982: 22).

Tomando como observable la acción, el sociólogo alemán busca poner de relieve el entramado de interrelaciones e interdependencias que configuran los comportamientos de los individuos, con el propósito de superar tanto al sociologismo como al individualismo.

Para la tarea de hacer inteligible los comportamientos humanos, Elias reclama la necesidad de desprenderse de ciertos modos de expresión que presentan a los productos de las acciones de los hombres como “si se tratase de objetos de la misma índole que las rocas, los árboles o las cosas” (1982: 14).

Uno de estos términos, central en la construcción de la sociología, es el concepto de sociedad. Dada la imagen que conlleva asociada: en la cual el individuo singular aparece al mismo tiempo rodeado por la sociedad como algo externo y separado de ella por una especie de barrera invisible; Elias considera preciso abandonar dicho concepto como objeto primordial del que se ocupan los sociólogos. El carácter convincente y plausible que esta imagen tiene, incluso dentro de la comunidad sociológica, da cuenta de su aceptación y extensión como modo de organización de lo real.

Cabe recordar, como lo señalara Germani, que dicha imagen se vio reforzada por las profundas transformaciones históricas que caracterizaron el advenimiento de la sociedad moderna y que colocaron a los hombres en una situación sin precedentes. Así, frente

“a la extensión y sobre todo a la rapidez de los cambios, el saber tradicional ya no proporcionaba ninguna orientación. Los problemas eran demasiado nuevos e imprevistos, demasiado complejos y extensos para que pudieran ser tratados con los antiguos procedimientos adecuados para sociedades más estáticas, más sencillas. El orden de magnitud de los hechos sociales se transformó de tal manera, que ya no fueron percibidos como fruto de su propia acción sino como fuerzas extrañas y todopoderosas, del todo análogas a las fuerza naturales” (1964: 105).

Ahora bien, en reemplazo de esta visión de “fuerzas extrañas e incontrolables” y de individuos rodeados por ellas, Elias propone:

“la imagen de muchas personas individuales que por su alineamiento elemental, sus vinculaciones y su dependencia recíproca están ligadas unas a otras del modo más diverso y, en consecuencia, constituyen entre sí entramados de interdependencia o figuraciones con equilibrios de poder más o menos inestables del tipo más variado como, por ejemplo, familias, escuelas, ciudades, capas sociales o estados” (1982: 16).

Más allá del valor que posee este aporte, el mismo Elias reconocerá que la defensa de un modo tal de observar requiere, no obstante, de “transformaciones sociales que, en todo caso, sólo pueden realizarse como series evolutivas a largo plazo, abrazando a muchas generaciones” (1982: 22). De hecho, una iniciativa con tales características cuenta desde su punto de inicio con un aparato social de lenguaje y pensamiento que se nutre de modelos de carácter mítico-mágico, o bien de modelos propios de las ciencias naturales. La posibilidad de explicar y controlar las coacciones que surgen de esos entramados de acciones (“normalmente carentes de sentido, destructivas y causa de sufrimiento”), se ve obstruida por las representaciones heterónomas surgidas de dichos modelos.

A partir de lo cual adquiere mayor importancia la advertencia que Elias formulara: “con el control por otros del propio pensar y hablar se corre al propio tiempo el peligro de perder también el control sobre sí mismo y, de esta manera, perderse en lo indefinido, en fantasías y jugueteos ideales” (1982: 24).

Junto con el cambio en los modos de representarse las configuraciones humanas, Elias identifica también la necesidad de controlar las emociones. Específicamente, las fantasías egocéntricas o etnocéntricas que influyen dentro de la investigación social. Mientras las ciencias naturales alcanzan un estándar de autodisciplina y control mutuo de los investigadores sobre el trabajo científico, el cual les permite apartar las distintas motivaciones egocéntricas; las ciencias humanas

“apenas disponen de estándares comunes de control recíproco y de autocontrol que les permitan deslindar (...) representaciones fantasiosas personales y arbitrarias, imágenes desiderativas políticas o nacionales, de un lado, y modelos teóricos proyectados a la realidad, susceptibles de contraste a través de investigaciones empíricas, de otro” (1982: 29).

Al igual que en la Edad Media cuando los judíos eran culpados por las epidemias y luego asesinados, la convivencia social actual en lo que hace al pensamiento y la acción se mantiene aun en el mismo nivel de desarrollo que el de aquellos hombres medievales.

