



ANEXACTITUD: REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A UN PARADIGMA CADUCO (Y OPRESIVO)

Unexactness: Epistemological Reflections on a Caducous (and Opressive) Paradigm

Miguel A. V. Ferreira

Universidad Complutense de Madrid

mavferre@ucm.es

Resumen:

Jesús Ibáñez formulaba dos conceptos, los de transducción y anexactitud; ambos situados en un plano metodológico pero que, sin embargo, suponen una propuesta de renovación epistemológica, para las Ciencias Sociales en general, y la Sociología en particular. Es una crítica de fondo a los presupuestos del funcionalismo positivista; una crítica que pone de relieve la esterilidad de sus presupuestos tanto como la enorme componente ideológica que los anima. El funcionalismo sólo ha servido para consolidar las lógicas de dominación de los dominantes, justificando la pertinencia de un mundo anclado, por naturaleza, en la desigualdad. Para dismantelar esos esquemas de pensamiento, que condenan a la gran mayoría de las personas a creer que lo que les pasa es necesariamente lo que tiene que pasar y que no caben alternativas, la anexactitud, como criterio metodológico, es un punto de partida significativo: hace de la investigación social una tarea humana, de hombre prudente (según la lectura que hace Aubenque hace de la "phronesis" aristotélica), ajena a la pretenciosa "sophia", inalcanzable, de unos dioses ignotos. Propondremos aquí una "guía anexacta" para la investigación social que suma creatividad y capacidad de transformación social; desarrollaremos el sentido de lo que denominamos anexactitud transductiva.

Palabras clave: anexactitud, transductividad, cambio social, funcionalismo

Abstract:

Jesús Ibáñez proposed two concepts: transduction and unexactness, both placed in a methodological dimension, but also indicating an epistemological renovation, for Social Sciences in general, and Sociology in particular. They point to a deep critique of positivism functionalist basis; a critique that shows both the sterility of such presuppositions and their ideological contamination. Functionalism has only fulfill the objective of consolidate domination logics, justifying the goodness of a world based on, by nature, on inequality. To take away those kind of schemes, that produce people that think that things are as are because there are not alternatives, unexactness as methodological criteria is a significant start-

point: it makes social research a human task, a task that has to be undertaken by a prudent man (following Aubenque interpretation of the aristotelical concept of “phrónesis”), absolutely different of the pretentious divine “sophia”, property of feeble goods. We will propose here an “unexactness guide” for social research that adds creativity and social change capability; we’ll develop the sense of what we name “transductive unexactness”.

Keywords: unexactness, transduction, social change, functionalism

Anexactitud, transductividad y reflexividad constitutiva

Jesús Ibáñez formula una apuesta por la «anexactitud» (1985: 38-40) como forma de proceder de la sociología: supone un conocimiento práctico anclado y fundamentado en la reflexividad social¹ que la constituye como disciplina, operando por tensión entre la búsqueda de seguridades cognitivas y la pérdida de certidumbre por su implicación práctica, se ha de erigir como terreno fronterizo entre ambos niveles. En el nivel del conocimiento continúan dominando, cuando menos como referentes, los imperativos del modelo clásico: la exactitud; en correspondencia con el ideal informativo que entiende el conocimiento como información (dar forma a), generar formas exactas significa obtener conocimiento fiable por su universalidad y atemporalidad; la exactitud se corresponde con el terreno de las formalizaciones. En el nivel de la práctica impera, por el contrario, la inexactitud, la informalidad, la pura implicación inmediata con una materia sin forma, singular y cambiante, que en términos de la reflexividad social conlleva, fundamentalmente, incertidumbre.

El modelo de conocimiento clásico pretende formalizar lo informe, universalizar la singularidad constitutiva de los procesos reales. Y pretende, además, que se acepte la continuidad entre ambos niveles. Pero tal continuidad no existe: se incorpora el segundo ingrediente, la transductividad, que implica la tensión entre un cierto ideal de conocimiento y una vivencia encarnada en una práctica incierta. De esa tensión se deriva una dualidad constitutiva de la práctica sociológica y un sujeto desposeído de método formal alguno; esa dualidad señala la discontinuidad existente entre las operaciones prácticas que conlleva vivir en el mundo y las operaciones formales que demanda la búsqueda de representaciones conceptuales de esa vivencia, entre la inexactitud de la práctica efectiva y la exactitud perseguida a la hora de su formalización.

Si lo transductivo implica un puente de comunicación entre ambos niveles, una conjugación no formalizable de la práctica constitutivamente social que es el intento de conocer en el que estamos involucrados (en el caso del sociólogo, conocer esa misma práctica de la que no puede abstraerse) y el conocimiento formal que producimos y pasa a integrarse en dicha práctica social, entonces hemos de evidenciar que lo que hacemos

¹ Más adelante se desarrolla en el texto el sentido que se pretende dar a la noción de reflexividad social. Como punto de partida para ello: «En su sentido más amplio y originario... por reflexividad se entiende la relación que ciertas realidades son capaces de establecer consigo mismas. Una relación por la cual la acción de esas realidades recae, directa o indirectamente, sobre sí mismas, en un bucle que resulta, al menos en potencia, productivo y reproductivo de tales realidades» (Navarro 1999: 334). Esto implica aceptar que la peculiaridad de la tarea del saber sociológico derivada de la singularidad de su objeto de estudio procede, no de su constitución como disciplina del conocimiento, sino del hecho de que es llevada a cabo por un ser humano de la misma naturaleza y condición que aquéllos que pretende analizar. Es decir: el saber sociológico forma parte de las condiciones de posibilidad de la sociedad como entidad dotada de coherencia, una entidad integrada por seres humanos pensantes que tienen un profundo interés por sí mismos, y por ello, por sí mismos en cuanto que miembros de una colectividad: «...una de las habilidades más fascinantes que tenemos los seres humanos es precisamente nuestra capacidad para tratar con objetos que son también sujetos, y para hacerlo de manera espontánea, preteórica, transparente y escasamente problemática» (Navarro 1999: 339).

es, precisamente, fruto de habernos instalado en la discontinuidad entre ambos niveles. Esa discontinuidad es, precisamente, la anexactitud.

