

En: Delgado, J. y Gutierrez, J. (Coord.) (1995). *Métodos y Técnicas de Investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Ed. Síntesis. Pp. 134-166

CAPÍTULO 6

TEORÍA DE LA OBSERVACIÓN

*Juan Gutiérrez
Juan Manuel Delgado*

6.1. Introducción: la pluralidad de tipos de observación y sus fundamentos¹

Si hacemos nuestra la afirmación “la ciencia comienza con la observación”, muy pronto nos encontraremos con el problema de cómo abordar, desde un planteamiento tan general, un estudio riguroso de la observación en el panorama de los métodos y técnicas cualitativas de investigación social. Así, se impondrá como necesario recoger y ordenar formulaciones tan diversas como observar acciones, observar hechos, observar sistemas, hacer acciones observadoras, autoobservarse un sistema, posiciones de observación, etc. La gran variedad de expresiones con que se hace referencia a distintos tipos, pero también a distintas concepciones de la observación aconseja establecer unos conceptos claros y teóricamente bien justificados en términos psicosociológicos.

Vamos a partir de una caracterización de las posiciones básicas de observador y actor. Para ello puede recurrirse a un ejemplo. El observador, de soñar, soñará que se ve a sí mismo tocando el piano. El actor, por su lado, soñará que toca el piano. Ambas diferencias son idénticas a las descritas por Schütz (1972) para referirse a la diferencia entre observador y actor, así como a la diferencia entre el significado objetivo (observador) y significado subjetivo (actor)². Introduciendo una distinción en las temporalidades de la acción, la investigación u observación y la construcción del texto o informe de la investigación obtenemos dos combinaciones posibles y una nueva figura. Así, nos referiremos con el compuesto actor-observador a la sucesión en el tiempo de una posición de actor y una posición de observador, mientras que usaremos observador-actor para el caso inverso. La nueva figura no es otra que la del autor del texto de la investigación.

Las restantes posibilidades o posiciones se considerarán derivadas de estas. Baste advertir que observador y actor son posiciones y no personas o especialistas inamovibles en el

curso de una interacción. Por ejemplo será una posición derivada aquella en que el observador-actor actúe sobre otro, sin que este tenga conciencia de la existencia de un observador, aunque sí del actor (forma derivada de la situación pura de actuar-sobre-otro). También es una forma derivada de la situación pura de actuar-sobre-otro aquella en que el observador-actor está orientado hacia el otro, percibiéndolo este en su doble dimensión de observador y actor. A su vez, un ejemplo de forma derivada de la relación-nosotros en orientación-otro viene dado por aquella situación en que el actor (posteriormente observador) está simplemente orientado hacia el otro y en actitud natural (Schütz, 1972).

Las dos primeras derivaciones se corresponden con la observación participante (para abreviar OP), mientras que la última mencionada se refiere a la autoobservación (en adelante AO). La observación participante es el modo de observación más representativa de las tecnologías de la observación exógena. La autoobservación es uno de los modos de observación posible dentro de las tecnologías de la observación endógena. De acuerdo con lo expuesto en la introducción a la presente obra, consideramos que son precisamente estas posiciones derivadas las más importantes para la observación cualitativa en la investigación social. Esto no quiere decir que no existan otras posiciones derivadas, otros modos de observación, ni que toda observación cualitativa tenga que consistir en una actividad de participación en el fenómeno a investigar o en una autoobservación diferida por parte de los propios actores. Hay otras formas cualitativas de observar como por ejemplo la observación externa de una acción. Dicha circunstancia no hace sino poner de manifiesto las dificultades del manejo de los conceptos cualitativo/cuantitativo en relación con las distintas modalidades que suele contemplar cada método o técnica de investigación. En el apartado dedicado a la autoobservación volveremos sobre otras posibles conceptualizaciones de las relaciones entre posiciones observacionales básicas y derivadas. Ahora nos defendremos aquí por un instante para realizar algunas consideraciones de carácter más general.

Trabajos como los de Bourdieu, Navarro (en este mismo libro) o el empleo rutinario del grupo de discusión en relación con diseños de encuesta constituyen argumentos en favor del carácter difuso (y aun la disolución latente) de la separación nominalista de lo cuantitativo y lo cualitativo. En este punto de nuestra exposición, importa señalar que toda "elección metodológica" construye su objeto de estudio. Selecciona la realidad que resulta pertinente y posible conocer, y se justifica en términos de una adecuación selectiva. En otras palabras, para "garantizar su adecuación", el método selecciona las condiciones de posibilidad de lo cognoscible (véase el capítulo cuarto de Fernando Conde en este mismo libro).

En consecuencia, presentar las formas cualitativas de observación y argumentar, aunque sea muy brevemente, la mayor importancia para la investigación social de algunas de ellas obliga a establecer referencias a las respectivas teorías del sujeto y del cambio social. En otras palabras, no comprendemos un estudio del objeto, ni del método, sin el simultáneo estudio del sujeto. Asimismo, hablar del sujeto presupone la existencia del objeto, dado que el objeto es en la medida en que es nombrado y modificado mediante la acción, el método y el lenguaje del sujeto. Esta codeterminación epistemológica es básica para toda teoría de la observación cualitativa (véase el capítulo primero de Fernando Conde, epígrafe 1.6.).

Retomando el hilo principal diremos que la observación cualitativa externa, es decir, aquella en que el observador, empleando técnicas de registro cualitativas (registros de acontecimientos, conducta no verbal, categorización de comportamientos, etc.) no pertenece ni participa en el grupo objeto de estudio, bien se trate de observación directa (en contacto, sobre el terreno) o indirecta (fuentes documentales)⁴ poseen unas implicaciones teóricas, unos presupuestos epistemológicos y unos condicionamientos metodológicos que

la aproximan a las investigaciones realizadas mediante observaciones con registros cuantitativos en el ámbito de la psicología, la sociología, la historia, etc. El sujeto aparece tratado como una función que relaciona con regularidad unas entradas o estímulos con unas salidas o respuestas. Los procesos simbólicos y cognitivos de la mente humana quedan fuera de las respuestas conductuales registrables cuantitativamente. La historia del pensamiento occidental nos indica que esa anulación de la complejidad del sujeto, su capacidad selectiva y productora de sentido, y su potencialidad transformadora conduce a una visión mecánica y reproductora de las sociedades y los sistemas. Es en este sentido como afirmamos que las posiciones derivadas expuestas con anterioridad y, en definitiva, la OP y la AO se aproximan y alcanzan, respectivamente, el interior de los sistemas, las mentes y los grupos de estudio, y poseen una mayor importancia para la investigación social en tanto que productoras, como tendremos oportunidad de explicar, de mayores grados de validez y certeza.

Antes de comenzar con el estudio de la observación participante llamamos la atención del lector sobre el nivel metodológico y epistemológico en que nos vamos a mover. Así, por ejemplo, cómo se obtienen observaciones más *válidas* es una pregunta con una cara metodológica (cómo y por qué hacerlo de un determinado modo)² y una condición epistemológica (validez). Las preguntas (y sus correspondientes decisiones) acerca de si utilizar grabadora grande o pequeña, con pilas o conectada a la red; tomar notas en un cuaderno o intentar memorizar, que el cuaderno sea cuadriculado o milimetrado, con margen o sin margen, que sean varios cuadernos llamados diario, cuaderno de campo y cuadernos temáticos, etc. sólo encuentran sentido en el marco de la discusión de sus presuntas implicaciones metodológicas y epistemológicas. La paciencia y la imaginación son siempre buenas consejeras del observador/lector.

6.2. La observación participante

Desde nuestro interés de investigadores sociales por la observación la modalidad de observación exógena (generada desde fuera) conocida como observación participante presenta una particularidad disciplinar: la observación participante está inevitablemente asociada a la práctica investigadora de los antropólogos sociales y culturales.

No pretendemos obviar la utilización sociológica, psicológica o psicosociológica de la observación participante, ni discutir el carácter pionero o no de las investigaciones de la Escuela de Chicago, ni mucho menos reivindicar una cierta patente antropológica de la observación participante³. Tan solo advertimos que esta circunstancia nos aconseja manejar conceptos y ejemplos antropológicos. Por otro lado, la antropología cultural es una de las disciplinas donde circulan un mayor número de discursos acerca de las reglas, los productos, los cambios históricos y la validez de la investigación mediante observación participante⁴. No debe olvidarse que la observación participante desempeña un papel fundamental en el trabajo de campo del antropólogo, ni debemos pasar por alto que este, a su vez, constituye el eje de la idiosincrasia disciplinar de la antropología social o cultural.

La antropología cultural ha llegado a formularse la pregunta ¿qué es el trabajo de campo: infierno, experiencia del sujeto-investigador, lugar para la contrastación de hipótesis? Y se han producido respuestas que van desde las actitudes de “avance” hacia una antropología cada vez más científica, hasta las de “retroceso” hacia una recuperación cada vez más significativa para el antropólogo de la experiencia del trabajo de campo. En este

largo proceso encontramos oportunidad para la demolición de tópicos sociológicos (por ejemplo, la antropología de las colonias desmiente históricamente el mito de la alineación de la investigación cualitativa con proyectos revolucionarios democráticos y anticapitalistas). Y comprobamos igualmente los esfuerzos de la antropología, desde sus comienzos, por trascender la distancia cultural y el salto epistemológico entre analistas y nativos. No cabe duda, por tanto, que semejante estado de reflexión permanente acerca de la observación participante puede resultar enormemente productivo para nuestros intereses.

Para aquellos lectores habituados a terminologías exhaustivas precisaremos que vamos a entender por observación participante, a secas, una observación interna o participante activa, en permanente "proceso lanzadera", que funciona como observación sistematizada natural de grupos reales o comunidades en su vida cotidiana, y que fundamentalmente emplea la estrategia empírica y las técnicas de registro cualitativas (Anguera, 1989: 128-143)⁸.

6.2.1. Características de la observación participante

La metodología de la observación participante posee unas condiciones que la posibilitan, que seleccionan las entradas de información pertinentes (una cultura, el estilo de vida de una comunidad urbana, la identidad de un movimiento juvenil, la especificidad de un determinado medio de comunicación).

Consideramos que las condiciones de la observación participante son las siguientes:

1. El antropólogo o investigador en general *debe* ser un extranjero o extraño a su objeto de investigación.
2. Debe convivir integradamente en el sistema a estudiar.
3. Ese sistema tiene una definición propia de sus fronteras.
4. La integración del analista será maximizada y funcional, sin dejar de ser por ello un analista externo.
5. El investigador debe escribir una monografía etnográfica empleando el género del "realismo etnográfico".
6. Debe dar por finalizada la circulación del texto y la interpretación con la monografía dirigida a la comunidad académica. El siguiente paso textual, en todo caso, estará constituido por la construcción teórica.

Esta es la posición de la observación participante. Puede encontrarse una formulación más extensa y con pretensiones didácticas en Rossi (1990: 161-163).

Las epistemologías de los antropólogos culturales, o de otros investigadores desde la observación participante, consideran el relativismo cultural como una ética, y la función de distancia entre analista y nativo como un obstáculo o limitación que debe ser vencida mediante la integración del investigador en la comunidad de referencia. Pero esta terminología es engañosa. Pareciera indicar que aquéllos desean profundamente saltar esa barrera, suprimirla. ¿Por qué no, entonces, hacer una antropología de la cultura propia? Las razones son obvias, pero volveremos sobre sus consecuencias "desfundamentadoras" para la observación participante a propósito de la autoobservación.

6.2.2. Bases metodológicas: ¿hay un método etnográfico?

Es repetido que si nos hubiéramos desarrollado como especie humana bajo el mar, esta circunstancia sería probablemente lo último que llegaríamos a descubrir. De igual modo, las constricciones que impone a los análisis posibles la técnica del trabajo de campo y en concreto el rol de investigador participante (sea o no conocido como tal por los miembros del objeto de investigación) son lo último en ser descubierto como verdadera condición o presupuesto metodológico y epistemológico. En tal medida, la caracterización de la observación participante no debe ser tenida en cuenta como “el menor de los males posibles” cuando pretendemos acercarnos al interior de un grupo humano o sistema social. Es preciso asumir que la tácita obligación de ser un extranjero (o al menos ser lo más extranjero posible) respecto al grupo humano, residir durante un periodo relativamente largo en la comunidad y participar activamente en su vida cotidiana (generalmente adoptando funciones de maestro, médico, transportista, etc.) son condiciones basadas en el relativismo cultural y en la posibilidad misma del saber antropológico cultural. El hecho de hacer antropología es construido mediante la comparación de distintos grupos observados desde un mismo punto de vista común (la comunidad de antropólogos) y empleando siempre una estrategia de observación “participante” asentada en la premisa de que existe un código o combinatoria cultural de carácter universal (la naturaleza humana) que puede descodificarse mediante una experiencia directa de registro de la cultura extraña, y un análisis posterior de su infraestructura simbólica o su trama de significados latentes.

Como prueba de esa sólida fundamentación de la OP en las prácticas y la historia de la antropología cultural podemos citar la identificación entre OP y etnografía. Toda descripción etnográfica, para ser tenida por tal, debe estar basada en una investigación mediante observación participante o, para abreviar entre los antropólogos, por un trabajo de campo. De manera análoga no hay otra descripción ni otra definición del concepto de etnografía, en esencia, que aquella extraíble de las prácticas de la observación participante de los antropólogos. La investigación antropológica considera que dicha fase de “producción, recogida o captación de datos sobre el terreno” es la fuente imprescindible de la etnología (nivel de estudio comparativo) y la antropología propiamente dicha (nivel interpretativo, teórico, en otros términos, lugar de las generalizaciones sobre la naturaleza humana). Por tanto de la OP no se espera otra cosa que la recolección de material, la acumulación de descripciones y documentos. Podríamos incluso afirmar que la etnografía es lo que se hace y el resultado de investigar mediante OP, en sentido estricto, por lo cual no consideramos pertinente la expresión “método etnográfico” que, en función de la disciplina desde la cual se formule, suele recoger un cierto número siempre incompleto (y siempre entendido por un observador externo) de las cualidades de la OP antropológica.