Las fantasías desprovistas del control del saber objetivo “se cuentan –especialmente en momentos de crisis– entre los impulsos menos dignos de confianza y, con demasiada frecuencia, más homicidas de la acción humana” (1982: 31). En verdad, constituyen la expresión del proceso de construcción de irrealidades cuyo desarrollo no se ha detenido por los avances de la mentalidad burguesa -como podría llegar a suponerse- sino que se ha direccionado de manera diferente. No se trata entonces de la defensa de la mentalidad burguesa sino de la profundización del proceso de cientifización del pensamiento al que ha dado lugar.

Ya se trate de las fantasías egocéntricas o de la “metafísica de los hechos sociales”, en ambos fenómenos se ponen de manifiesto los diversos obstáculos que todavía se presentan en la sociología para la observación de la acción.

-

Reflexiones finales

La perspectiva implícita en este escrito intenta poner de manifiesto que el progreso del conocimiento no procede por una mera adición de detalles o niveles, sino por una reformulación perpetua de los puntos de vista previos. Como nos lo recuerda Piaget:

“La historia completa de la ciencia, en el área del pensamiento, desde el egocentrismo hasta la revolución copernicana, desde los falsos absolutos de la física de Aristóteles hasta el relativismo del principio de inercia de Galileo y la teoría de la relatividad de Einstein demuestra que nos ha llevado muchos siglos liberarnos de ciertos errores, desde las ilusiones provocadas por un punto de vista inmediato consideradas como opuestas al pensamiento sistemático “descentralizado”; y esta liberación está aún lejos de ser completa” (1999: 201).

Teniendo esto presente, las distintas referencias a la acción hechas aquí tienen por único objeto constituir un desencadenante para la reflexión respecto de la importancia de su observación para las ciencias humanas. Al respecto, es posible señalar dos cuestiones.

Una de ellas, tal vez la que se ha afirmado con mayor fuerza, es que el conocimiento surge de la relación entre un sujeto y un

objeto, siendo la acción el observable empírico que permite desentrañar cómo es esa relación.

La otra que, ya se trate de los obstáculos que imponen nuestras configuraciones terminológicas y conceptuales (Elias, 1982: 14), o los que surgen de la estructuración de la propia mentalidad sobre la base de una representación del mundo (Romero, 1989 y 1993), o aquellos derivados del proceso psicogenético de construcción del conocimiento (Piaget, 1984 y 1986); la observación de la acción del hombre enfrenta grandes dificultades y se revela como una empresa de gran complejidad.

De allí la magnitud del desafío que enfrentan las ciencias humanas, el cual ha sido dimensionado por Elias al comparar “el pensamiento sobre problemas sociales con el pensamiento fantasioso acerca de los hechos de la naturaleza durante la Edad Media” (1982: 29). Aunque a simple vista este parangón aparezca como exagerado, su justeza reside en que los modos actuales en que se estructura lo real a través de las imágenes, las palabras y los conceptos, tornan inobservable porciones y ámbitos de la conducta humana. A su vez, para que los hombres se sustraigan de la fuerza de sus propias coacciones, tal como lo hicieron respecto de las fuerzas extrahumanas de la naturaleza, resulta necesario que se reduzca la carga afectiva en su pensamiento y en su acción (Elias, 1982: 203).

Tal como lo sugiere el profesor Juan Carlos Marín:

“El conocimiento científico avanza al construir nuevos territorios de observación, de esto se desprenden innovaciones tecnológicas y no al revés. La «revolución copernicana» implicó una ruptura tremenda: descentrar la mirada de la tierra al sol; y esto fue posible porque el mundo medieval entraba en crisis. No es muy diferente la difícil y laboriosa lucha por «descentrar la mirada» y tener presente a los cuerpos, cuando todo gira en torno a la «sociedad». Es una especie de revolución copernicana al revés, en aquella se trataba de tomar distancia, de contemplar la naturaleza con objetividad. Pero ahora se trata de acercarse, intrincarse profundamente en lo que somos como especie, en lo que hemos hecho y construido: en los propios cuerpos” (1996: 161).

Es en este sentido que puede interpretarse el requerimiento de Elias cuando afirma que todavía “no se contempla a uno mismo y a su propia acción como componente integral de la figuración cuya dinámica inmanente demanda esos esfuerzos” (1982: 34). Al igual que el hombre que escapaba de la sujeción del orden cristiano feudal, redescubría por su liberación que formaba parte de la Naturaleza y que era dentro de ella donde se desenvolvía su acción, siendo ésta “interpretada como el signo de la vida” (Romero, 1989: 394). La “revolución copernicana al revés” exige también que el hombre se sienta parte de los entramados de relaciones que construye con su acción y que la observe como primer paso para su control. Se trata de una actitud central para una nueva reestructuración de lo real, en la cual -al igual que el niño- las acciones realizadas por el sujeto le permitan identificar con claridad qué es propio de él y qué pertenece al comportamiento de los objetos y de los otros sujetos.