Hemos de entender la anexactitud como una especie de operación de «paso al límite» que transforma lo inexacto en exacto, un salto analítico entre lo sensible y lo intelectual. Para el modelo de conocimiento propio de la epistemología clásica no existe, no puede existir anexactitud: las operaciones cognitivas son fruto de un sujeto abstracto que no se implica con los objetos cuyo conocimiento trata de representar; puesto que su conocimiento es exacto, la inexactitud no es más que una deficiente forma de acceder a la realidad, constitutivamente, ella también exacta (la inexactitud se inscribe, como «error», en el termo de la cognición). Ese sujeto de conocimiento no participa de la constitutiva inexactitud del mundo y no reconoce intermediación alguna entre él y sus objetos. De hecho, sin embargo, su supremacía se funda en los axiomas y a priori indemostrables que le permiten justificar esa perfecta adecuación de sus representaciones formales con las realidades representadas. No hay teoría sin primeros principios. ¿Qué sujeto los estableció y sobre qué principios formales lo hizo?

Evidenciar la existencia de anexactitud en cualquier transición entre los planos sensible e intelectual, entre la práctica y las representaciones, supone explicitar que dicha discontinuidad es la fuente «real» de todo conocimiento; implica la inestabilidad de cualquier representación formal que podamos alcanzar, señala la contextualidad y contingencia del sujeto particular que opera esa transición y encarna al conocimiento como práctica real inscrita en un mundo lleno de incertidumbres. El reconocimiento de la anexactitud supone automáticamente la puesta en cuestión de las categorías teóricas empleadas: «lo anexacto... es una variación problemática de las constancias teorematizadas» (Ibáñez, 1985: 40), con el objeto de no perder nunca de vista la inmediatez práctica que condiciona dichas categorías, el hecho de que son producto de la contextualidad social en la que se halla inmerso el sujeto que las enuncia.

La reflexividad social supone una circularidad generativa entre prácticas y representaciones en la que el conocimiento se traduce en consecuencias prácticas y éstas modifican las representaciones cognitivas puestas en juego. Evidencia, entonces, la existencia de un sujeto que transita sin problemas entre ambos niveles atendiendo a criterios puramente vivenciales. Pero dado que esa circularidad se constituye sobre la base de las interacciones recíprocas de los individuos, ese sujeto comporta una dimensión objetiva; y puesto que las prácticas van consolidando una herencia cultural, los objetos en los que tales prácticas se materializan contienen una dimensión subjetiva. Esos sujetos/ objetos se instalan, pues, en el terreno de la transductividad y de la anexactitud: conviven en la conjugación permanente de lo intelectual y lo práctico sin pretender en ningún momento formalizar cognitivamente de manera definitiva esa realidad de la que forman parte; estos sujetos/ objetos transductivos y anexactos actúan como creen que deben hacerlo en función de lo que saben, de su conocimiento acerca de cómo son las cosas y como debieran ser en virtud de su acción sobre ellas.

Sujetos/ objetos transductivos que construyen el mundo que habitan ejerciendo influencias significativas sobre los sujetos/ objetos que lo constituyen, alterándolo y siendo afectados por su propia influencia sobre ellos: generan consistencias materiales a partir de sus conocimientos inciertos y desarrollan representaciones mentales a partir de sus acciones; construyen anexactitud como vivencia práctica en la que lo material y lo intelectual son espacios permanentemente redefinidos por sus múltiples interrelaciones. La incertidumbre práctico-cognitiva que nutre la dinámica reflexiva implica operaciones (formales y materiales) de naturaleza anexacta. La novedad creativa de la convivencia colectiva surge de ese permanente desajuste, de esa falta de equilibrio que caracteriza a las interacciones de unos sujetos/ objetos que se hacen, socialmente hablando, a sí mismos a través de su contacto, representacional y activo, con los sujetos/ objetos con los que comparten existencia.

Podemos hablar de una ruptura formal con los presupuestos y las operaciones propias del modo de conocimiento clásico, podemos hablar de transducción y de anexactitud, porque en su constitución como fenómeno la reflexividad social es, a un tiempo, práctica y cognición, una configuración recíproca de ambos niveles de existencia (social) que para el modelo clásico deben permanecer escindidos. De esa escisión se derivan las

dicotomías sobre las que se fundamenta dicho modelo: sujeto y objeto, conocimiento y realidad, verdad y falsedad. La transducción y la anexitud propias de la reflexividad social señalan que las prácticas sociales se instalan en la frontera de tales dicotomías, negando de hecho su existencia. La reflexividad social demanda un modo de conocimiento, para el científico social, que rescate esa evidencia y que lo instale, a él mismo, en esa frontera; y no porque con ello alcance un modelo de conocimiento alternativo y superior, sino, al contrario, porque así se evidenciará a sí mismo como sujeto/ objeto reflexivo implicado en una práctica cognitiva caracterizada radicalmente, en tanto que práctica, por la incertidumbre.

La reflexividad sociológica, en consecuencia, tiene que poner de manifiesto que la práctica social que es hacer sociología, se arma con los mismos mimbres que cualquier práctica social: constituye una conjugación práctico-cognitiva que se nutre de la circularidad generativa que es propia de la reflexividad social. Y para llevar a cabo esa tarea hemos de abandonar nuestro pináculo y observarnos inmersos en el mundo que habitamos. La primera tarea de la reflexividad sociológica es la autocrítica.

En última instancia, si somos capaces de abandonar los esquemas pre-establecidos sobre los que edificamos nuestras particulares representaciones sociológicas de la práctica social (representaciones que hacen abstracción de ésta su dimensión práctica constituyente), si somos capaces de atender a la singular constitución que, como prácticas sociales ellas mismas, evidencian a partir de la reflexividad, si aceptamos nuestra propia implicación como sujetos sociales, sujetos/ objetos sociales, en la misma y rescatamos dicha dimensión práctica, que necesariamente conllevan nuestras representaciones formales, estaremos en el camino de alcanzar la condición de sujetos reflexivos plenos.