Expuestas así las cosas, no han faltado autores que consideran de vital importancia detallar los procedimientos de codificación y registro de los datos: los árboles genealógicos, la confección de historias de vida, la sistematización de un diario de campo, el registro audiovisual de rituales y ceremonias, la fotografía, etc. Tanto si se está investigando una aldea bororo como en un estudio de antropología urbana. No debemos olvidar que el punto de llegada iconográfico de la etnografía está representado por un gigantesco archivo documental acerca de los estilos de vida de las diferentes etnias y pueblos de la tierra. La diversidad humana es inventariable. Esta era la ambición de Lévi-Strauss, expresada a la manera estructuralista, y esta fue también la creación de G. P. Murdock a partir de la idea de las áreas culturales en el mundo.

Junto a las técnicas de recogida de datos, la presentación de un informe de investigación antropológica, denominada “una etnografía” (o una monografía etnográfica) está igualmente afectada por unas reglas de codificación. En primer lugar existen un determinado número de apartados temáticos acerca de los cuales el etnógrafo no debe dejar de proporcionar información (descripción del hábitat, actividades de la economía del grupo, ciclos estacionales, cultivos, organización de los núcleos de residencia, organización y estructural familiar, grupos de edad, profesionales, formas de poder establecidas y rituales, ceremoniales, formas de expresión artística). A continuación debe producir un informe con estilo descriptivo, buscando el mayor realismo y objetividad posible de sus descripciones, ocultando o “retrasando” para un apartado final sus valoraciones y juicios personales, no utilizando la primera persona y buscando una posición narrativa de observador omnisciente. La razón de este objetivismo textual (el recurso a una enunciación del tipo “historia”) no es otra que permitir un análisis por parte de diferentes antropólogos desde diferentes planteamientos teóricos, así como facilitar la comparación intercultural a través de una cierta “normalización” en la presentación de los datos, produciendo, finalmente, un efecto de realidad. Es así como se ha llegado a hablar en ocasiones de un género literario llamado “realismo etnográfico”, a medio camino entre el libro de viajes y la novela naturalista.

Esta ocultación de la subjetividad del investigador y de los sujetos investigados en las monografías etnográficas, en sentido estricto, ha conducido a una reivindicación de la experiencia personal del etnógrafo y a una mayor presencia en los textos etnográficos de la “voz” del nativo o sujeto del grupo investigado. No es en absoluto infrecuente encontrarse que muchos antropólogos recurren a la “monografía informal”, o relato de anécdotas, para dar cauce a su experiencia personal (por ejemplo, un año conviviendo con una tribu del Camerún, ¡sin ir a casa por navidades!) y a la valoración de sus relaciones personales con los nativos.

Deteniéndonos en esta circunstancia, quizá para algunos trivial, encontramos una proliferación de discursos, metodológicamente justificados, que proclaman la necesidad de una transformación de las reglas o pautas de codificación de la OP en monografía etnográfica. Este movimiento, aglutinador, sin duda, de diferentes perspectivas teóricas, ha recibido el nombre de “antropología postmoderna”. La pertinencia de su inclusión en nuestra teoría de la observación viene dada por el conocimiento y la discusión de las revisiones que plantea a la OP o etnografía clásicas.

Finalmente los antropólogos han comenzado a prestar atención explícita a la escritura de textos etnográficos, un tema largamente ignorado ya sea porque se concibe primariamente a la etnografía como una actividad que se desarrolla en el campo, o porque se la trata como un método —más que un producto— de la investigación (Marcus, 1982: 171).

Marcus y Cushman han proporcionado un análisis en detalle de la estrategia textual de las monografías etnográficas o etnografías producto de la observación participante. La etnografía es un informe, un texto, cuyo rango “antropológico” ha revestido tradicionalmente las características propias del género llamado “realismo etnográfico”: simulacro de objetividad, sensación de creación de un mundo, presencia narrativa no intrusiva del etnógrafo, focalización en la vida cotidiana, exclusión de los personajes particulares y “extrapolación estilística de datos particulares” (la tipicidad: típica reunión, ritual típico...), embellecimiento por medio de una jerga, representación del discurso nativo (uso de termi-

nología nativa...), la creación de efectos de verdad –inserción de testimonios personales, “hacer decir”–, la organización textual (seguir a los actores, meditar sobre un suceso...), etc., (Marcus y Cushman, 1982: 175 y ss.).

A esta caracterización del llamado género del realismo etnográfico, los autores citados añaden un inventario de los grupos de lectores entre los cuales circulan los textos etnográficos. El universo de destinatarios está compuesto por los especialistas en antropología cultural, los investigadores y profesionales de la antropología en general, los especialistas de otras ciencias sociales, los estudiantes, y el público aficionado a los libros de viajes o de relatos exóticos (literalmente, el “lectorado popular”). Estas sencillas afirmaciones constituyen sin embargo un hito en la historia de la reflexión metodológica de los antropólogos acerca del producto científico que ponen en circulación. Profundizando en este “revisionismo” de la actividad etnográfica que ha merecido el calificativo de “postmoderno”, vamos a ocuparnos a continuación de las etnografías experimentales.

6.2.3. Etnografías experimentales

Las distintas estrategias textuales propuestas como alternativas del realismo etnográfico, en el marco de una preocupación explícita por los problemas concernientes a la descripción de una observación participante, han recibido el nombre de etnografías experimentales. A continuación proporcionamos un ejemplo de los objetivos que expresan autores pertenecientes a esta escuela.

La característica principal compartida por las etnografías experimentales es que integran, en sus interpretaciones, una preocupación explícita por la forma en que se han construido tales interpretaciones y en que se las representa textualmente como discurso objetivo sobre los sujetos entre los cuales se ha conducido la investigación (Marcus y Cushman, 1982: 172).

Entre las etnografías experimentales que consideramos de mayor interés se encuentra la antropología dialógica, cuyo centro de atención es la presencia textual del nativo. Posee distintas versiones según se piense en una escritura etnográfica en forma de diálogo, en sentido estricto, o en una relación dialógica entre texto (fielmente transcrito) e intérprete. La etnografía propia de una antropología dialógica sería algo parecido a los *Diálogos* de Platón; no en cuanto a sus aspiraciones filosóficas últimas sino en lo relativo a su planteamiento formal. Etnógrafo y nativo conversarían (literalmente) en los textos etnográficos, pues esta sería la mejor forma de respetar la dimensión dialógica de la *experiencia real* de OP, trabajo de campo o actividad etnográfica. Veamos un ejemplo de crítica desde esta óptica a otras literaturas antropológicas que han pretendido bordear el realismo etnográfico mediante la descripción de las vivencias del etnógrafo, observándose a sí mismo en su quehacer de observador participante y en su posición de antropólogo. Tedlock, autor de numerosos ensayos acerca de la antropología dialógica, critica abiertamente una conocida obra de Lévi-Strauss en la cual se relatan sus vivencias, motivaciones, estados de ánimo, y juicios durante sus investigaciones etnográficas en varios países tropicales.

Bien, esta vez tenemos un montón de diálogo interno, en el que el antropólogo se preocupa por los asuntos ajenos; pero no sabemos gran cosa de lo que puedan haber dicho los otros para provocar ese diálogo interno. Las citas son tan infrecuentes como en las etnografías y, una vez más, a veces provienen de gente que no son los otros. En *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss, el

clásico confesional dominante, ningún indio brasileiro pronuncia jamás una sola frase completa, ni siquiera con la ayuda de un intérprete... Las confesiones, puesto que los otros permanecen principalmente mudos en sus páginas, son en gran medida como las etnografías respecto de las que supuestamente ofrecen un escape (Tedlock, 1987: 276).

Tedlock defiende “una cuidadosa transcripción y traducción del discurso grabado, tomando en cuenta dimensiones tales como las pausas, el énfasis y el tono” (Tedlock, 1991: 295-296), al mismo tiempo que sostiene, por oposición a Tyler (1991: 289) la multivocalidad de la narrativa. “Mi punto de vista es que la multivocalidad no es algo que esté esperando ser originado en el discurso de una nueva antropología, dialógica o “posmoderna” o lo que fuere, sino que ya está presente en el discurso de los nativos, incluso cuando ellos narran” (Tedlock, 1991: 296). En otras palabras, la antropología dialógica aspira a un isomorfismo estructural entre la OP y la codificación etnográfica. Lo que ha sido producido en forma de diálogo debe ser reproducido, respetado y analizado como un diálogo o como una conversación entre dos culturas. Podría decirse que el deseo de un antropólogo dialógico es ser más “real” que un etnógrafo realista a la manera tradicional, puesto que ambos, en opinión del primero, obtienen su información en una interacción cara a cara.

Tedlock concluye explicando sus celos acerca de los planteamientos integradores en la relación dialógica que vincula al antropólogo y al nativo. Para este autor tampoco es posible dar cuenta de las dos instancias en un texto que pretenda integrarlas describiendo su “encuentro”. La siguiente cita recuerda los planteamientos de la crisis de conciencia que sacudió a la antropología mundial en la década de los sesenta, con ocasión de su participación en intervenciones militares y en la previsión y control de conflictos en el tercer mundo. Las “partes” a las que hace alusión Tedlock nos remiten a una suerte de guerra entre antropólogos y nativos (de cuya parte están otros antropólogos) en la cual existen culpables, vencedores y vencidos, y ante la que es preciso tomar partido.

...el mito de la participación antropológica en las culturas de los otros está repleto de equívocos aleccionadores; no hay confusión respecto a de qué parte está el antropólogo y de qué parte está el nativo. A su tiempo, algo del discurso del uno encuentra su camino en el del otro, al punto que el antropólogo puede querer poner palabras en boca del nativo, o en que el nativo pueda ir tan lejos como para parodiar al antropólogo. Pero no importa cuánto puedan converger sus discursos, siempre llega, tarde o temprano, el diálogo en el que el antropólogo abandona al nativo y toma rumbo a casa (Tedlock, 1991: 296).

6.2.4. Problemas y limitaciones de la observación participante

Hemos visto hasta ahora las características de la observación participante, sus bases metodológicas y la revisión de los textos etnográficos propuesta por algunas etnografías experimentales. Es momento ahora para ocuparnos de la discusión acerca de la validez de las descripciones producidas por la OP, de las críticas formuladas a sus condiciones metodológicas y a sus presupuestos epistemológicos.

Entre las objeciones que tiene planteada la metodología de la OP destaca la falta de operatividad de su noción de “subjetividad colectiva” cuando se intenta aplicar a fenómenos específicos de las modernas sociedades complejas pluriétnicas. Así por ejemplo supone forzar el viejo concepto antropológico referirse a “la cultura del alcohol” entre los jóvenes madrileños, la “cultura del pelotazo” para referirse a la “tribu” de los *brokers*, etc.

La idea de "subjetividad cultural" (colectiva, previa a la emergencia de sujetos) está vinculada genealógicamente con las nociones de genotipo, pueblo primitivo e inconsciente.

Primeramente, existe una unidad de la mente humana, una especie de estructura genotípica común que se comprueba no tanto en la adquisición de una cultura concreta, sino por la incorporación necesaria de todo sujeto a una "subjetividad cultural" con unas estructuras esenciales comunes.

En segundo lugar, una de sus condiciones pragmáticas es la existencia de un sistema que se considera a sí mismo organizacionalmente cerrado: modelo proporcionado por la antropología cultural de los llamados pueblos primitivos o, en su defecto, de las comunidades. En una ciudad occidental la desigualdad en la distribución del conocimiento es mucho mayor que en una aldea bororo, las fronteras del sistema son más permeables, las identidades simbólicas en que se expresa el contenido de aquella subjetividad son múltiples y no están sincronizadas, emerge el mundo de los sistemas autoorganizados¹⁰, sus acoplamientos, frtamientos, etc. Por decirlo de otro modo, una determinada cultura, en el significado clásico del término para la antropología cultural (y en el aquí expuesto como producto de la observación participante) no está constituyendo ya el único "modelo cognitivo y operativo" (en términos de Rapaport) de una comunidad pequeña y relativamente independiente.

En tercer lugar, se ha considerado tradicionalmente que dicha "subjetividad colectiva" no es consciente, no es describible por sus actores, y que sus significados sólo pueden ser esclarecidos desde un punto de vista exterior o más "objetivo". Se identifica el interior de un sistema dado como incapaz de dar cuenta de sí mismo, y el exterior del mismo como ámbito de la única forma de reflexividad o conciencia posibles. La perspectiva del analista se considera la depositaria de las "estructuras esenciales", capaces de desvelar los casos particulares de la perspectiva de los actores de una determinada cultura (Bueno, 1990: 85). El aspecto más problemático aquí para el uso de la observación participante en la moderna sociedad industrial es qué se entiende en la actualidad por "externo" y cuáles serían las nuevas unidades de análisis en las que tal distinción siguiera teniendo pertinencia. Entidades con la frontera bien definida (por ejemplo, empleados de RENFE) presentarán configuraciones culturales significativas superiores en extensión (identidad con el cuerpo de funcionarios), inferiores (maquinistas, revisores), criterios transversales (jefes de servicio, trabajar cara al público), extra-sistémicas (asociaciones de vecinos), etc.

Ahora bien, junto a estos problemas de "aplicabilidad" contemporánea de determinadas premisas de la OP, existen críticas a las nociones de sujeto y mente que están implicadas en sus condiciones y epistemología, a partir de las cuales la OP muestra sus limitaciones incluso en referencia a conceptos sociológicos complejos como el de sistema social autoorganizado o el de Individuo (véase más adelante en este mismo capítulo).