En el caso de la sociología, como en el conjunto de las ciencias humanas, la reconfiguración de los modos de pensamiento y de expresión requieren también de la construcción de una comunidad científica capaz de construir las normas para un mayor autocontrol y discriminación de las fantasías e ilusiones que poseen sus integrantes, estableciendo a cada momento su adecuación a través de las investigaciones empíricas.

Tomando en cuenta estas consideraciones que buscan advertir acerca del verdadero desafío que requiere un nuevo avance en el desarrollo de las ciencias humanas, se espera instalar con éxito la discusión acerca de la importancia de la observación al nivel de la acción, tal que permita asumir con mayor vigor la sugerencia teórico-metodológica que formulara Marx:

“La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica” (1980: 56).

Notas

1) A ello debe sumarse un elemento más que refiere a la cuestión de cómo conocer.

2) Las reflexiones que dan origen a este ensayo son producto del estudio exploratorio condensado en el artículo “La elección de rector de la UBA: ¿expresión de una nueva correlación de fuerzas?” publicado en Revista Question, Vol. 8, Sección Informes de Investigación, junio 2008.

3) “Primero: no leer nada dentro del dominio del que uno se ocupa y sólo leer después. Segundo método: leer lo más posible en los campos cercanos y para el estudio de la inteligencia será por supuesto la biología por un lado, las matemáticas y la lógica por el otro, etc. incluido el campo sociológico, en fin todo lo que rodea al tema del que uno se ocupa. Y tercer método: tener una cabeza de turco” (Bringuier, 1985: 219-220).

4) Cabe señalar que Piaget tuvo varios “cabeza de turco”, no sólo en el ámbito de la psicología sino también en el de la filosofía. Como ejemplo de ello léase la siguiente declaración: “Lo que me parece estéril es la filosofía que se encierra en sistemas, que se cree conocimiento, porque es por allí, según creo, por donde comienza la ILUSIÓN” (1976a: 117).

5) Obsérvese la siguiente anécdota narrada por Piaget: “Una vez invitamos a una especialista en matemáticas, de Berlín oriental. Luego me dijo que para venir a Ginebra y obtener su visa necesitaba probar que estaba invitada por un materialista. Entonces, le dije: «Ah, muy bien, ¿quién es el materialista que encontró en Ginebra?» Ella me contestó: « ¡Usted!» Entonces yo manifesté alguna sorpresa (...) Dije: « ¿Yo materialista?» «Por supuesto, usted cree como yo que el objeto existe y cree, como yo, que nunca se lo alcanza porque es un límite matemático.» Y yo le dije: «Sí, sí, entonces si el materialismo es

eso, de acuerdo.» (Bringuier, 1985: 118).

6) Descentración: “único proceso por el que el sujeto sale de su subjetivismo o de su idealismo y por el que la ciencia escapa al antropomorfismo” (Piaget, 1976a: 112).

7) “Sólo remontando el curso de la formación de la mentalidad burguesa puede comprenderse la íntima relación que anima la vida histórica durante los últimos diez siglos” (Romero, 1989: 16).

Bibliografía

BRINGUIER, J. C. (1985) *Conversaciones con Piaget*. Barcelona: Gedisa.

ELIAS, N. (1982) *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa.

ENGELS, F. (1973) *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*. Buenos Aires: Anteo.

GERMANI, G. (1962) *La sociología científica*. México: UNAM.

GERMANI, G. (1964) *La sociología en la América latina: Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: EUDEBA.

MARIN, J. C. (1996) *Conversaciones sobre el poder*. Buenos Aires: Ciclo Básico Común – UBA.

MARX, K. (1980) “Tesis sobre Feuerbach” en: ENGELS, F. (1980) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. URSS: Progreso.

PIAGET, J. (1976a) *Autobiografía. El nacimiento de la inteligencia. Psicología y Filosofía*. Buenos Aires: Caldén.

PIAGET, J. (1976b) *La toma de conciencia*. Madrid: Morata.

PIAGET, J. (1986) *Estudios Sociológicos*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

PIAGET, J. (1999) “Comentarios sobre las observaciones críticas de Vygotsky” en VYGOTSKY, L. S. (1999) *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: Fausto.

PIAGET, J. y INHELDER, B. (1984) *Psicología del niño*. Madrid: Morata.

ROMERO, J. L. (1988) *La vida histórica. Ensayos compilados por Luis Alberto Romero*. Buenos Aires: Sudamericana.

ROMERO, J. L. (1989) *La revolución burguesa en el mundo feudal*. México: Siglo XXI.

ROMERO, J. L. (1993) *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Alianza.