A la hora de concebirnos en nuestra actividad investigadora, la transducción reflexiva no puede indicar otro camino que el de la ruptura crítica con los fundamentos incuestionados que atraviesan a la singularidad individual que somos en tanto que sujeto/ objeto investigador; transducción significa, entonces, «subversión»:

«"Subversión" significa literalmente dar una vuelta por debajo, para ver los fundamentos, ir más allá de la ley. Cuando algo es necesario e imposible (dentro de los límites marcados por la ley que lo funda y distribuye sus lugares) es precisa la subversión imaginaria: imaginaria, porque sólo imaginariamente es posible ir más allá de los límites» (Ibáñez, 1994: 54-55, n. 27)²

En su dimensión cognitiva (que sabemos no es en sí misma una parcela aislable de la tarea sociológica, sino que está «contaminada» de práctica) la reflexividad transductiva implica tomar conciencia de la arbitrariedad de esos límites, aceptar esa dimensión «imaginaria» que evidencia la necesidad de la «invención», la necesidad de una ruptura con las categorías conceptuales que predeterminan esos límites como necesarios (predeterminación derivada de la pura abstracción conceptual sobre la que se construyen teóricamente). Habremos de aplicar nuestra imaginación creativa a la tarea crítica de sabernos haciendo sociología. No se trata de optar por una cientifidad deshonesto o por una honestidad no científica, sino por la redefinición práctico-cognitiva de nuestra propia constitución social como confluencia transductiva y anexa, entendernos siendo parte de la sociedad que pretendemos comprender y, con ello, no formalizando la reflexividad sino habitándola como seres humanos.

² La subversión imaginaria es, probablemente, la herramienta crítica más "potente" de la que dispone la sociología: abandonando esquemas reproductivos y legitimatorios es posible crear alternativas consistentes, creativas, transformadoras. Esto implica, por supuesto, un posicionamiento ideológico: nos situamos del lado de los dominados con la pretensión de suprimir dicha dominación. Para ello, revisar los fundamentos del poder establecido para mostrar su arbitrariedad e ir más allá de los límites que los mismos delimitan es tarea obligada.

Prudencia

Reflexividad social, transductividad, anexactitud... propuestas de renovación epistemológica que, lejos de sustentarse en el vacío de la pura abstracción, se cimientan en el terreno práctico de la investigación, que surgen, por tanto, a partir de la metodología. Lo cual supone un cuestionamiento adicional de los presupuestos clásicos: el conocimiento no se genera unidireccionalmente, bien sea mediante la formulación de un marco teórico a partir del cual se elabora un aparato metodológico, mediante el cual se desarrollan unas técnicas de investigación con las cuales se “atrapa” la realidad; bien sea mediante la aprehensión de la realidad a partir de la cual se producen datos que son codificados mediante ciertas técnicas a partir de las cuales se genera un aparato metodológico con el que se llega a la elaboración de un marco teórico explicativo. Ni las operaciones deductivas ni las inductivas generan conocimiento relevante. Muy lejos de ello, el conocimiento implica, como se ha anticipado, una permanente circularidad, un constante ir y venir (Woolgar, 1988)³, una procesualidad, inestable, en la que permanentemente se redefinen los hechos, las categorías y las herramientas; y precisamente es la dimensión metodológica, la condición práctica de su puesta en funcionamiento, el elemento clave, el “intercambiador” entre teoría y realidad, el espacio de su mutua interpenetración y redefinición recíproca.

La preeminencia de lo metodológico nos hace constatar que la incertidumbre es el terreno real, la sustancia efectiva sobre la que elaborar conocimiento. Hemos de renunciar a las excelencias de la *sophia*, sólo al alcance de la perfección de los dioses, y optar por la *phrónesis*, la verdadera tarea humana de conocimiento.

La apuesta transductiva que supone la anexactitud, aunque pudiera parecer sorprendente, nos conduce directamente a la filosofía moral aristotélica. Siendo conscientes de que nuestros esquemas de comprensión y arquitecturas conceptuales son directas herederas de la particularidad histórica en la que como sujetos nos formamos intelectualmente, podemos entender, de una manera crítica, entreviendo cierto barroquismo en nuestra propia formulación por contraposición a la sobriedad clásica, que la transductividad no sería más que

³ Woolgar (1988) califica la elaboración de conocimiento como un “proceso de ida-y-vuelta” en el que la posición del sujeto conocedor y de la realidad a conocer se intercambian permanentemente. Lo ilustra mediante las operaciones de observación propias del quehacer antropológico. En el texto se muestra una foto de Malinowski, sentado, haciendo anotaciones dentro de una tienda de campaña. La foto, como “representación” nos haría conocer una parte del trabajo de campo que lleva a cabo el antropólogo: observamos la foto, conocemos dicha realidad. Sin embargo, si nos fijamos más en detalle, la cosa no es tan sencilla. Al fondo de la imagen, detrás de Malinowski, asoman por la puerta de la tienda de campaña las cabezas de unos indígenas, que están mirando como el antropólogo toma notas: los observados observan al observador. Más aún, uno de ellos no mira a Malinowski, sino al fotógrafo que toma la foto. El fotógrafo es el observador del observador, y el indígena, uno de los observados por el observador-antropólogo, que a su vez es observado por el observador-fotógrafo, al estar mirando a éste último, pasa de ser observado a ser observador del observador del observador; ¿quién observa y quién es observado? ¿quién conoce y quién es conocido? Todo depende de la posición vital y práctica en la que uno decida situarse. Esta cuestión remite, a su vez, a lo que Henri Atlan (1990) califica como “escala de observación”: toda observación tiene un determinado grado de precisión definido por el aparato utilizado (pueden ser los ojos, puede ser un microscopio electrónico, puede ser un telescopio, puede ser un acelerador de partículas), según el aparato, la escala y la precisión veremos una cosa u otra pese a que estemos observando lo mismo. Si se saca una foto aérea de una costa, en ella se podrá delimitar el contorno de la misma; si paseamos por la orilla viendo las olas ir y venir ese contorno ya no se aprecia; si la foto se toma desde un satélite, el contorno cambia; si la foto se toma desde otra galaxia, directamente no hay contorno alguno. Y, a su vez, el observador situado en el nivel de escala que sea, puede a su vez ser observado por la realidad que observa (como, quizá, algún pescador local que pasaba por ahí, que verá el avión o la persona paseando y, probablemente le resultarán indiferentes, o no, y que no verá el satélite; o tal vez algún insecto...).

una versión «posmoderna» de la Prudencia (*Phrónesis*) aristotélica, pues en ella se vislumbran las componentes práctico-cognitivas que entendemos constituyen a la reflexividad transductiva.