La observación participante posee una teoría del sujeto estructurada por una cadena de dos hipótesis sobre la mente humana y su conocimiento. Estas dos "hipótesis" han funcionado como verdaderos marcos teóricos que se han sucedido cronológicamente pero forman en la actualidad modelos coetáneos.

En primer lugar, la OP lleva a cabo una reducción de la complejidad del sujeto a la hora de comprender las acciones de los sujetos: la reflexividad, los valores personales, la conciencia, el deseo son obstáculos para el conocimiento de la realidad global de un objeto de investigación. Así ocurre que la OP produce el efecto de que no existen demasiadas diferencias entre los sujetos de una misma tribu, la unidad de la misma se convierte en el tipo ideal del que se está informando, y las especificidades de los sujetos son desechables. Dicho tipo ideal es estable, compacto y claramente distinto de su entorno. Reducir el nivel de subjetividad

y reflexividad del objeto (grupo humano estudiado) por debajo del nivel de subjetividad y reflexividad del sujeto investigador implica una decisión metodológica positivista: prescindir de unas así llamadas "propiedades secundarias" de los objetos es lo que hace posible un conocimiento científico. Las propiedades convencionalmente consideradas secundarias de los sujetos por las prácticas de la OP son todas las relativas a cualesquiera de sus fuentes de complejidad personales, pero especialmente en el caso de la antropología contagiada de este positivismo metodológico, la cualidad perdida por excelencia es la reflexividad sobre el significado de la propia cultura, y la noción de racionalidad relativa es el subsiguiente artefacto analítico que reconduce tal limitación de su teoría de la mente.

En segundo lugar, desde la universalización de la idea de relativismo cultural (todas las culturas y todos los sistemas dotados de congruencia cognoscitiva son iguales en valor y, en cierto sentido, incomparables), concediendo al objeto de investigación la misma capacidad de subjetividad y objetividad que la que se presupone en el sujeto investigador, se espera del "nativo" un comportamiento racional isomorfo de la concepción de la racionalidad del analista, desechando las divergencias hacia la categoría de lo imaginario, místico, mágico, etc. Este es el esfuerzo típicamente desarrollado por la antropología cultural: encargarse de encontrar las racionalidades subsidiarias e inconscientes de diferentes grupos humanos que tienen expresión en el dominio simbólico. Racionalidad no es más un concepto etnocéntrico en su contenido concreto para la cultura occidental, sino en su equivalencia tácita a *significado sistemático inconsciente*. Lo que importa destacar en términos de limitaciones de la OP es la implicación efectiva de esta teoría de la mente y las consiguientes dificultades para investigar la complejidad de las modernas sociedades industriales.

En suma, no consideramos que la observación participante tenga un problema de "subjetivismo" en su esfuerzo para la comprensión de las acciones de los sujetos. Si bien es cierto que la observación participante posee una alternativa de mayor implicación comprensiva respecto a una sociología objetivista, todavía puede decirse que la observación participante funciona como una sociología positiva, pues genera un producto (culturas, identidades) para el que reclama estatuto ontológico y una gran capacidad para orientar la acción social. Muy lejos de un subjetivismo, por el contrario, pretendiendo controlar/producir una forma de subjetividad racional de la colectividad (en el sentido expuesto), la observación participante pierde la referencia de la categoría sujeto (construye totalidades; ignorando que el propio sujeto es la forma originaria de toda totalidad, según explicamos con detalle en la introducción de la obra), no alcanza una teoría compleja y unitaria de la mente humana, y practica una ocultación activa de la preocupación constante que el analista-participante despliega sobre el sí mismo¹¹.

Una vez expuestas estas críticas, formuladas en términos de aplicabilidad e implicaciones teóricas, vamos a añadir una última línea de investigación que objeta a la observación participante su ilusión de superar una imposibilidad.

Desde el marco teórico de la fenomenología social, se contemplan dos refutaciones. Primera. El observador participante (en coherencia con el principio de indeterminación que acompaña a la prueba empírica) modifica con su presencia los cursos de acción y las motivaciones de los actores cuya cosmovisión natural-relativa pretende comprender. Aun cuando el grupo investigado no conoce al investigador como un observador (posibilidad desaconsejada por los etnógrafos), los efectos indeterminadores no dejan de estar presentes, especialmente los que tienen lugar en la conducta del propio observador-actor como consecuencia de conocer las razones y la estrategia observadora de su orientación. Segunda. El observador participante no puede trascender su mundo vivido concreto y, por tanto, no pue-

de acceder a la comprensión de motivaciones, cambios de la atención, significados y conducta del actor a través de la observación de su propia conducta, puesto que los mundos de observador y actor son incommensurables (Schütz, 1972).

El observador carece de acceso a las modificaciones atencionales de la otra persona; por lo menos, no puede adquirir ninguna información acerca de estas modificaciones observando su propia conciencia. Tampoco está en situación de influir sobre la conducta de la persona observada ni de ser influido por ella. No puede proyectar su propio motivo-para de manera que se transforme en el motivo-porque de la persona observada. El observador no puede juzgar, a partir de la mera conducta del otro, si este último está logrando llevar a cabo sus planes o no (Schütz, 1972).

Finalmente, desde la cibernética de los sistemas observadores también puede desvelarse un problema de capacidad comprensiva en la tecnología de la observación participante. El planteamiento de la observación existente en la observación participante requiere una especialización observador/observado que tiene paralelismo con una cibernética de los sistemas observados o teoría del control, donde la participación es una condición de manipulación (y producción de ruido en el interior) de la máquina. El analista nunca es otra cosa que un observador "incorporado" al sistema. Así pues no estamos ante un sistema observador, sino ante un sistema-con-observador a domicilio (Gutiérrez, 1993: 88). El sistema define sus fronteras desde un punto de vista *emic*, pero el observador no constituye un "estado observador del sistema", salvo en un sentido antropológico muy genérico (es un ser humano que estudia a otros seres humanos), pues no da lugar a una observación que provenga del interior (*endógena*). En este sentido, no puede ser considerado como un universo que ha sido capaz de producir observadores. Para esta perspectiva es claro que las construcciones tecnológicas "desde dentro" son las que tienen un mayor interés (Gutiérrez, 1993).

A modo de punto de llegada provisional, Ibáñez sugiere lo siguiente, con su contundencia habitual.

Heinz von Foerster (en Dupuy, 1982) propone una sugerente conjetura. Cuanto más trivialmente conectados están los elementos de un sistema (por ejemplo, cuando, como en un desfile, cada soldado ajusta su paso al del soldado contiguo), más opaco es el sistema para un observador interno y más transparente (visible/manejable) para un observador externo. Cuanto más compleja es la conexión (como en una sociedad paleolítica), más transparente es el sistema para un observador interno y más opaco para un observador externo. Por eso, los antropólogos acceden raramente a las claves de las sociedades que estudian (Ibáñez, 1990b: 159-160).

6.2.5. El debate *emic/etic*

El par *emic/etic* (inventado por Pike y procedente de la lingüística) centra la terminología en que la antropología cultural discute la epistemología, la metodología y la ontología de la relación entre interior/exterior y, en consecuencia, la validez de las investigaciones realizadas mediante observación participante. El debate *emic/etic* oscila entre los llamados puntos de vista que simulan lo interno (*emic*, la significatividad y el sentido para el actor) y los pun-

tos de vista que priorizan lo externo (*etic*, la significatividad y el sentido para el observador). Algunas de las críticas a enfoques interpretativos o *emic* abundan en una presunta renuncia a la construcción teórica, en su “reducción etnográfica”, critican un cierto etnografismo. Estas mismas críticas juzgan negativas las implicaciones explícitas de la experiencia del observador. El planteamiento emicista cuestiona la capacidad comprensiva de las observaciones realizadas desde una estrategia *etic*. Vamos a extendernos en este punto. Daremos la palabra a los autores de algunas de las corrientes más críticas con la propia distinción *emic/etic*, y después intentaremos sintetizar las principales posiciones existentes.

Pike apuesta por la visión *emic*, con énfasis en lo sincrónico y lo particular¹², mientras que Harris considera inverificables las proposiciones formuladas en términos *emic* (no son observables, las hace equivaler a lo mental) y defiende una visión externa o *etic*, general y diacrónica. Por su parte, la antropología hermenéutica de Geertz abanderará una nueva etnografía que permanece asentada sobre la incapacidad de los nativos para autodescribirse y la consiguiente necesidad de un “investigador externo”. Veamos.

Geertz (1983: 56) se pregunta cómo es posible el conocimiento antropológico del modo en que los nativos piensan, sienten y perciben.

...si no es, tal y como estamos inclinados a creer, a través de algún tipo de sensibilidad extraordinaria, y una capacidad innata para pensar, sentir y percibir como un nativo (una palabra, urge decir, que uso “en el estricto sentido del término”), ¿cómo es posible el conocimiento antropológico de la manera en que los nativos piensan, sienten y perciben?

Este mismo autor se hace eco de la amplia discusión metodológica que ha generado dicho interrogante, y clasifica las respuestas encontradas en pares de oposición del tipo dentro *versus* fuera, descripciones en primera persona *versus* tercera persona, fenomenología *versus* objetivismo, cognitivo *versus* conductual y análisis *emic versus etic*. Geertz (1983: 57) pretende solucionar este listado con “la manera más importante y a la vez, más simple y directa de poner la cuestión en términos de una distinción formulada por el psicoanalista Heinz Kohut entre los conceptos de experiencia-próxima y experiencia-distante”. Su definición añade bien poco a la noción intuitiva; en el caso de la experiencia próxima (*experience-near*) se está refiriendo a “una (experiencia) que alguien pudiera espontáneamente y sin esfuerzo utilizar para definir lo que él o sus personas próximas ven, sienten, piensan, imaginan, etc.” (Geertz, 1983: 57).

La exposición de Geertz continúa afirmando que tales conceptos arbitran una diferencia de grado, no una oposición polar, y que la pregunta por cómo debe ser realizado el análisis antropológico y encuadrados sus resultados —en lugar de acerca de la constitución física que los antropólogos necesitan tener— reduce el misterio sobre el significado de “mirar las cosas desde el punto de vista del nativo”.

La respuesta última se deduce de las dos premisas explícitas. Dado que no podemos aspirar a introducirnos en la piel de nuestros informantes, y que los nativos usan sus conceptos de la experiencia-próxima de una manera espontánea e inconsciente, mirar desde el punto de vista del nativo consiste en investigar y analizar sus medios de comunicación simbólica. Por consiguiente, la antropología que toma carta de naturaleza es una antropología cognitiva¹³.

No debemos perder de vista, a su vez, que Geertz pretende poner en cuestión los mitos clásicos de la “comunidad” e “identificación” con el nativo.

La comprensión de la forma y la presión de las vidas internas de los nativos, para usar una vez más la peligrosa palabra, es más parecida a captar un proverbio, recoger una alusión, entender una broma —o, como he sugerido, leer un poema— que a conseguir una situación de “comunidad” (Geertz, 1983: 70).

En relación con esta crítica de la observación participante clásica (alcanzar un alto grado de comunicación empática con el nativo), y con los aspectos implicados de la relación interno/externo, Gustavo Bueno ha presentado un repaso crítico de los distintos desarrollos o posibilidades explicativas del llamado “prisma de Pike”.

Cabe la posibilidad de considerar que no existen diferencias entre *etic* y *emic* en términos de posición del conocimiento. Esto equivale a afirmar que las observaciones interiores y exteriores no poseen diferencias de validez. A lo sumo “hay contenidos más difíciles de interpretar que otros” (Bueno, 1990: 35) que producen la aparición de malos entendidos, descripciones imprecisas, etc. La consecuencia es que tal oposición pierde su importancia teórica (o. cit.: 37).

Incluso aceptando que existen diferencias entre *emic* y *etic*, autores como Ibáñez (1990b) entienden que ambos enfoques están ineludiblemente articulados.

Lo *etic* y lo *emic* se conjugan a todos los niveles. El enfoque *etic* para las génesis y el enfoque *emic* para las estructuras son complementarios: difícilmente “comprenderemos”, por ejemplo, una cultura, si no conjugamos el enfoque genético —*etic*— tipo Harris y el enfoque estructural —*emic*— tipo Lévi-Strauss (Ibáñez, 1990b: 54).

El planteamiento de Bueno puede incluirse en este mismo apartado. Su posición es que debe existir una complementariedad en virtud de la cual —y en sustitución de las proyecciones de los conceptos psicológicos dentro/fuera— pueda hablarse de un anverso y un reverso, es decir, de una pluralidad de ángulos experienciales de los sujetos observadores y de los actores.

A continuación, caben las posturas llamadas emicista y eticista. El propio Pike es defensor de un planteamiento emicista. Para Bueno “Como misionero, lo que Pike buscaba era entrar en comunicación con los nativos; otro tanto hubiera hecho un político o un comerciante. Precisamente puede decirse que el interés por la fonética resulta ser el más característico de la perspectiva científica —en relación con la perspectiva religiosa, política o mercantil” (Bueno, 1990: 26). Las críticas de Bueno a la posición emicista afirman que supone la anulación de un sujeto gnoseológico o analista, y la constitución de una pluralidad de actores envueltos en un proceso de autognosis. En opinión de Bueno la defensa de una posición *emic* radical implica una desaparición del observador en cuanto tal. En esta perspectiva, lo *etic* sería entendido como lo *emic* de la comunidad de antropólogos. Cuando esta perspectiva se conduce hasta el “adentrismo” (llamado así por Bueno en o. cit.: 51) ha sido calificada como la negación activa de la posibilidad de la ciencia.

Por su parte la posición eticista, en sus desarrollos más conductistas, convoca abiertamente la teoría de la caja negra: nada de lo que ocurra en la mente de los actores es accesible ni pertinente para la observación participante.