En primer lugar, en la *phrónesis* se inscribe una dimensión racional (cognitiva) que por su condicionalidad humana (práctica e inmediata, que no divina) nos sitúa en nuestra existencia alejados de la posibilidad de un conocimiento autosuficiente: «lo racional no siempre es razonable y (...) la tentación de lo absoluto (...) es la fuente siempre resurgente de la desgracia humana» (Aubenque, 1999: 9); la *phrónesis* nos circunscribe a nuestra existencia inmediata, práctica, contingente y substancialmente vinculada con las circunstancias concretas en las que hemos de poner en juego nuestras capacidades.⁴ En el libro VI de la *Ética a Nicómaco* se define la *phrónesis* como:

«disposición práctica acompañada de regla verdadera concerniente a lo que es bueno y malo para el hombre» (Ibíd.: 44).⁵

La prudencia, en consecuencia, implica «rectitud», pero se trata de una rectitud que no es expresable ni reconocible en forma abstracta alguna, es una rectitud práctica que únicamente remite al hombre que la encarna, «el prudente (...) no es en cuanto tal, ni un sabio ni un erudito; no estando dotado de ninguna familiaridad especial con lo trascendente, se mueve al nivel de lo particular y fija a cada uno el justo medio que responde a su particularidad» (Ibíd.: 51); o dicho de otra forma, conteniendo substancialmente una componente intelectual, su sentido no es sino la práctica concreta del hombre que la posee; intelectualidad cuyo fundamento no es intelectual (y por tanto no puede ser representada mediante fórmulas abstractas) sino práctico y concreto. En consecuencia, no es posible «conocerla», hay que «vivirla»:

«...es ese saber vivido más que aprendido (...) se trata de un saber enraizado en la existencia de cada uno (...) la incomunicabilidad de la experiencia no es más que el reverso de su singularidad irremplazable, singularidad que atañe a cada uno conquistar para sí mismo...» (Ibíd.: 71-72).⁶

⁴ Esto diferencia a la *phrónesis* de la sabiduría (*sophia*): «la sabiduría trata de lo necesario (...) la *phrónesis* trata de lo contingente, es variable según los individuos y las circunstancias» (Aubenque, 1999: 17). Esta constitución práctica e inmediata de la inteligencia humana, implicada indisolublemente con la acción, también la ha remarcado Bergson: «...la inteligencia humana, como está formada por las exigencias de la acción humana, es una inteligencia que procede a la vez por intención y por cálculo, por la coordinación de medios para un fin y por la representación de mecanismos de forma cada vez más geométrica (...) no se hace más que seguir hasta el extremo dos tendencias del espíritu que son complementarias una de otra y que tienen su origen en las mismas necesidades vitales» (1973: 51).

⁵ Siguiendo la exposición de Aubenque, encontramos que la *phrónesis* no constituye esencia de ningún tipo, cual era de esperar en Aristóteles, sino que, en última instancia remite a un reconocimiento no formalizable que se expresa de manera inmediata a través del hombre prudente: «Aristóteles no parte del género para descender, mediante divisiones sucesivas, hasta la cosa a definir. Su punto de partida no es una *esencia* (...) sino un nombre (...) que designa un cierto *tipo* de hombre que todos sabemos reconocer (...) Todo el mundo reconoce al *phrónimos*, incluso si la persona no sabe definir la *phrónesis*» (Ibíd.: 45); tenemos, pues, una cualidad constitutivamente humana, de dimensión intelectual, pero no formalizable, y sin embargo inmediatamente reconocible, en la práctica concreta del hombre que la encarna; tenemos, pues, un substrato práctico para una aptitud, humanamente, intelectual.

⁶ Este fundamento vivencial de la prudencia es el que la vincula con nuestra concepción de la reflexividad constitutiva, la transductividad y la anexactitud: conocimiento que es práctica y práctica que implica conocimiento, pero un conocimiento, en última instancia, no formalizable, un *habitus*; ello supone la conjugación de dualidades que estrechan el vínculo con la dualidad sobre la que hemos basado la autoobservación: «El *phrónimos* de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el saber y la incomunicabilidad, el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la habilidad y la rectitud (...) la inspiración y el trabajo» (Ibíd.: 76). La experiencia vivida supone, pues, contradicción, lo cual nos hace considerar las palabras de Hofstadter: «Quizá la mayor contradicción que afrontamos en nuestra existencia, la más ardua de asimilar, consista en saber que “hubo un tiempo en el que yo no estaba vivo, y llegará un tiempo en el que yo no estaré vivo”. En un nivel, cuando “brincamos

También se incorpora en la prudencia aristotélica la incertidumbre según aquí se ha planteado, como condición práctica que afecta substancialmente al conocimiento (y, naturalmente, ahora podemos matizar: al conocimiento humanamente alcanzable, no a un tipo ideal de conocimiento formulable en abstracto pero no realizable): «*la prudencia se mueve en el terreno de lo contingente*, es decir, de aquello que puede ser de forma distinta a como es» (Ibíd.78); contingencia constitutiva de un mundo sometido al azar, y por ello incierto, y por ello, también inscrito en la temporalidad (alejado de la eternidad inmutable que se correspondería con un conocimiento universalmente válido).

En última instancia, la prudencia aristotélica, desde esa inmediatez práctica no codificable en registro formal alguno aprehensible por la pura intelectualidad, sitúa al hombre en su condición de tal, y haciéndolo, determina la condición práctica, vivencial, inmediata en la que ha de desenvolverse en función de las aptitudes con las que cuenta, pensando porque ha de actuar, actuando en la medida en que dispone de capacidades intelectuales, humanas, que se lo permiten:

«...entre estos dos azares, el azar originario que nos hace ser lo que somos y el azar residual que hace que nuestras acciones no sean del todo lo que queremos, hay lugar para la deliberación, la elección y la acción del hombre» (Ibíd.: 158).

Así pues, encontramos en esta visión de la prudencia aristotélica un antecedente con más de veinte siglos de antigüedad de la dimensión activa, reflexiva, práctica, inmediata, pero al mismo tiempo impregnada de conocimiento, de un conocimiento que por humano se aparta de la pureza que la visión heredada le adscribe; vemos en ella, en definitiva, la humanidad propia de la actividad en la cual el hombre constituye real y materialmente su conocimiento como parte integrante de la vida que ha de vivir. Emerge de ella la condición fundamental de un agente creativo, cuyas operaciones no remiten a la abstracción divina de la *sophia* y que carece de método (y por ello se ve instalado en una actividad que reconstruye permanentemente el método).

En la *phrónesis* vemos, entonces, inscrita esa apertura creativa que entendemos va asociada a toda acción reflexiva, resultado de esa conjugación práctico-cognitiva que supone la reflexividad constitutiva; creatividad derivada de la ausencia radical de método riguroso que seguir y que supone la emergencia de la novedad; y también nos reconduce a la vivencia como substrato del acto, al tiempo práctico y cognitivo, que supone la transductividad, la agencialidad activa, y fundamentalmente procesual: procesualidad constitutiva del conocimiento. El espacio propio de la deliberación, elección y acción humana, no como actos diferenciados, sino como ingredientes indisociables de nuestra vivencia.

Y, diríamos, afortunadamente, el substrato (¿metafísico?) de todo ello es la radical imperfección del mundo, que hace imposible una ciencia omnicompreensiva:

«...en un mundo perfectamente transparente a la ciencia, es decir, en el cual estaría establecido que nada puede ser de otra manera a como es, no habría ningún sitio (...) para la acción humana (...) la universalidad de la explicación científica sería la justificación de la pereza humana» (Ibíd.: 82)

Gracias a este precedente, podemos asociar a la transductividad propia de la reflexividad social constitutiva una connotación moral *sui generis*, la dimensión de una virtud a caballo entre la pericia o habilidad puramente técnica y el conocimiento singular que la orienta, cuyos fines, por humanos, establecen una vinculación con

fuera de nosotros mismos” y nos vemos simplemente “como otro ser humano”, ello adquiere pleno sentido. Sin embargo, en otro nivel, tal vez más profundo, la no existencia personal carece de todo sentido. Todo lo que sabemos está integrado a nuestra mente, y por ende todo lo que no está en el universo carece de comprensibilidad» (Hofstadter, 1992: 778). La *phrónesis* nos impone un límite incuestionable, dado que hay que vivirla: nuestra finitud, para el cual nuestras capacidades cognitivas no nos pueden servir de amparo.

los medios adecuados para su consecución; la prudencia transductiva busca, no lo bueno en absoluto, sino lo mejor posible en las condiciones concretas en las que es dado lograrlo.

Ontogénesis social

En *Del algoritmo al sujeto*, afirma Jesús Ibáñez: «El camino transductivo es una (re)construcción permanente del método o meta camino a lo largo del camino, por un sujeto en proceso que sigue al ser en su génesis, en su incesante producción de nuevas estructuras» (1985: 264); procesualidad, ser y génesis como delimitaciones metodológicas de la transducción. Estamos hablando de cambio social; lo cual resultará más evidente si apelamos a la fuente de la cual Ibáñez toma el concepto transducción: Gilbert Simondon.

Simondon (1996) propone el concepto de transducción para interpretar la categoría «individuo» desde una perspectiva crítica respecto de las concepciones tradicionales, tanto substancialistas como hilomórficas, pues otorgan un «privilegio ontológico al individuo ya constituido». Este privilegio conduce a concebir la génesis del individuo como una ontogénesis a la inversa, puesto que al dar por supuesto al individuo se acepta la existencia de un primer término que, por desarrollo, conducirá a su plena realización como individuo, y así. éste puede llegar a ser entendido a través de ese proceso evolutivo. El supuesto condiciona la necesidad de explicar el proceso que conduce a él como resultado.

Hemos de invertir nuestro modo de ver las cosas, abandonar ese privilegio ontológico y centrar nuestra atención en el proceso mismo que conduce al individuo como conclusión:

«...existe una *región de incertidumbre* a la hora de ocuparse del proceso de individuación, porque este proceso se considera como algo que necesita ser explicado, no como algo donde se va a encontrar la explicación» (, mientras que de lo que se trataría sería de:) «*entender el individuo desde la perspectiva del proceso de individuación en lugar del proceso de individuación por medio del individuo*» (Simondon, 1996: 257)

Se trata, en consecuencia, de otorgar privilegio a la procesualidad a través de la cual se constituye el individuo, de entenderlo en virtud de su génesis y no a la inversa, puesto que ese punto de llegada pudiera no ser definitivo y pudiera no agotar todas las posibilidades contenidas en el proceso que le da origen. El proceso implica dos condiciones que, en última instancia, habrá que considerar, no como dimensiones contextuales asociadas al individuo, sino como ingredientes constitutivos del mismo; implica un medio e implica un devenir. Es decir, el proceso de individuación genera la díada individuo-medio (y no únicamente al individuo en un medio dado) y define el devenir como una condición de su existencia.⁷ De este modo, tal cual ha sido concebida hasta ahora, la categoría individuo no abarca todas las condiciones efectivas de su constitución, de tal modo que la ontogénesis que lo explicaría como resultante pleno de una evolución previa, lo hace según una lógica que no traduce ésa su constitución, sino tan sólo un «estado» relativo de su existencia: el individuo no responde al principio de la unidad ni al de la identidad, debido a ésa su procesualidad constitutiva.⁸

⁷ El individuo «tiene una realidad relativa, que ocupa sólo cierta fase del ser en cuestión (...) no agota en el acto de su aparición todos los potenciales del estado preindividual. La individuación, además, da lugar, no sólo al individuo, sino a la díada individuo-medio» (p. 258); y «...el devenir existe como una de las dimensiones del ser, que corresponde a una capacidad que los seres poseen de desfasarse respecto de sí mismos» (pp. 258-59)

⁸ En esa procesualidad hemos de presuponer la «...supersaturación inicial del ser, al principio sin devenir y luego adoptando cierta estructura y devenir» (p. 259), supersaturación que no sería reductible a las categorías lógicas tracionales; el ser es un «sistema tensamente extendido y supersaturado que existe en un nivel superior a la unidad misma (...) La unidad y la identidad son aplicables sólo a una de las etapas del ser, que viene después del proceso de individuación (...) no tiene validez para explicar la ontogénesis en el sentido total del término» (Ibíd.).