Asimismo, en relación con emicismo y eticismo, Bueno pone de manifiesto el origen psicologista de las ideas dentro/fuera de una cultura y los problemas que presenta su aplicación lejos de la situación práctica en que fue diseñada por Pike, con arreglo a círculos culturales relativamente cerrados e independientes.

El fondo de la cuestión reside, a nuestro juicio, en lo siguiente: que esa “exterioridad” que caracterizaría a la perspectiva *etic*, tal como Pike la concibe, es una característica muy grosera, porque “exterior” está diciendo cosas muy diferentes, algunas de ellas pertinentes (por ejemplo el alfabeto fonético internacional no fue elaborado por los mixtecos y es exterior a su cultura), otras ambiguas (por ser “exterior”, ha de ser físico) y unas terceras totalmente impertinentes, (por ser físico y exterior a la cultura mixteca el alfabeto internacional no es capaz de entrar en el interior de la lengua mixteca, como si este interior existiese en los términos de Pike) (Bueno, 1990: 36).

Por último existe una concepción paralelista de la que Bueno considera a Harris como máximo exponente: “...han de recorrerse ambos planos, supuesto que sean esenciales; y un mérito de la teoría será precisamente el que puedan recorrerse en paralelo, estableciendo todas las analogías o puentes que sean posibles” (Bueno, 1990: 59). Una observación participante sería válida en la medida en que diera cuenta de los paralelismos semánticos entre las concepciones del analista y de sus informantes.

El repaso de las posiciones en torno al debate *emic/etic* nos ha permitido poner de manifiesto la pluralidad de perspectivas teóricas que pueden concurrir dentro de unos mismos presupuestos epistemológicos. Sin perjuicio de recordar al lector las limitaciones y problemas expuestos, podemos afirmar que la OP es una metodología muy flexible cuyo repertorio de posibilidades y actitudes observacionales ha permitido el tratamiento de objetos de investigación muy diversos y su utilización en la práctica totalidad de las disciplinas científico-sociales.

6.3. Un modelo de tecnología de la observación endógena: la autoobservación

Tal y como exponíamos en la introducción a este capítulo, la principal fuente de diferencias entre la OP y la autoobservación reside en sus diferentes condiciones metodológicas y en sus distintos presupuestos epistemológicos. La utilización en la metodología sociológica de los conceptos fundadores e implicados por la autoobservación supone transformar tales “creencias” o premisas básicas con consecuencias para la totalidad de la teoría social, pero dentro de una lógica histórica, a saber: la definición, en el seno de las investigaciones mediante formas de observación cualitativa, del objetivo de alcanzar los mayores niveles de validez y certeza.

Con el fin de facilitar la lectura, vamos a modificar el esquema empleado para la observación participante. Primeramente nos ocuparemos de la fundamentación epistemológica de la autoobservación, para centrarnos seguidamente en la descripción y, en último lugar, en sus problemas y limitaciones. De este modo el orden del epígrafe reproduce el orden general existente entre la introducción (marco teórico), la teoría de la observación (epistemología y metodología de la participación observacional endógena), y el socioanálisis cibernético (metodología de la participación conversacional).

6.3.1. Fundamentación epistemológica

Es preciso explicar que la autoobservación conduce a los más altos niveles de certeza y a la comprensión del sentido de las acciones de los sujetos, pues certeza y comprensión del sentido son los fundamentos de la validez de la autoobservación.

Con el concepto de certeza nos referimos a la probabilidad de que otra conciencia similar a la mía acepte el sentido y alcance óptico que mi conciencia objetiva atribuye al objeto (que puede ser otra conciencia similar, por ejemplo) y con ello coopera en su constitución. Es decir, que esa conciencia de la que hablamos y que es similar a la "mía" es (o puede ser) el objeto objetivado por "mi" propia conciencia. En otras palabras, la certeza no es otra cosa que la probabilidad de que los restantes nativos aprueben ese tratamiento; tratamiento que, como en todos los demás, no tiene sino principios explicativos que se ordenan mediante computación del observador. La certeza, por tanto, aumenta en función del conocimiento vivencial de la persona/s que se está observando.

Con el concepto de sentido hacemos referencia a una actividad selectiva heterogénea del sujeto (véase el concepto de heterogeneidad) en su interpretación creativa (véase Varela, 1990: 109) de los contextos complejos (véase el concepto de hipercomplejidad en el capítulo *Socioanálisis Cibernético*) y en su atribución de aspectos genéticos (históricos) al objeto. Hacemos referencia a un concepto impuro de sentido (véase el concepto de impureza en el capítulo *Socioanálisis Cibernético*). Dicho concepto está en relación con nuestro deseo de trabajar desde los sistemas irreversibles. Pero además, nos enfrentamos a un sentido que, en último término, manifiesta el sin-sentido (contraproducción) a partir del cual construir responsablemente un mundo hipercomplejo. Adviértase la buena adaptación de este concepto con una teoría polifónica de la enunciación, la cual, como proponen Bajtín y Ducrot (véase el capítulo *Análisis semiótico del discurso*) entiende la enunciación en cuanto acto polifónico pero, en este caso, no ya sólo como polifonía de locutores o de enunciadores, sino como polifonía de "individuos" (véase este concepto en el capítulo *Socioanálisis Cibernético*).

La atribución de aspectos al objeto, así como las relaciones que los objetos mantienen entre sí, como consecuencia de la lógica del proceso de objetivación realizado, no son sino construcciones de las conciencias complejas. En consecuencia, consideramos que las atribuciones de aspectos al objeto, más allá de los efectos inevitablemente reflexivos, y por ello pragmáticos que acompañan a toda actividad humana, tienen que ver con la atribución de significado (semántica), mientras que el conocimiento y el reconocimiento de las relaciones anunciadas —cualesquiera que sean estas— tienen que ver con la atribución de sentido (pragmática). Por ello, la relación que el individuo mantiene con otros individuos, o el objeto con otros objetos o el individuo con otros objetos está condicionada por las tareas de actualización (semántica) y de interpretación (pragmática) que hacen posible mediante afinidad el mantenimiento coherente de la mismidad de cualquier individuo u objeto, apta para ser computada recursivamente en un orden enésimo por todas y cada una de las conciencias que forman parte del mundo vivido concreto que me contiene y que co-genera (semántica y pragmáticamente). En línea con esto, lo definido en los cuatro primeros capítulos como connotación aparece aquí como evidencia de la complejidad y de los mensajes discursivos.

Precisamente de la certeza, el sentido y las condiciones epistemológicas de la autoobservación vamos a ocuparnos en la descripción de su fundamentación epistemológica. Lo primero que merece destacarse es la existencia de una pluralidad de vías que fundamentan la autoobservación social.

La primera de dichas vías es la fundamentación más abiertamente cibernética. Con ella se produce una contextualización de la AO en cuanto metodología histórica y científicamente pertinente en relación con modernos desarrollos epistemológicos. Así pues, las condiciones expuestas a continuación provienen en su mayor parte de una reflexión epistemo-

lógica que está siendo empleada en áreas tan diversas como la investigación de la inteligencia artificial, la geopolítica, la terapia familiar y la economía. El resultado de su lectura no es otro que la justificación de la pertinencia y potencialidades de la autoobservación: la autoobservación queda prescrita como un modo de observación endógeno adecuado si asumimos un principio de relatividad universal de las observaciones, un principio de incertidumbre (al investigar estamos actuando y transformando), la inclusión del observador en las descripciones y la existencia de una pluralidad de personas que utiliza un lenguaje común. Veamos.

Las observaciones son relativas al punto de vista adoptado por un observador (Von Foerster, 1981b: 257). Siguiendo al autor citado, las observaciones son *sistemas de coordenadas*.

1. Todas las distinciones cognitivas se generan por un observador y son relativas a la naturaleza del mismo (Flores y Winograd, 1989: 81). Se trata de un principio de relatividad universal, según el cual ninguna construcción de conocimiento puede escapar a esta premisa. Toda descripción es, consecuentemente, una afirmación hecha por un observador a otro observador.

Un observador es un ser humano, una persona, un sistema vivo que puede hacer distinciones y especifica qué es capaz de distinguirse como una unidad... y es capaz de cooperar como si fuera externo a (distinto de) las circunstancias en las cuales el observador se encuentra a sí mismo. Todo lo que se diga se hace desde un observador a otro observador, que puede ser él mismo (Maturana, 1978: 31).

2. Las propiedades de las cosas existen solamente como distinciones especificadas por un observador. En términos de Bateson y Korzybski, el mapa no es el territorio, el territorio no aparece nunca, pues lo único que pasa del territorio al mapa es la diferencia, manejamos representaciones de representaciones¹⁴.

El proceso de la representación siempre lo filtrará, excluyéndolo, de manera que el mundo mental es sólo mapas de mapas de mapas, al infinito. Todos los "fenómenos" son, literalmente, "apariencias" (Bateson, 1985: 485).

El lenguaje produce el efecto de referirnos a tales propiedades como si fueran externas, pero se mueve siempre con "un decir "como si" y no una apelación ontológica" (Flores/Winograd, 1989: 82). Frecuentemente tales propiedades nos informan más del observador que de las supuestas cosas en sí (Von Foerster, 1991). Por ejemplo, la elaboración de una lista de libros prohibidos nos dice más acerca de quien censura que de los propios textos. Lo mismo ocurre con "las descripciones de pacientes internados, o que reciben cargas eléctricas en su cerebro, o en cuyas venas se inyectan drogas: nos brindan información acerca de sus terapeutas" (Keeney, 1983: 97-98).

"Las observaciones afectan a lo observado hasta anular la esperanza de predicción del observador (esto es, su incertidumbre es absoluta: Heisenberg)", (Von Foerster, 1981b: 257). Ibáñez se ha referido a esta premisa como quiebra de la prueba empírica o de adecuación a la realidad. El valor de verdad (de una teoría, de una proposición) articula dos pruebas científicas: la empírica (adecuación a la realidad) y la teórica (coherencia del discurso).

Heisenberg y Gödel, respectivamente, muestran el carácter paradójico de ambas (Ibáñez, 1990a: 22, 178).

El observador debe estar incluido explícitamente en la descripción de la observación. "...se puede empezar a pensar en una teoría social que incluya realmente los participantes, los elementos del sistema social, en la teoría del sistema" (Von Foerster, 1981: 105).

Para el desarrollo de una investigación social, partimos de la existencia de una pluralidad de personas.

1. El principio de relatividad de la observación funda ya, de hecho, la interacción entre más de un sujeto. "La realidad no es objetiva, pero tampoco individual" (Flores y Winograd, 1989: 82/83).
2. Von Foerster desarrolla una argumentación relativista que postula la existencia de una comunidad o pluralidad de individuos o personas o seres humanos.

Asumamos por el momento que yo soy el hombre de éxito de negocios con sombrero hongo de la figura 2 (el señor del bombín, ilustración de Gordon Pask), y que yo insisto que soy la única realidad, mientras que todo lo demás es sólo parte de mi imaginación. No puedo negar que en mi imaginación aparecerá gente, científicos, otros hombres de negocios con éxito, etcétera, como los hay por ejemplo en esta conferencia. Desde el momento en que encuentro a estas apariciones similares a mí en muchos aspectos, tengo que darles el derecho de que ellos mismos aseveren que son la única realidad y que todo lo demás es sólo una maquinación de su imaginación. Al mismo tiempo ellos no pueden negar que sus fantasías están pobladas por gente, ¡y uno de ellos puedo ser yo, con sombrero hongo y todo lo demás! Con esto hemos cerrado el círculo de nuestra contradicción: si yo asumo que soy la única realidad, resulta que yo soy parte de la imaginación de algún otro que, a su vez, asume que él es la única realidad. Esta paradoja se resuelve fácilmente, por supuesto, postulando la realidad del mundo en el que alegremente florecemos (Von Foerster, 1991: 43).

Nótese el parecido con el argumento ontológico de San Anselmo, fundado en este caso en el principio de relatividad: "...si una hipótesis que es aplicable a un conjunto de objetos se sostiene para un objeto y se sostiene para otro objeto y se sostiene, entonces, para ambos objetos simultáneamente, será entonces aceptable para todos los objetos del conjunto" (Von Foerster, 1991: 44; Pask, 1960: 232).

Tal realidad ambiental consiste en la multiplicidad de interacciones entre las actividades cognitivas del conjunto de personas. Esta premisa considera característico de los individuos o personas físicas postuladas, en tanto que seres vivos, su calidad de sujetos cognoscentes, y el uso de un lenguaje.

1. No es condición necesaria la postulación de un determinado funcionamiento de los "dispositivos" internos de la mente de cada individuo.
2. Existe en la autoobservación una superación de la paradoja separadora de sujeto y objeto (S/O). En los términos en los que nosotros lo planteamos es impertinente la cuestión ¿qué es el sujeto? al margen del objeto. Hablar de sujeto presupone la existencia del objeto. Y esto por la sencilla razón de que el objeto es porque hay sujeto, en cuanto que hay un sujeto que lo nombra y modifica. Por tanto, frente a las lecturas de derecha a izquierda o viceversa, frente a las posiciones de quienes se olvidan alternativamente de su condición de objetos y su condición de sujetos, se defiende

aquí (desde tecnologías de la observación endógena como es la autoobservación) la disolución de la barra separadora mediante la integración de sujeto y objeto. Sólo los sistemas autoobservadores son capaces de asumir esta premisa epistemológica y conjugar esa doble dimensión existencial. En consecuencia la autoobservación trasciende igualmente el funcionamiento paradójico del Estado (véase el concepto de contraproducción en el capítulo *Socioanálisis Cibernético*), su retroalimentación del orden y desorden sociales existentes y la importancia de la barra separadora de sujetos y objetos, así como de sociólogos y tecnólogos, para el funcionamiento actual de las modernas totalidades tecnológicas. La autoobservación, como veremos más adelante, se constituye a sí misma en generadora de cambio social.