Por lo tanto, si concebimos al «ser social» bajo las categorías que nos definen a un individuo «incompleto», no accederemos a su sentido integral. Ese tipo de lógica interpretativa es la que ha impedido considerar la dimensión reflexiva del ser social en su sentido constitutivo, en su sentido transductivo. Para rescatar ese sentido, habremos de desvelar las condiciones fundamentales de su constitución, los parámetros a partir de los cuales situarnos en la plena comprensión de su génesis. Las hemos anticipado ya; ahora tratamos de reconstruirlas desde esta perspectiva ontogenética. Esas condiciones nos revelan a un individuo que es sujeto-agente (y no únicamente “sujeto”), pues piensa y actúa de manera simultánea e indisoluble, alterando recíproca y constantemente esa su doble constitución cognitivo-activa. Para entender esta dualidad, hemos de presuponer, además de un substrato físico-biológico, uno psíquico (fundamento ontológico de la dimensión cognitiva) y otro relacional (fundamento ontológico de su dimensión activa). La categoría individuo que propone Simondon abarcaría los cuatro niveles (físico; biológico; psíquico y social), de entre los cuales, los dos últimos son los fundamentales desde una perspectiva sociológica: la existencia de lo social requiere necesariamente de actores en interacción y de conciencia orientada en y hacia esa interacción.

Podemos traducir esto diciendo que, tanto los fundamentos positivistas de Durkheim, como los comprensivos de Weber son condición necesaria para la existencia de lo social. Pues efectivamente existen «hechos sociales» observables, materializados en conductas explícitas, en registros o códigos, y en objetos; pero también existen referentes simbólicos y comunicacionales colectivos en virtud de los cuales el sentido de dichos hechos sociales adquiere homogeneidad para sus protagonistas e intérpretes.⁹ Los hechos sociales se inscriben en las mentes de los actores (sujetos-agentes) como normas morales, tanto como patrones de sentido para la interacción y la comunicación.

Ahora bien, hemos de prestar también atención al substrato biológico, pues su especificidad implica ya ciertas condiciones que van a ser de fundamental importancia en el nivel psico-social. El ser vivo ya no puede ser entendido como producto evolutivo de una herencia genética previa, sino que ha de ser interpretado en términos radicalmente procesuales: es, en sí mismo, una actividad de individuación permanente. Y no se manifiesta de manera mecánica resolviendo problemas adaptativos, sino que ese proceso de individuación permanente que supone engendra novedad, es un proceso creativo: «El ser vivo resuelve sus problemas, no sólo adaptándose (...), sino también modificándose a sí mismo mediante la invención de nuevas estructuras internas» (Simondon, 1996: 262). Es decir, contiene en sí esa recursividad creativa que señalábamos como condición de la reflexividad constitutiva. Esa capacidad autogenerativa nos indica ya un proceso dotado de historicidad, en el sentido de que el individuo vivo queda marcado por su biografía, introyecta su pasado haciéndolo constituyente activo de su devenir, consolidando un «interior» activo que es la manifestación, en este substrato biológico, de la creatividad psíquica. Es decir, el interior del ser vivo adquiere un papel constitutivo (papel que sólo ejerce la frontera en el mundo inorgánico: el proceso de individuación del cristal nos lo muestra): «...todo lo que se encuentre en el interior en términos topológicos ha de concebirse como algo anterior genéticamente», mientras que «el individuo físico (...) contiene un pasado que es radicalmente “pasado”» (Simondon, 1996: 263).

⁹ Curiosamente, esta doble necesidad, desde perspectivas tan dispares, conduce en uno y otro caso a la asunción de un principio de imposición: para Durkheim, los hechos sociales perduran en virtud de su imposición coactiva; para Weber, la acción social reproduce organizacionalmente siempre una lógica de dominación en la que su sentido es aplicado mediante el poder. El contexto social implica que no todos los actos son posibles ni todos los sentidos aplicables a ellos. Lo cual, hasta cierto punto, ilustra esa incompletitud del individuo como categoría según se la ha entendido tradicionalmente: ambos autores reconocen implícitamente que hablan de uno de los múltiples estados posibles de nuestra existencia colectiva, aquél en el que el individuo ha adquirido ciertos referentes normativos (y no otros cualesquiera) y ciertas capacidades comunicativas e interpretativas (y no otras cualesquiera). Se justifican sus propuestas, según el planteamiento de Simondon, por haberse adscrito al presupuesto del individuo ya constituido, la sociedad capitalista, y haber tratado de entenderlo a través de su proceso de individuación (para Durkheim, la división del trabajo; para Weber, la racionalización).

Es precisamente esta generatividad interior la que sostiene la dinámica del proceso, la que nos indica que la individuación no llega a término, pues ese interior es un potencial permanentemente actualizable, un pasado o herencia constituyente del individuo presente: «el individuo finalmente constituido lleva cierta herencia asociada a su realidad preindividual (...) Existe cierto nivel de potencial que perdura, lo que significa que siguen siendo posibles más individuaciones» (Simondon, 1996: 263). El ser vivo está dotado de memoria; y es la memoria la que, genéticamente, posibilita su condición creativa y autotransformadora.

Dada esta condición procesual permanente, ya no es posible, tampoco a este nivel biológico, concebir lo relacional como una mediación entre términos establemente constituidos y definitivamente configurados; lejos de ello, lo relacional está inscrito en el proceso mismo que es el individuo (recordemos que la individuación genera la díada individuo-medio) «La relación no surge entre dos términos que son individuos ya separados, sino que es un aspecto de la *resonancia interna de un sistema de individuación*» (Simondon, 1996: 263). Es decir, en el individuo, como proceso permanente de individuación, está presupuesto *el otro*, en un sentido amplio, lo que indica la necesidad de adquirir una «frecuencia» adecuada para participar genéticamente de un proceso más amplio que lo excede como individuo.