3. Las personas físicas sostienen entre sí, en principio, relaciones recíprocas comparables a la complementariedad figura/fondo¹⁵ analizada por Varela (1983). Podemos extender la asunción de este postulado exclusivamente hasta el concepto inicial de acoplamientos puntuales. Los dos elementos (unidad y fondo) poseen una relación como dos series de acontecimientos dotados de cierto grado de independencia. La unidad y el medio están acoplados en ciertos puntos (acoplamiento puntual: Varela, 1983: 148).

El término “acoplamiento” debe ser concebido, en sentido laxo, como descriptor de la “onda expansiva” que sincroniza comportamientos en la teoría de la comunicación de Shannon (1983), o bien, como la propia posibilidad de interactuar recíprocamente entre la pluralidad de sujetos cognoscentes.

4. Conocer es hacer. Esta es la inflexión constructivista que caracteriza el taller cuya tecnología de participación observadora es la autoobservación. Podemos matizar que tal concepción implica una dimensión de temporalidad irreversible: los sujetos cognoscentes son sujetos históricos de una experiencia cognitiva. Podemos comprobar la pluralidad de referencias cruzadas que convergen en este postulado.

Von Foerster alcanzará sus afirmaciones epistemológicas más radicales precisamente en *On Constructing a Reality* (1981b: 288 y ss.). Ese ambiente o entorno “tal y como lo percibimos, es nuestra invención” (1981b: 288). Aquí es también donde encontramos la concepción de los procesos cognitivos como “procesos infinitamente recursivos de computación (de descripciones de una realidad)” (1981b: 296), y la consecuencia estética y ética de analizar los componentes psíquicos y sociales con los que producimos realidad.

El Imperativo Ético: Actúa siempre de forma que aumentes el número de alternativas. El Imperativo Estético: Si deseas ver (conocer), aprende cómo actuar (Von Foerster, 1981b: 308).

Glaserfeld, a su vez, resalta abiertamente la importancia de la experiencia del observador en el marco de una “epistemología constructivista radical”. “La hoja, el viento, la sombra y la rana son todas ellas partes de nuestra experiencia que nosotros, como observadores, hemos aislado recurrentemente” (1981: 126). Desde esta perspectiva, Glaserfeld modifica la codiciada sentencia de Maturana para convertirla en la nueva regla del método: “todo lo conocido es conocido por un sujeto de la experiencia (*experienter*)” (o. cit.: 124).

Por su parte, Varela entiende por conocer una “Acción efectiva: historia del acoplamiento estructural que enactúa (hace emerger) un mundo” (1990: 109). Sus investigaciones biológicas están entre las más fecundas del pensamiento de segundo orden, al igual que sus

puentes a las disciplinas del pensamiento filosófico y social. Un ejemplo de las primeras es el siguiente: "Al igual que el color, el olor no se revela como un mapa pasivo de rasgos externos, sino como la articulación creativa de sentido a partir de lo histórico. Bajo esta luz, pues, la operación del cerebro se interesa centralmente en la enactuación de mundos a través de la historia de linajes viables; es un órgano que construye mundos en vez de reflejarlos" (1990: 108). Después podemos ver un ejemplo de los segundos: "Sólo en el trabajo reciente de algunos pensadores europeos (sobre todo Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Michel Foucault) ha comenzado la crítica explícita de las representaciones. Estos pensadores se interesan en el fenómeno de la *interpretación* entendida como la actividad circular que eslabona la acción y el conocimiento, al conocedor y lo conocido, en un círculo indisociable." (Varela, 1990: 90). Invitamos al lector a comparar el concepto de enacción de Varela con el concepto de sentido propuesto por nosotros más arriba; puede encontrarse una aproximación a las diferencias en la introducción de la presente obra. Pese a la generalidad de esta "reconstrucción histórica" del pensamiento filosófico, Varela aparece ajustándose a sus propios logros cuando enfatiza la "codeterminación" como característica del enfoque enactivo, a diferencia de "cualquier forma de constructivismo (en donde sitúa a Watzlawick) o neokantismo biológico (Lorenz)" (o. cit.: 102).

Maturana ha defendido también la implicación existente entre la relatividad de las observaciones a un observador y la existencia de una interacción "social" (entre sujetos). Para Maturana el lenguaje es el dominio en que tiene lugar esa interacción que genera mecanismos consensuales de comportamiento.

El dominio lingüístico como dominio orientador de la conducta requiere al menos dos organismos interactuantes con dominios de interacciones comparables de tal modo que se puede desarrollar un sistema cooperativo de interacciones consensuales en el que la conducta emergente de los dos organismos es relevante para ambos... El eje central de la existencia humana es su ocurrencia en un dominio lingüístico cognitivo. Este dominio es social constitutivamente (Maturana, 1972: 41. XXIV).

No existen jerarquías de tipo lógico entre las actividades cognitivas de esa pluralidad de sujetos cognoscentes. La cuestión de los tipos lógicos implica el problema de las paradojas y la teoría de la observación.

Bateson ha sido uno de los principales defensores de la teoría de los tipos lógicos, cuyos planteamientos y aplicaciones aparecen dispersas a lo largo de toda su obra. El concepto procede de los lenguajes formales y ha sido definido en los siguientes términos.

La teoría afirma que ninguna clase, en un discurso formal lógico o matemático, puede ser miembro de sí misma; que una clase de clases no puede ser una de las clases que son sus miembros; que un nombre no es la cosa nombrada (Bateson, 1985: 310)

El propio Bateson critica una utilización estricta de la teoría de tipos, tal y como fue pensada para los sistemas formales por Russell y Whitehead. La jerarquía de tipos muy pronto se muestra como una jerarquía "con muchas ramificaciones", y además la temporalidad del mundo real impide la negación lógica del pasado, análoga a la realizada con los cálculos de proposiciones que generan paradojas en "el mundo abstracto de la lógica" (Bateson, 1985: 310). Pero sin perjuicio de asumir estos comentarios, más adelante considera que la analogía parcial "puede brindar una guía importante a los especialistas en ciencias de la conducta para su clasificación de los fenómenos relacionados con el aprendizaje" (o. cit.: 311).

El uso que Bateson realiza de los tipos lógicos es diverso, y está liberado de gran parte de las implicaciones que el concepto tiene en la lógica, e incluso de la cuestión de la "distinción entre una clase y sus miembros" que él mismo había considerado fundamental en la teoría. Podríamos decir que realiza una lectura laxa de los tipos lógicos sin incurrir en un pensamiento cerrado o estricto al respecto. Keeney (1983: 46) coincide con esta valoración. En la práctica Bateson emplea la teoría de tipos para "saltar" del Pleroma (la cosa nombrada) a la Creatura (los nombres¹⁶), y para jerarquizar relaciones (pre-definidas) de inclusión: bien se trate de la relación entre un estímulo y sus sucesivos contextos (Bateson, 1985: 319) o (tácitamente) de la relación entre conciencia e inconsciente.

En opinión de Keeney (1983), Bateson conocía las objeciones de Spencer-Brown (1972) y von Foerster (1981b), según las cuales no debían proscribirse los paradojas sino construir con ellas una visión alternativa. De aquí la importancia que el concepto de contraproducto —resultado paradójico— a partir del cual se orienta la construcción del *Sociocibernético*, entre otros recursos interpretativos. Teniendo presentes las primeras condiciones epistemológicas que hemos enumerado, toda observación, en tanto enunciado de un observador que participa (que media) lo observado se constituiría en una sentencia autorreferencial. No obstante, sigue valorando Keeney, Bateson concluyó que la tipificación lógica constituía un "instrumento descriptivo para distinguir las pautas formales de la comunicación que subyacen en la experiencia y la interacción entre los hombres" (Keeney, 1983: 46). Para Keeney, autores como Watzlawick, Weakland y Fisch eran igualmente partícipes de esta visión laxa o atenuada de los tipos lógicos considerados con valor descriptivo y no preceptivo.

Desde nuestro punto de vista, Keeney efectúa una lectura de Bateson que reconstruye históricamente la ubicación heurística de una teoría de tipos. No haremos nuestra la posición de negar esta posibilidad, pero sí llamamos la atención sobre dos aspectos. Primero. Asumida en tales términos: hay unos tipos lógicos que tan pronto se utilizan para describir se muestran cruzados por todo género de interferencias y paradojas entre sus niveles de recursividad, la premisa epistemológica o descriptiva de los tipos lógicos no hace sino describir la inutilidad de la distinción que prescribe (un ejemplo se encuentra en los distintos niveles de conciencia que el propio Bateson (1985) pone en práctica en el análisis de las dinámicas de Alcohólicos Anónimos. Si la dependencia del alcohol (y por tanto, los niveles o tipos lógicos de conciencia o perspectiva en las mentes de los alcohólicos) estuviera completamente exenta de comportamientos sistémicos y no intencionales (como pareciera afirmar en principio Bateson, pues se mueven, en este estudio citado, atrapados por el primer nivel de conciencia intencional), el proceso de "recuperación" del alcohólico no supondría simplemente un salto de nivel sino una transformación sustantiva de la naturaleza humana (!). Para solucionar esta reducción al absurdo es necesario asumir que un alcohólico involucra todos los niveles de conciencia en la construcción de su identidad y su entorno, por tanto, que la jerarquía de los mismos es una "jerarquía enredada". Segundo. Keeney muestra hasta qué punto entender los tipos lógicos con un valor descriptivo requiere emplear el concepto de escalas de observación (von Foerster, Mandelbrot) y la lógica de la forma según Spencer-Brown, esto es, considerarlos "distinciones trazadas" ("Así pues, la tipificación lógica podía concebirse simplemente como una manera de trazar *distinciones*, y desde esta perspectiva, utilizarla para poner de relieve la autorreferencia y la paradoja en lugar de ocultarlas" Keeney, 1983: 46). El lenguaje de las distinciones e indicaciones es más potente que el de la Teoría de Tipos (volveremos sobre este aspecto. Véase el capítulo *Sociocibernética: marco sistémico y esquema conceptual*).

La segunda de las vías de fundamentación de la autoobservación proviene de la incorporación de recursos teóricos de la fenomenología social (principalmente a partir de Schütz) y de la teoría de la fractalidad social que veremos más adelante. Podríamos afirmar que sus dos ejes son la imposibilidad de escapar al mundo vivido concreto al que se refiere la fenomenología social, y la exigencia de los mayores niveles de certeza para la comprensión de los fenómenos sociales.

Respecto al primero de los conceptos vertidos, vamos a recurrir a un ejemplo.

Gutiérrez, Aguado y Abad (1992) han desarrollado un proceso de autoobservación sobre el diseño de un museo de cine. Para ello partieron de las mismas premisas bajo las que fue realizado el trabajo previo (titulado *Arquitectura y Semiótica en el diseño de un museo de cine*): el hecho arquitectónico no se presenta como exclusivamente comunicativo, sino también como estructural y significativamente semiótico y, por consiguiente, cultural y social. Sujeto y objeto se construyen mutuamente. La propia conceptualización del objeto como museo atribuye al sujeto uno o varios roles relativos: visitante, empleado, cleptómano, etc. En último término, el diseño de ese artefacto cultural, tipo satisfactor arquitectónico, no existente, aunque objetivamente posible, se realiza a partir del yo experiencial constituido en relación intersubjetiva. Se puede pensar el pensamiento creativo a partir del objeto y sus diferentes tipos, dando por supuesto el usuario o, por el contrario, se pueden pensar los tipos ideales del usuario proyectados desde el yo experiencial en realidad actual intersubjetiva y, desde ahí, alcanzar el objeto arquitectónico a diseñar. Cualquiera que sea el camino elegido para el diseño, su acción creativa está determinada, además de por leyes físicas y biológicas, por instituciones sociales o individuos (véase este concepto en el capítulo SAC), así como por las experiencias contenidas en el nivel de lo dicho y no dicho (mediatizadas por el lenguaje, en consecuencia) llevando todo ello consigo la cosmovisión característica de las totalidades de las que participa el observador¹⁷. En realidad la acción creativa consistirá en un ir y venir entre ambos tipos de recorrido. En estos recorridos nos encontraremos con tipos ideales de artefactos, entendidos como contextos de significado susceptibles de ser incorporados al tipo ideal sin transformarlo sustancialmente, y con tipos ideales de usuario capaces de desarrollar determinados cursos de acción sin transformar esencialmente el artefacto. Esos contextos de significado incorporados operarían como marcos, hasta ese momento inéditos en ese contexto de significado, mientras que los segundos ofrecerían un conglomerado de actores en justa correspondencia con el artefacto diseñado. La correspondencia entre contextos y actores tiene siempre un carácter metafórico y un comportamiento inevitablemente reflexivo (circular) de orígenes siempre "individuales" (relativos al concepto de individuo), consecuencia de la inevitable mediación del lenguaje con origen experiencial: el conocimiento será siempre un conocimiento derivativo del conocimiento.

De lo dicho se sigue que cualquier interpretación de significado subjetivo implica una referencia a una persona en particular. Además debe ser una persona de la cual el intérprete tenga alguna clase de experiencia y cuyos estados subjetivos se pueden recorrer en simultaneidad o casi simultaneidad, mientras que el significado objetivo está desvinculado de personas particulares y es independiente de ellas. No es necesario decir que el significado objetivo se basta a sí mismo con la teoría de la caja negra como conceptualización de la mente. Por el contrario, el significado subjetivo y el problema de su subsiguiente validez se relaciona estrechamente con la autoobservación social. La razón estriba en que si bien el significado objetivo presupone un observador, el significado subjetivo apunta, en primera instancia, a la existencia de un actor. Será el actor y no el observador el que se encuentre en mejor posición para acceder con mayor certeza a la significación subjetiva. El

requisito lógico para el aumento de la certeza exige que el intérprete participe de los esquemas interpretativos de los signos que utilizan los observados, es decir, que sea un actor, un nativo. En fin, solamente desde la AO se coloca el investigador en el camino de los grandes progresos teóricos, pues es capaz de "ponerse en la piel de las cosas", siguiendo a Thom (1991).