No obstante, a este nivel biológico, es imposible hablar de reflexividad: el interior creativo no está dotado de las estructuras simbólicas necesarias, las que permiten, no sólo introyectar el pasado como elemento constituyente del proceso de individuación, sino de proyectar un reflejo, una representación (conciencia) que traduzca a nivel mental la indisociabilidad individuo-medio: sólo cuando ese *otro* genérico es concebido, tanto como parte del individuo, como medio de su proceso de individuación, sólo cuando el individuo se proyecte en el medio que, simultáneamente, está siendo generado en su proceso de individuación, sólo cuando el interior biológico constituyente adquiera la capacidad de representación, sólo entonces surgirá uno de los dos ingredientes esenciales de la reflexividad: «*La psique representa el esfuerzo continuo de individuación de un ser que tiene que resolver su propia problemática* implicándose en tanto que elemento del problema mediante su acción como sujeto» (Simondon, 1996: 263-64). Es decir, la psique surge como condición *práctica* de la individuación, no implica la adquisición de una capacidad introspectiva, sino de un recurso para resolver operativamente la problemática constituyente del proceso a través del cual el individuo transita hacia su constitución. En la misma génesis de nuestra capacidad de reflexión (ingrediente cognitivo de la reflexividad constitutiva) está implicada su naturaleza práctica.

Emerge, pues, como condición de la práctica de un sujeto implicado en la resolución de su proceso de individuación, el nivel psíquico. La combinación del substrato biológico y del psicológico determinan un individuo en proceso permanente de individuación, implicado en una práctica procesual, dotado de un interior creativo que genera soluciones novedosas derivando nuevas estructuras (de pensamiento y de acción), a partir de las que determinan la problemática a resolver. Este sujeto individual es un individuo permanentemente inconcluso y permanentemente implicado en la acción resolutoria que constituye su devenir; devenir que es ingrediente, a su vez, constitutivo de su condición de individuo; tenemos un «sujeto en proceso», dotado de la capacidad de reflexión. Pero la reflexividad social requiere de un colectivo de sujetos en proceso, todos ellos implicados en ese particular proceso de individuación; este requerimiento, además, puede considerarse una condición necesaria de cada proceso de individuación particular, pues el nivel psíquico, de modo aislado, no es suficiente para garantizar la resolución como individuo del proceso:

«...el ser psíquico no es capaz de resolver su problemática particular dentro de su propia órbita. Su herencia de realidad preindividual permite que la individuación colectiva —que desempeña aquí el papel de las condiciones previas de la individuación psíquica— contribuya a la resolución, al tiempo que esta realidad preindividual es individualizada como ser psíquico que supera los límites del ser individuado y que lo incorpora a un sistema más amplio del mundo y del sujeto. La individuación en su aspecto colectivo crea un grupo individual —asociado al grupo por medio de la realidad preindividual que lleva dentro de sí, que lo une a todos los demás individuos—; *lo individúa como unidad colectiva*. Ambas individuaciones, la psíquica y la colectiva, tienen un efecto recíproco. Nos permiten definir una categoría transindividual...» (Simondon, 1996: 264)

Nos encontramos aquí con un presupuesto de crucial importancia en la constitución de un pensamiento sociológico, una teoría sociológica *moderna*: la socialidad es una *condición natural* del ser humano. No cabe considerar la existencia de un ser humano en ausencia del vínculo social; no cabe la emergencia de un sujeto individual sin la presencia de un colectivo de referencia, de un contexto de convivencia que le dote de todo cuanto permitirá su constitución como individuo. Lo social es condición necesaria para la existencia de la persona: «La unidad colectiva proporciona la resolución de la problemática individual, lo que significa que la base de la realidad colectiva forma ya parte del individuo en forma de realidad preindividual» (Simondon, 1996: 264-65).

Desde esta perspectiva ontogenética, el colectivo adopta un doble papel constituyente: es, a un tiempo, condición inicial necesaria como substrato común a todos los miembros del colectivo (la realidad preindividual compartida) y condición práctica de la verdadera individuación psíquica como proceso, o lo que, tradicionalmente, podría considerarse como contexto de desarrollo (la «realidad preindividual es individualizada como ser psíquico que supera los límites del ser individuado y que lo incorpora a un sistema más amplio del mundo y del sujeto»). En esta doble condición se asienta la fundamentación ontogenética de la reflexividad social: no podemos hablar de un nivel psíquico y otro social, como planos independientes del desarrollo del individuo; hemos de considerar un nivel psico-social recíprocamente condicionado en un proceso de individuación que genera la díada individuo-medio: el proceso de individuación, a nivel psico-social, genera una «categoría transindividual»; y es en esta dualidad psico-social en la que se asienta la dualidad cognitivo-práctica de la reflexividad transductiva; pues lo psíquico no es fundamento de un nivel cognitivo puesto en práctica en un contexto social, sino, a la inversa, condición práctica para la resolución del proceso de individuación adoptando la posición de un sujeto (social, anclado en una realidad preindividual compartida con los demás).

Una vez planteadas las condiciones ontogenéticas del proceso de individuación, Simondon reclama la necesidad de un cambio de método, pues la constitución del individuo no se reduce a una resolución parcial determinada en su naturaleza por las categorías epistemológicas tradicionales: el individuo, como proceso y como díada, se excede a sí mismo, se desfasa, se reestructura, se resuelve permanentemente como problemática de manera nunca definitiva. Ante esto, se requiere un «postulado de naturaleza ontológica»: «Los principios de tercio excluso y de identidad son inaplicables en el nivel del ser (...); sólo se aplican al ser después de que la individuación haya tenido lugar y se refieren a un ser bastante disminuido debido a que ha sido dividido en medio e individuo» (Simondon, 1996: 268). Este requisito ya lo habíamos anticipado en términos epistemológicos; la perspectiva ontogenética lo traduce en términos de un fundamento ontológico para la construcción de un nuevo método.