6.3.2. Características de la autoobservación

Un programa de investigación social mediante la metodología de la autoobservación se basa en la constitución de sistemas observadores de sí mismos o autoobservadores. Para introducimos en sus características específicas vamos a exponer las condiciones necesarias para ser considerada una observación social como autoobservadora.

Los autores del presente texto son conscientes de que al presentar la autoobservación como una legítima y privilegiada posición para la observación científica están proponiendo una construcción alternativa frente a los presupuestos tradicionales, los cuales la habían convertido en un desecho más, entre los muchos con que no trabajan las ciencias de los procesos reversibles y sus tecnologías de la totalidad (véase la introducción al libro).

Hemos dicho en la introducción de este capítulo que el observador y el actor, además de posiciones básicas de las que derivarían todas las demás, son posiciones y no personas o especialistas inamovibles en el curso de una interacción. Asimismo identificamos la autoobservación como un ejemplo de forma derivada de la relación-nosotros en orientación-otro, es decir, aquella situación en que el actor (posteriormente/ahora observador) está simplemente orientado hacia el otro y en actitud natural.

En línea con este repaso podemos introducir las posibilidades metodológicas (y las implicaciones teóricas para el cambio social, como se verá en el capítulo *Socioanálisis Cibernético*) resultantes de añadir los conceptos de sistema observado y sistema observador, provenientes de la cibernética, en cuyo seno representan el paso de una teoría del control del comportamiento y la comunicación en animales y máquinas a una autoorganización y complejización creciente de los sistemas. Un sistema observado será objeto de observación externa, directa e indirecta, con registros cualitativos o cuantitativos. Por el contrario un sistema observador será capaz de escindirse en un estado observador y en un estado observado. El observador será siempre un miembro del sistema que de cuenta de la constitución de la frontera del mismo, y en términos de Pask, de los propósitos de aquel y de los suyos propios en cuanto observador, así como de la constitución de la situación de observación. En línea con esto, la modalidad de observación participante estaría comprendida dentro de lo estipulado para los sistemas observados, con la particularidad de que sus observadores lo son "a domicilio". Sólo la autoobservación permite dar cuenta de verdaderos sistemas observadores a los cuales, para mayor precisión, llamaremos en adelante sistemas autoobservadores.

La primera de las ventajas de esta modalidad de orientación, característica de la autoobservación, sería la no afectación recíproca que toda observación inevitablemente produce entre las posiciones básicas (observador/actor), de acuerdo con el principio de incertidumbre al que hemos aludido anteriormente. Por ello consideramos imprescindible subrayar la necesidad de que el actor-observador se desenvuelva como tal (y no como ob-

servador-actor), en la actitud natural, dentro de las situaciones posteriormente reconstruidas. Quiere ello decir que el actor-observador no debe tener la intencionalidad, al aproximarse al objeto, de convertirse posteriormente en observador de sí mismo y del otro hacia el cual se orienta. Precisamente la autoobservación apunta hacia la superación de la actitud intencional que denunciara Bateson como característica más notable de la observación externa (véase a estos efectos el capítulo *Socioanálisis Cibernético*; véase asimismo un análisis nada trivial ni convencional sobre la intencionalidad en Fernando García Selgas *Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad*; no obstante la desaparición de la conciencia intencional que postulamos no permite ser identificada con el proceso de encarnación allí descrito). Adviértase además que para la autoobservación el sí-mismo no es otra cosa que el resultado complejo de la inevitable correlación, por un lado, entre el actor y el otro hacia el cual (o los cuales) se halló orientado en el pasado y, por otro lado, la interacción entre dicha complejidad y el yo autor (presente) del autoobservador (véase el concepto de mente en capítulo *Socioanálisis Cibernético*). Así pues no bastaría con la construcción textual del diálogo intercultural (del que habla la antropología dialógica, característico del tiempo de lectura, de la preparación final de la investigación) sino que ese diálogo, para hacerse posible, deberá pasar a ser consciente de la indeterminación de los objetos ocasionada por la confusión de los diferentes tiempos de lectura y escritura: aquello que se observa, valdría decir, lo escrito, el texto nativo, en cuya construcción fue parte responsable el sujeto-actor, y lo leído (la observación misma, la investigación como resultado) de cuya construcción o, si se quiere, invención es responsable único el actual autoobservador (véase un ejercicio de diálogo intercultural desde la autoobservación en la introducción). Ocurre que éste último proceso prevé la necesidad de que el autor se incluya en su obra en un proceso, en principio, ilimitadamente recursivo, dotado de características similares al que incluye los tiempos y plazos de lectura y escritura antes mencionados.

Denominaremos “observador principal” de un proceso autoobservador al autor que trabaja con estos presupuestos epistemológicos. En otras palabras la *conditio sine qua non* es que se constituya como tal a partir de una situación originaria de participación. Por consiguiente, diremos que la expresión “observador principal”, además, indica que la investigación mediante autoobservación se realiza con una pluralidad de observadores.

La autoobservación constituye un procedimiento de aprendizaje/conocimiento inverso del realizado en la observación participante: en lugar de aprender a ser un nativo de una cultura extraña (en lugar de ser un observador externo que pretende un estado de observación participante), el nativo aprende a ser un observador de su propia cultura a través del acoplamiento puntual con otro sistema distinto del propio: se constituye un estado observador del sistema (un sistema autoobservador) ante las perturbaciones introducidas por otro sistema (sistema demandante de la investigación). En este sentido, podría decirse que la autoobservación es consciente del diálogo intercultural que supone toda investigación social, tal y como presupone la antropología dialógica, si bien, a diferencia de ésta, la autoobservación entiende ese diálogo intercultural como el producido entre un nativo próximo —por oposición al nativo remoto de la antropología dialógica— y un autor consciente de su autorreferencialidad, así como de su capacidad para acceder a los significados subjetivos en todos los niveles de recursividad a los que apunta su discurso constructivista. Esta apelación al carácter constructivista de los discursos “inventados” a partir de los sistemas autoobservadores elimina cualquier posible pertinencia de la discusión sobre el subjetivismo de este tipo de investigaciones. La razón es obvia: para el constructivismo cualquier descripción del mundo es una invención. Por consiguiente el debate, de existir, girará en

torno a las estrategias, pero nunca sobre las “adecuaciones” con que el cientifismo de finales del siglo XIX presentaba sus presuntos “descubrimientos”.

Hecha esta aclaración, consideramos necesario subrayar que el diálogo intercultural de la autoobservación no identifica al nativo que fue con el autor que es, sino todo lo contrario. Sería únicamente el hilo biográfico, el conocimiento experiencial adquirido en otro tiempo el que operaría a modo de enlace entre los sujetos presupuestos por ambas posiciones. Así pues, la autoobservación permite acometer la superación de la quiebra de las pruebas empírica y teórica, la cual acompaña, como apuntara Ibáñez en repetidas comunicaciones, a toda investigación realizada con observadores externos, “...como al investigar empíricamente el objeto lo alteramos, tenemos que investigar la investigación del objeto, la que a su vez alteramos, por lo que habrá que investigar la investigación de la investigación del objeto. Nos metemos en una cascada transfinita de reflexividades”.

A modo de resumen podría decirse que “yo” (autoobservador), que estuve viviendo dentro del mundo aquí descrito como actor en orientación-otro, puedo también dirigir mi atención (y convertirme en autor) hacia ese mundo y hacia ese yo (actor) en orientación otro. En estos casos atiendo en tiempo pluscuamperfecto a los actos intencionados ya realizados mientras estaba orientado hacia el otro y hacia lo que he captado en esos actos, a saber, la orientación del otro hacia mí. La autoobservación se llevaría a cabo bajo la forma de una arqueología vivencial (una reconstrucción del conocimiento a través de la experiencia del sujeto). Este punto de llegada cobra especial relevancia si se recuerda que la originalidad primaria de la conciencia del otro sólo se obtiene en la orientación-tú, o bien, en la “relación nosotros realizada y llena de contenido” (Schütz, 1972: 195). Parafraseando a Schütz podría decirse que el autoobservador no puede vivir los contextos subjetivos del yo actor y del tu actor sino en la medida en que retrospectivamente vivencie como observador “externo” la precedente relación yo-tú (observador-actor; autor-texto) realizada y llena de contenido.

Todo sistema que constituye la comunidad de una pluralidad de sujetos sincronizados tiene su soporte físico en las personas físicas y en sus interacciones. Por tanto el sistema sólo puede devenir “observador de sí mismo” a través de la constitución de uno o varios sujetos cognoscentes, que cambian su posición de participantes por la de observadores de sus observaciones previas, es decir, autoobservadores.

De lo dicho se derivan una serie de consecuencias de importancia estratégica, a saber.

El “observador principal” debe ser pues un “nativo próximo” del sistema de referencia y no un nativo remoto como el característico de la observación participante y las observaciones externas. Este concepto de proximidad constituye un desarrollo a partir de las categorías de experiencia próxima y experiencia distante (Kohut, citado en Geertz, 1983).

La consideración de “nativo próximo” implica que el sujeto, ahora autoobservador, debe abandonar o haber abandonado su condición de participante y poder constituirse en el estado observador del sistema.

El autoobservador, en su etapa de nativo del sistema de referencia, es decir en su etapa de actor-observador, ha debido ocupar el mayor número posible de posiciones de actor-observador entre aquellas implicadas en el objeto a reconstruir después.

La definición del sistema respeta, en un comienzo, la percepción de sistema que poseen los participantes de una realidad nominal (la empresa X, la institución Y, las mujeres en situación C, la familia D, etc.). Esa consideración previa se interrelaciona, posteriormente, con las unidades y categorías de análisis científico-sociales. A tales realidades nominales las denominaremos: “individuos”.

En términos materiales u ontológicos el presunto objeto de estudio nunca deja de ser un continuo, un campo: individuo y "totalidad" (del nivel que ésta sea) se disuelven en relaciones homotéticas, autocatalíticas e irreversibles de variación e identidad (véase el concepto de identidad desde otra perspectiva concordante con esta en el capítulo de Fernando García Selgas).

La posición autoobservadora es dependiente de una teoría de la fractalidad social. El individuo (cualquiera que sea su dimensión —uno o más sujetos— y/o naturaleza —grado de complejidad—) es fractal en la medida en que es relacional y en tanto que su conciencia esté inmersa en un funcionamiento intencional. No es que el todo esté repartido de forma alícuota entre las partes, ni que éstas sean una suma superior al mismo, sino que existen núcleos de complejidad comunes a cualesquiera niveles o escalas de observación de "lo social". Cuando hablamos de individuo, por esta misma razón, manejamos indistintamente la identidad de un ser cuyo estudio se puede abordar, según los casos, bien como "ser espacial", "material", bien como ser de "tipo abstracto" —siguiendo la terminología de Thom (1991)—.

La afirmación anterior exige una puntualización previa: nosotros suponemos, en consecuencia, que sólo el "ser espacial", "material" es realmente existente; lo cual no quiere decir que los individuos como "seres de tipo abstracto", no inauguren, mediante reificación reflexiva o transitiva de sus elementos-sujetos, las actividades características de los sujetos mismos: interpretación, intencionalidad, en definitiva, relación y reversibilidad.

Los sujetos de "tipo abstracto" poseen una ontología dudosa y sólo son en función de la perspectiva del observador (sea éste un solo sujeto o varios; véase el concepto de portavoz en el capítulo Análisis semiótico del discurso).

En esta visión, se impone como necesaria la consideración de la "interpretación" no como uno más de los modos de comportamiento del sujeto, sino como el modo de ser del propio existir, retomando a Gadamer¹⁸. En consecuencia, desde esta perspectiva, los individuos de "tipo abstracto" (como "la clase obrera", "la sociedad", "la opinión pública"...) existen en la medida en que interpretan y manifiestan intenciones reversibles.

De lo dicho se infiere que las realidades nominales mencionadas (todas ellas de tipo abstracto e irremediamente abiertas, en cuanto sistemas) existen hasta donde puedan ser consideradas como instituciones encargadas de la transmisión de conocimiento "significativo" (decisivo en el mecanismo de creación de la complejidad disciplinaria). Esta propuesta se acerca a la de Mannheim (análisis de las instituciones que son, según éste autor, el supuesto armazón del desarrollo de la vida intelectual: escuelas, universidades, academias...), pero se aleja desde el momento en que trata realidades nominales como el Ministerio del Interior como instituciones capaces de asumir tareas de creación y transmisión de conocimiento. El discurso de la seguridad es un ejemplo de ello (véase Gutiérrez, 1993).

La naturaleza semántica de las instituciones y discursos apelan a la interpretación y a la transmisión (siquiera reflexiva) y por consiguiente apuntan a un otro, es decir, a una relación. Las relaciones que los sujetos materiales mantienen con los individuos de "tipo abstracto", los sujetos materiales con los de su misma identidad, las instituciones y discursos con otros sujetos de tipo abstracto están determinadas por las estructuras mencionadas. Y estas, a su vez, son dependientes del grado de apertura del sistema. Así pues, no es el individuo aislado (al margen de la sociedad) quien piensa, quien interpreta. Es siempre el individuo producido y reproductor de esas instituciones y discursos de tipo abstracto quien piensa, quien interpreta.

Por consiguiente, diremos que existe la posibilidad teórica de hablar acerca de un repertorio de discursos virtuales, actuales y realizados¹⁹, aunque no tantos como observado-

res, tal y como afirmaría el subjetivismo, sí tantos como esquemas estandarizados de interpretación-realización. En este sentido, lo "real" (si es que a estas alturas este concepto tiene todavía algún sentido) estaría constituido por el repertorio de esquemas estandarizados disponibles y susceptibles de ser organizados e interpretados en macro-estructuras que co-existen. Advuértase que hablamos de posibilidad teórica, no de certeza. La idea de repertorio a la que hacemos referencia no tiene nada que ver con conceptualizaciones más conocidas tales como la conciencia colectiva (Durkheim), la subjetividad colectiva o la cosmovisión-natural relativa (Schütz). El citado repertorio y su posibilidad teórica se muestra apenas relevantes, a no ser que sean considerados como vaga expresión de la multifacética complejidad del mundo social y se acometa una descripción genética (histórica), así como que se entienda su naturaleza inevitablemente policéntrica (cada sujeto interindividual se corresponde con un centro).

En la autoobservación la unidad de análisis de tales realidades nominales es polivalente: por un lado, el "sujeto" (forma originaria de la totalidad, por lo cual recurrimos a su entrecomillado), y por el otro, el individuo (cualquiera que sea la denominación sociológica o el número de actores que dicha abstracción reciba). Esta polivalencia de las unidades complejas de análisis es consecuencia directa de la teoría de la "fractalidad social" (véase capítulo *Socioanálisis Cibernético -SAC-* y Gutiérrez, 1993: 118 y ss.), que se encuentra en la base de la fundamentación metodológica de la autoobservación. Asimismo, si bien esta teoría de la fractalidad social permite avanzar en la construcción de una ciencia social con sujetos (liberados de las carencias originadas por las tecnologías de la totalidad) también se muestra como uno de los límites insuperables para alcanzar la definitiva construcción de una ciencia de tales características (véase capítulo *Socioanálisis Cibernético* y los límites y problemas de la autoobservación de éste mismo capítulo). Dicho de otro modo, si bien la autoobservación apunta a la desaparición de la posibilidad de la consideración fractal del individuo, dicho objetivo se muestra, en realidad, cibernéticamente inalcanzable. El avance se vislumbra a partir de la posibilidad de vinculación entre los niveles micro y macrosociológico. El límite se manifiesta al tener que, en definitiva, acudir, para su construcción, a los "tipos ideales anónimos" (véase este concepto en el primer capítulo de la obra, epígrafe 1.5) característicos de los principios de la cataláctica (a modo de ejemplos: el ciudadano, el paseante, la sociedad...).

Muy pronto nos damos cuenta del carácter complejo de dichas unidades de análisis. A pesar de su polivalencia, el lector no debe entender que hemos "reducido" la complejidad: también las unidades de análisis son heterogéneas y están sometidas a mezclas y frotamientos entre culturas (lo que la antropología cultural llama procesos de aculturación). En la introducción exponemos cómo dichos procesos han sido descritos en términos de "pliegues"⁷²⁰ o culturas, mostrando su dinámica productora y reproductora (circular). Al igual que ocurre con las culturas, también las realidades nominales muestran su complejidad: ninguna de ellas está exenta de "contagios", mestizajes. Así, un mismo individuo no es, ni puede ser nunca, miembro de una sola realidad nominal y cultural. De manera análoga, una realidad nominal no está formada nunca por los mismos individuos ni por una cultura sin contagios ni mestizajes con otras culturas, además de no poder ser ajena a los efectos reflexivos de toda producción humana (véase el concepto de reflexividad en Fernando García Selgas, *Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad*, en este mismo libro). Todo ello subraya la imposibilidad de la consideración como realmente existentes de "tipos puros" (p. ej. la felicidad, la libertad, el trabajo, lo cual cuestiona la posibilidad de reducción a una única dimensión la multifacética dimensionalidad de lo social

y de lo real), así como la posibilidad de excluir los sujetos (vinculados, desde ahora, con las tecnologías de la totalidad) de las preocupaciones científico sociales.

Lo expuesto se explica si consideramos como exigible (tal y como se plantea en las tecnologías de la observación endógena) la descripción de las reglas de circulación disciplinaria de individuos, objetos y mensajes, aunque prescindiendo del carácter incierto y asimismo complejo que dichas circulaciones suponen (y son puestas) para (por) cada una de los individuos implicados en la constitución del sistema observador de que se trate. La aproximación a dicha descripción ha de realizarse, pues, a partir de conceptos que permitan dicha complejidad. La complejidad de lo hasta aquí descrito, en términos de estrategia, constituiría el correlato de la propia complejidad del objeto-mundo que se pretende describir. En este sentido, la conversión del concepto de dispositivo de Foucault en un dispositivo autoobservador se ha mostrado capaz de efectuar dichas construcciones (véase el concepto de dispositivo de Foucault explicado con mayor extensión en Fernando García Selgas, en el capítulo *Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad*, epígrafe 19.2.2). Es ese carácter de disciplinarietà compleja que cabe atribuir a "lo social" lo que apunta hacia la necesidad de una identificación de las reglas de intercambio y reproducción social (tal y como se entienden en este texto dichos conceptos: véase capítulo *Socioanálisis Cibernético* en éste mismo libro), así como a la inclusión de este tipo de presupuestos en una estrategia compleja que encuentra acomodo dentro del pensamiento social de segundo orden.

Todas estas condiciones, que como habrá visto el lector no eluden ni la complejidad ni el pensamiento paradójico, recuperan para la investigación social la premisa según la cual es necesario tener experiencia en/de algo para poder conocerlo; esta misma tesis forma parte del sentido común que considera a los *sherpas* los mejores conocedores del Everest, o a los antiguos empleados de un banco como los más capacitados para realizar su auditoría o su optimización funcional. No obstante la experiencia precisa una conceptualización. De aquí que la autoobservación realizada durante el transcurso de la experiencia se nos presente a menudo huérfana de conceptualización, con una carencia inversa de la improductividad de la conceptualización sin experiencia (improductividad en todo lo que va más allá de las posibilidades predictivas que implican la teoría y la tecnología del momento; Gutiérrez, 1993: 20).

En resumen, subrayamos que en la autoobservación que aquí se propone el observador habla desde su experiencia como actor. En este sentido, mediadas las puntualizaciones anteriores, puede afirmarse que la autoobservación se sitúa en línea con la corriente clásica de la sociología del conocimiento, defendida por Mannheim, y en la cual se remite todo conocimiento o toda observación a la experiencia y la responsabilidad del observador. Dado que la autoobservación proviene de una mezcla de experiencias y posiciones derivadas, es capaz de alcanzar descripciones válidas de la complejidad social, los mestizajes, frotamientos entre culturas (mundos), cambios en la selección de sentidos, etc. Todo ello es conseguido, repetámoslo una vez más, proporcionando

1. Un más fácil acceso al contexto motivacional e interpretacional.
2. Un documento original primario, al no poder dejar de ser una autoobservación realizada por un nativo.

Es conveniente insistir una vez más en que la autoobservación no es una mirada que excluya la posibilidad de coexistir con los restantes modos de observación. Más bien al contra-

rio. La autoobservación se muestra ella misma como un modo de observación complejo, mezclado. En definitiva, lo que se pretende con la autoobservación es construir una descripción global a partir de principios con altos grados de certeza. Por consiguiente, en el viaje desde lo "vivido concreto" (a partir de la acumulación de experiencias llenas de contenido en situaciones de interacción nosotros) hasta lo "vivido imaginario" (el mundo de los contemporáneos: derivación de la relación nosotros pura hasta la relación ellos) no puede prescindirse para la construcción de dispositivos auto-observadores de los "conocimientos" procedentes de las diferentes modalidades de la observación "externa" (cuantitativa y cualitativa).

La autoobservación presupone unos límites difusos entre los polos cuantitativo/cualitativo. De no ser así ¿cómo cabría catalogar la obra de Bourdieu?, ¿como cuantitativa o como cualitativa? La autoobservación privilegia, para la distinción entre los polos de dicho par, una triple estrategia: en primer lugar, la estrategia investigadora que pretende construir el objeto sin introducir incertidumbre en el mismo (del que inevitablemente forma parte el sujeto); en segundo lugar, la estrategia diseñada para apuntar hacia la constitución de la investigación de todas las investigaciones que son objeto (miembros) de sí mismas; y en tercer lugar la combinación de las dos primeras, desarrollada en el socioanálisis cibernético.

De seguir el itinerario de lectura sugerido en la afirmación anterior, no extrañará que concluyamos esta descripción de las características de la autoobservación señalando que ésta, por oposición a la observación participante, en la cual se da por finalizada la circulación del texto y la interpretación con la monografía dirigida a la comunidad académica, sólo puede concluir temporalmente mediante la devolución, para su validación, de los resultados de la investigación a los nativos actores.

Ibáñez (1986) ha expresado el sentido de esta acción a propósito del análisis de la demanda implícita en los requerimientos de la investigación.

...la medida de la información es función de las posibilidades que produce en el sentido de la transformación del sistema hacia una mayor organización (hacia el aumento de la neguentropía). Cuando observamos algo transformamos su neguentropía en información (...) Cuando actuamos sobre algo —organizándolo o reorganizándolo— transformamos la información en neguentropía. Una investigación social extrae, por la observación, información y devuelve, por la acción, neguentropía (Ibáñez, 1986: 34).

La devolución de la investigación a los nativos y las relaciones generadas entre observador y actor, dentro de las características de la autoobservación, dejan a la luz la conexión esencial existente entre la teoría de la observación aquí propuesta, la teoría de la autoorganización social y la constitución de un cambio social conversacional. La cita corresponde nuevamente a Ibáñez.

Se han borrado las dos rayas abusivas: la que separa el sujeto del objeto y la que separa el sujeto de otros sujetos. La ética de la responsabilidad en un sistema abierto exige el diálogo abierto entre los sujetos y la simbiosis con los objetos... Así pasamos del Cogito, ergo sum al Loquor, ergo sum.

6.3.3. Limitaciones y problemas de la autoobservación

La autoobservación no puede evitar ir más allá de lo aprendido en relación-nosotros hasta alcanzar, en la orientación-ellos, el mundo de los contemporáneos, si bien este cono-

cimiento es siempre inferencial y discursivo, así como producido a partir de tipos ideales anónimos. Por tanto estas circunstancias pueden entenderse como una limitación de la AO, la cual se muestra incapaz por sí sola de construir sus mundos y apela a la significación objetiva o, si se prefiere, a la observación desde fuera. De aquí que pueda hablarse como hace Ibáñez de complementariedad entre cualitativo y cuantitativo, o lo que es más radical en lo epistemológico, entre observación exógena y observación endógena. Lo que la autoobservación proporciona son, inevitablemente por su propia definición, "originalidades secundarias".

Esta limitación de la estrategia de la AO está igualmente expresada en Spencer-Brown (1972) y en la imposibilidad, si se entienden las premisas en un sentido absoluto, de la reflexión de toda identidad sobre sí misma: el momento de la observación constituye una distinción interior al sistema observador. Abundando en esta dirección podemos acercarnos a la objeción del "inconsciente" y del "tiempo histórico".

Se ha afirmado que el desdoblamiento de un sistema en un estado observador y en un estado observado es el origen de nuestro inconsciente (Ibáñez, 1990a: 6). Desde este punto de vista, cabría pensar que la autoobservación es un auto(psico)análisis que desvela "transversalmente" el lenguaje de la organización social de referencia (una institución, una empresa, etc.), o bien de nuestra unidad de análisis por excelencia (el individuo). Esta hipotética lectura y su consiguiente objeción (la imposibilidad del autoanálisis, la rigidez psicodinámica de su teoría de la personalidad) está lejos de nuestra intención y requeriría un estudio específico. En cualquier caso, hay una proximidad explicativa entre el inconsciente psicoanalizable que Ibáñez "estira" hasta la noción de fundamento del orden, y el inconsciente no psicoanalizable (un tipo de conocimiento no reflexivo) que otras literaturas tales como la fenomenología social postulan, por ejemplo, en la noción de la actitud natural, y que pudieran ser una objeción a una epistemología de la autoobservación. ¿Cómo pasa uno a "darse cuenta" de cosas que le habían permanecido ocultas aunque formaban parte de su actuación en la vida cotidiana? (¿cambiando de paradigma!).

Junto a esta relativización de la validez de la autoobservación debe registrarse la distancia temporal entre la vivencia y la recapitulación, que hacen de la autoobservación una forma de observación en la que cobra especial protagonismo la reconstrucción histórica de un mundo, con sus consiguientes peligros de distorsión, perspectivismo, etc. Relativización a la que, por otra parte, no es ajena ninguna aproximación histórica, como lo prueba la reducción unidimensional tratada en el capítulo primero de este mismo libro.

Por otra parte, la autoobservación (al igual que el resto de los modos de observación) no puede reclamar para sí una universalidad para la totalidad de las investigaciones sociales, pues es preciso que exista una duración en el tiempo, un conocimiento de mundos vividos, una recapitulación vivencial y, en consecuencia, unas experiencias avanzadas de socialización y competencia lingüística. Por tanto la AO no puede ocuparse de investigar niños, ni siquiera problemáticas muy específicas de adolescentes.

Por último existen algunas características de la AO que podrían ser consideradas como limitaciones. La imposibilidad de trascender una teoría de la fractalidad social y la permanente búsqueda del sujeto, en tanto que horizonte estructural y propuesta de cambio social, respectivamente, resultan al mismo tiempo posibilitados e impedidos por los dispositivos autoobservadores y los sistemas sociales o individuos donde tienen lugar. No obstante, según se ha expresado con anterioridad, librarnos del sujeto como categoría absoluta, totalidad tecnológica por excelencia o punto de llegada de la reflexividad metodológica debe ser entendido más como un logro que como una limitación.

6.4. Conclusiones: algunas consecuencias para la teoría social

Como no podía ser de otro modo, la fundamentación epistemológica de la AO conlleva numerosos cambios conceptuales en el panorama de la teoría y la metodología sociales. Para un acercamiento en detalle a la teoría social y a nuevas metodologías de la participación conversacional basadas en la constitución de dispositivos autoobservadores recomendamos la lectura del último capítulo de este libro. Bastará con recordar que la complejidad epistemológica, la reflexividad, la certeza y la autocorrección metodológica han sido metas históricamente perseguidas por todas las metodologías cualitativas. La autoobservación es una metodología que aprende de todas las restantes modalidades de observación y de sus procesos históricos de institucionalización disciplinar.

Ahora podemos afirmar que la autoobservación social es capaz de dar cuenta del cambio social en términos de limitaciones verdaderamente humanas (imposibilidad de cambio radical, imposibilidad de trascender el mundo vivido concreto, frotamientos entre culturas, complejidad), en términos de individuos y no de hechos. La autoobservación se muestra capaz de apuntar hacia la constitución de una ciencia social con sujetos (desprovistos de su servidumbre para las tecnologías de la totalidad), no meramente reproductora de un estado de hechos a partir de la circulación de su descripción externa. Identifica con total claridad la transmisión de conocimiento con la reproducción social y da cuenta de las consecuencias teóricas, económicas y políticas de la inconsciencia de dicha identidad.

La AO exige una apuesta por la destrivialización de los "individuos". Nuestra teoría acerca del funcionamiento de la mente, conectada con la autoobservación social, lleva al analista a comprender ambos conceptos como proceso de computación recursiva de orden enésimo, con origen y resultado/producto inciertos. Este proceso de computación impide considerar la mente como una caja negra y desecha, asimismo, la concepción trivial del individuo, la consideración de su subjetividad como ruido, la ausencia del concepto de contexto en las ciencias, la utilización de un concepto de "externalidad" o punto de vista exógeno inexistente, etc. Muy por el contrario, la autoobservación se conecta con teorías del funcionamiento de la mente que enfatizan la actividad productora, creativa y reproductora del conocimiento social, el diseño de máquinas artificiales no triviales (autoobservadoras), y las teorías de la complejidad social capaces, todas ellas, de reducir el desorden social por medio de la generación de dispositivos autoobservadores (potencialmente neguentrópicos), a diferencia de los dispositivos con observador descritos por Foucault.

Dentro de esta visión compleja que caracteriza las implicaciones de la AO no podemos dejar de destacar su carácter teórico de fractalidad social. La teoría del funcionamiento de la mente que se propone está estrechamente unida a la teoría de la fractalidad (Gutiérrez, 1993). La vinculación fenomenológica entre intencionalidad y pensamiento, entre actividad y objeto intencional conforman, junto a la transmisión reflexiva de toda actividad humana, el núcleo de complejidad de la naturaleza fractal del individuo.

Al mismo tiempo esta visión compleja afecta a la conceptualización misma de las relaciones entre las posiciones básicas y las posiciones derivadas en la observación. Desde la perspectiva de la AO, tales relaciones son igualmente fractales, autorizan a concebir las relaciones entre las escalas de observación como integrantes de un verdadero bucle, y alientan a los investigadores sociales a inventar y ensayar nuevas posibilidades de sistemas observadores en sus respectivas disciplinas.

En el plano más estrictamente metodológico, la autoobservación proporciona un ejemplo de la posibilidad de introducir la complejidad en el desarrollo de metodologías participa-

tivas: participación a través de la observación endógena, y participación a través de la participación conversacional (v. cap. *Socioanálisis Cibernético*). Ibáñez ha expuesto esta idea de espiral de complejidad de la reflexión teórica, epistemológica y metodológica. "Precisamente, como la verdad no es algo a descubrir o desvelar, sino a construir, gracias a estos principios podemos ir construyendo verdades cada vez más complejas, sin que este proceso pueda nunca tener fin... Y en la prueba teórica, si hay una sentencia verdadera que no es demostrable, se introduce como axioma en una metateoría, que a su vez originará una meta-sentencia gödeliana que exigirá meterla como meta-meta-axioma en una meta-meta-teoría, y así entramos en un proceso recursivo transfinito en cascada de teorías cada vez más complejas".

NOTAS AL CAPÍTULO 6

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco de un proyecto de investigación financiado por la DGICYT (Ministerio de Educación y Ciencia).

² "La ciencia comienza con la observación. Es un hecho innegable del cual actualmente nadie puede dudar y menos aún dentro del ámbito de las Ciencias Humanas, donde la observación es el más antiguo y más moderno método de recogida de datos; de hecho, su historia como ciencia ha sido el desarrollo de procedimientos y medios instrumentales que eliminan o corrigen gradualmente las desviaciones o las distorsiones al efectuar observaciones" (Anguera, 1989: 19).

³ Conocer el significado subjetivo de un producto (objeto, sujeto, acción, etc.) significa que somos capaces de recapitular en nuestra mente, en simultaneidad o casi simultaneidad, los actos politéticos que constituyeron la vivencia del productor, es decir, lo que ocurrió en la mente de sus fabricantes en el momento en que lo hicieron. El significado objetivo sólo podemos predicarlo del producto como tal, es decir, del contexto de significado ya constituido de la cosa producida. En este caso el intérprete subsume sus propias experiencias del objeto bajo los esquemas interpretativos que tiene disponibles.

⁴ El texto de Anguera (1989) es prolijo en precisiones de este género y puede ser de utilidad para su ampliación.

⁵ Véase Ibáñez (1979).

⁶ La contextualización de la observación participante puede llevarse aún mucho más lejos.

"Como técnica, la observación participante es central en todas las Ciencias Humanas" (Anguera, 1989: 130).

⁷ Anguera abunda en la importancia de la Antropología como "área de aplicación de las técnicas observacionales", y en particular de la observación participante. "Actualmente, los antropólogos, abandonando cada vez más las sociedades arcaicas, estudian los fenómenos de hallazgo de la civilización actual, de aculturación, e incluso, en ocasiones, se quedan en monografías de ciudades modernas; ahora bien, su fin siempre es la descripción de los fenómenos que observan, y las enormes dificultades con que tropiezan, la complejidad de los elementos que deben tratar y el aspecto específico de las situaciones que observan, han desarrollado un rigor metodológico en lo que se refiere a la observación participante" (Anguera, 1989: 208).

⁸ Abundando en ilustrar este esfuerzo de Anguera, recogemos su relación de ventajas e inconvenientes de la observación participante, por este orden. "1) Facilita la *percepción*, preparando la comprensión de la situación y del escenario social de las interrelaciones entre los miembros y la dinámica del grupo. 2) Tiene gran valor psicológico, acostumbrando a los miembros del grupo a ver al observador hasta que acaban por aceptarlo y, en la observación activa, a incorporarlo como a uno más de sus miembros. 3) Existe mayor número de oportunidades de observación. 4) Facilita el conocimiento de datos guardados secretamente en el grupo, que no se proporcionan a personas ajenas;

si lo hacen, es con evasiones. 5) Acceso al pequeño mundo de lo que se dice y se hace, ofreciendo juicios acerca de la conducta que no pueden ser obtenidos de ninguna otra manera.

"1) El más grave de los peligros es la subjetividad (...) 2) Posible falta de espontaneidad. 3) Absorción por parte del grupo en algunos casos, perdiendo la capacidad de crítica (especialmente en la observación activa). 4) Posible influencia en la vida del grupo. 5) Habitual carencia de estandarización. 6) Las réplicas apenas existen. 7) Falta de continuación de tales estudios de forma sistemática, y en vez de tomar una observación participante como punto de partida para futuras investigaciones, se separa como caso único. 8) Se atribuye mucha importancia a los llamados *peligros de sesgo*..." (Anguera, 1989: 136). Las cinco ventajas son fácilmente comparables por comparación de la observación participante con otras técnicas. La formulación de los ocho inconvenientes obliga a compartir una idea del conocimiento muy distinta de la que ocupa nuestros esfuerzos. Asimismo el lector deberá prescindir de la descripción del proceso de la observación participante como referencia, pues está diseñado con una clara intención cuantificadora.

⁹ Cristina Peña Marín (Abril, G., Lozano, J. y Peña-Marín, C., 1982: 102 y ss.) glosa la clasificación de Benveniste en relación con las marcas características de este tipo de enunciación y su estrategia persuasiva de producción de "efectos de realidad". "A la enunciación discursiva se opone la del tipo *historia* que excluye todas las formas lingüísticas *autobiográficas*. En ella aparentemente nadie habla, los acontecimientos son enunciados *como se han producido en su aparecer en el horizonte de la historia*. No encontraremos, por tanto, deícticos y los tiempos verbales predominantes son el indefinido, imperfecto, pluscuamperfecto y el *prospectivo* (tiempo perifrástico sustitutivo del futuro) en tercera persona. (...) ninguna otra *modalización*; localización de unos acontecimientos respecto a otros incluso reproduciendo su orden cronológico de sucesión —marcada por adverbios o locuciones temporales no deícticas..."

¹⁰ Véase con más detalle el concepto de "Individuo" en el capítulo *Socioanálisis Cibernético*.

¹¹ Con esta expresión hacemos referencia a algunas nociones básicas de las tecnologías del yo. Consideramos que no se puede pensar la figura del antropólogo sin reparar ni por un momento en el significado de su actividad para la relación consigo mismo. Es así como puede afirmarse que la observación participante lleva asociada una tecnología del yo en la cual se combinan la tradición de moralidad cristiana (conocerse a sí mismo es la manera de renunciar a sí mismo, a cuidarse de sí mismo) con tres tecnologías estoicas de la introspección, estudiadas por Foucault y enumeradas en la siguiente cita: "He hablado de tres técnicas estoicas del yo: cartas a los amigos y revelación del yo, examen de sí y de conciencia, incluyendo un recuento de lo que se ha hecho, de lo que tendrá que haber sido hecho, y de la comparación entre los dos" (Foucault, 1988: 72).

¹² A estas notas, Pike añade siete pares de oposición que detallan la caracterización global de su modelo: general/particular, artificial/natural, externo/interno, absoluto/relativo, desintegrado/integrado, parcial/total, preliminar/final (citado en Bueno, 1990: 27).

¹³ "En un sentido, por supuesto, nadie conoce mejor que ellos mismos; así, la pasión de nadar en la corriente de su experiencia, y la ilusión posterior que alguien de algún modo tiene. Pero en otro sentido, este sencillo hecho es simplemente falso. La gente usa conceptos de la "experiencia-próxima" espontáneamente, inconscientemente, como si fuera coloquialmente; ellos no reconocen en absoluto, salvo esporádicamente o en ocasiones, que hay unos *conceptos* involucrados. Esto es lo que significa *experiencia-próxima* —que las ideas y realidades que dichas experiencias informan están natural e indisolublemente unidas. ¿A qué otra cosa podrías llamar un hipopótamo? Por supuesto que los dioses son poderosos, ¿por qué si no les tendríamos miedo? El etnógrafo no percibe, y en mi opinión no puede percibir, lo que sus informantes perciben... Y en cada caso (de mi trabajo de campo en Bali, Java y Marruecos) he intentado obtener lo más íntimo de las nociones no imaginándome a mí mismo como si fuera alguien distinto, un campesino arrocero o un jefe tribal, y viendo entonces lo que yo pensaría, sino investigando y analizando las formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— en cuyos términos finalmente la gente se representa a sí misma y frente a otras personas" (Geertz, 1983: 58).

¹⁴ Enunciado de Korzybski: el mapa no es el territorio. ¿Qué pasa del territorio al mapa? La di-

ferencia. La diferencia es algo abstracto: "De hecho, lo que entendemos por información (la unidad elemental de información) es una diferencia que hace una diferencia..." (Bateson, 1985: 484).

La idea de diferencia es fundamental en la teoría de la comunicación de Bateson. Hacer una diferencia es lo mismo que hacer una distinción (o, cit.: 486).

¹⁵ "Antes de poder hablar de auto-organización, hay que suponer ya una cierta diferencia entre una unidad (o un sistema) y su medio (o su entorno, si lo prefieren) en parte como en la relación figura/fondo" (Varela, 1983: 147). Tal circunstancia implica que una unidad no puede ser separada de su fondo.

¹⁶ "Ahora, pongamos a la par de la idea de Kant la intuición de Karl Jung en los *Siete sermones a los muertos*, un extraño documento donde sostiene que hay dos mundos de explicación o dos mundos de comprensión, el *pleroma* y la *creatura*. En el *pleroma* sólo existen fuerzas e impactos. En la *creatura* existe la diferencia. En otras palabras, el *pleroma* es el mundo de las ciencias exactas, en tanto que la *creatura* es el mundo de la comunicación y la organización" (Bateson, 1985: 514).

¹⁷ El concepto de Cosmovisión, Universos Simbólicos o de "Weltanschauung" procede de Dilthey y de la tradición de la filosofía neokantiana, y ha tomado distintas matizaciones en su significado a lo largo de la sociología del conocimiento, de cuya línea se alimenta la teoría social de Schütz. Estas orientaciones producen un concepto que se estira entre consideraciones estrechamente vinculadas a la reproducción y legitimación sociales (Berger y Luckmann), y visiones más aproximadas al concepto genérico de cultura empleado en antropología social y cultural. En nuestro texto se efectúa un uso que se acerca más a la noción integrada de cultura (reproducción social, pero también producción, momento creativo, etc.). Véase Montero (1987).

¹⁸ Véase Montero (1987).

¹⁹ Son tres tipos de existencia semiótica. La existencia virtual es característica del eje paradigmático del lenguaje, es una existencia en ausencia. La existencia actual es característica del eje sintagmático, ofrece al analista los objetos semióticos en presencia y por esto parece una existencia más concreta. El paso del sistema al proceso, de la lengua al discurso se designa como proceso de actualización. En tercer lugar, la existencia realizada se presenta como la manifestación discursiva propiamente dicha. Véase Greimas y Courtés (1982: 167 y ss.).

²⁰ Para este concepto véase Deleuze (1989) y Gutiérrez (1993).

Papeles JP 15