Sobre esta premisa, Simondon nos propone un nuevo concepto, cuya definición perfila reintegrando las categorías previamente anticipadas:

«la transducción (...) denota un proceso (...) en el que una actividad se pone gradualmente en marcha, propagándose. (...) La transducción se produce cuando hay actividad, tanto estructural como funcional (...). Es la aparición correlativa de dimensiones y estructuras en un ser en estado de conflicto preindividual (...). Los términos últimos a que este proceso transductivo llega finalmente no existen previamente a este proceso. (...) En el campo del conocimiento traza el curso real de la invención (...) que corresponde a un descubrimiento de las dimensiones según las cuales se puede definir una problemática. Es el proceso analógico en la medida en que es vago. (...) se aplica a todos los casos en los que se produce una individuación que revela la génesis de una red de relaciones basadas en el ser. (...) Objetivamente, nos permite considerar las condiciones previas sistemáticas de la individuación, la resonancia interna y la problemática psíquica. (...) La transducción (...) es (...) también una intuición (...) que deriva la estructura resolutoria de los mismos conflictos que hay en el campo (...). El orden transductivo conserva todo lo concreto y se caracteriza por la conservación de la información» (Simondon, 1996: 269-71)

Esto es, la génesis del individuo, la ontogénesis social de la reflexividad constitutiva es *transductiva*, lo cual significa (entendido ello a partir de los presupuestos previos, lo cual significa un cambio semántico de los conceptos): procesual, expansiva, conflictual, imprevisible, analógica, relacional, intuitiva y concreta. Esto

implica que su traducción formal en términos epistemológicos no es tarea que disponga todavía de las categorías adecuadas. Ahora bien, el punto de partida está definido; no podemos adoptar una perspectiva en la que lo social se considere como mera relación entre individuos independientes en un contexto dado, ni que presuponga que su conocimiento implica operaciones abstractas que mantengan inalteradas las condiciones previas: «...es preciso revisar el concepto de *relación adaptativa del individuo a su medio* y también el concepto crítico de *relación del sujeto que conoce con el objeto conocido*» (Simondon, 1996: 265). Los individuos sociales son relaciones y su conocimiento implica (como relación, a su vez, social) una perturbación de su proceso propio.

Asumiendo esta perspectiva transductiva rompemos, de partida, con la dicotomía racionalista fundacional que sitúa al cambio social en oposición al estatismo estructural, por una parte, y con la que, correlativa, indisociable y paradójicamente estipula la dimensión estructural del cambio social por oposición a la singularidad de la actividad concreta de los agentes sociales. Cambio social indica procesualidad multidimensional: física, biológica, psíquica y propiamente social. No hay «individuo» del cambio social (sea el estatal de la soberanía múltiple, sea el socio-político nacional de la recomposición de conjunto de las relaciones de fuerza entre clases sociales, sea la clase revolucionaria o sea la mecánica de la racionalización), hay un proceso de individuación permanentemente inconcluso que implica la relación individuo-medio (un medio cultural, histórico, a determinar en cada fase de esa procesualidad). Lo social es constitutivamente cambio, esto es, procesualidad generativa y, en ocasiones, dicha procesualidad hace emerger recomposiciones de conjunto de la díada individuo-medio: transmutaciones en los cuatro niveles del proceso de individuación que activan el interior-memoria del nivel psíquico generando prácticas colectivas hacia el exterior-proyecto (deseo) en el nivel propiamente social.

Parafraseando a Bourdieu (1999), los campos sociales, en un determinado momento histórico, en su constitución efectiva y concreta, estructural, son el resultado de las acciones previas de los agentes involucrados en el mismo: un campo es la historia que lo hace ser como es. Y, paralelamente, esa estructura, como tal, no es sino la resultante relacional de las distintas posiciones relativas de dichos agentes, implicados en la competencia por el capital específico en cuestión del que se trate. Y además, la eficiencia de dichos agentes viene dada porque han incorporado las dimensiones estructurales del campo, el *nomos*, las regularidades, y aplican categorías (no racionales, prácticas) de percepción, comprensión y acción que son resultado de y, por tanto, tienden a reproducir, dichas regularidades. En esa dinámica, modificaciones no planificadas, imprevisibles (pero, en cualquier caso, resultado de acciones de agentes determinados) pueden provocar “desfases”, situaciones en las que las aptitudes prácticas adquiridas, fruto de la incorporación de un *habitus* alimentado por la situación previa del campo social, se manifiestan discordes, inoperativas, no conformes, con la nueva situación. Entonces se pone en suspenso la habilidad práctica. En estas situaciones se hace más manifiesto, menos “encubrible”, quienes son los dominantes y quienes los dominados; la actitud más habitual es la resignación, puesto que los discursos de legitimación (eminentemente racionales), pese a todo, siguen gozando de una gran parte de su eficacia. Pero se dan las condiciones para que se produzca una respuesta, para que los dominados decidan actuar al margen de los dictados prescritos. Para ello, cree Bourdieu, es necesario que los agentes sociales activen aquello que no necesitan activar cuando la mecánica de conjunto hace que su eficiencia práctica funcione: su creatividad intelectual. Lo que, en lo que aquí se trata de exponer, quiere decir, su capacidad transductiva.

El cambio social, no ya en su dimensión constitutiva como procesualidad que caracteriza a lo social, sino en esos momentos puntuales de máxima eclosión, resulta de la aplicación de las habilidades creativas de intelectos en situación de desfase. No hay “proyecto” en ello, puesto que la emergencia de estas situaciones desencadena la activación, en el nivel psico-social del proceso de individuación en el que permanentemente se haya involucrada toda colectividad humana, de las potencialidades ya contenidas en el mismo, y una “colectivización” de esa creatividad que se plasma de modo práctico en forma de “acción social colectiva”, con todas las complejidades e incertidumbres que ello conlleva. Sus protagonistas nunca saben, nunca pueden

saber, a dónde les está conduciendo aquello que han puesto en marcha. Pero lo han puesto en marcha, y lo han hecho en forma de “acción social”.

De este modo, ese proceso de individuación físico-bio-psico-social que constituiría la procesualidad de lo social y del cambio social hace emerger dos factores determinantes: la persona humana y la temporalidad. Pues el ser humano es, a su vez, un proceso de individuación físico-bio-psico-social, y su temporalidad propia es la de una biografía-memoria y un futuro-deseo que “colapsan” en un presente-acción. Desde la óptica que nos interesa, esto es, la de la persona humana como agente determinante del cambio social, hemos de integrar esa metaestabilidad que, según Simondon, definiría su condición de proceso de individuación; atender a los cuatro niveles. Y, evidentemente, en los niveles físico y biológico, tenemos un cuerpo, mientras que en los psíquico y social tenemos intelecto y emociones (deseos, expectativas, preferencias, ideologías, sensaciones, etc.).

Emociones y cuerpo

En el camino recorrido hasta aquí, ahora, agregamos un ingrediente, el concepto de *habitus* de Bourdieu. Indica una condición ambivalente, estructurante y estructurada, de la habilidad práctica para desenvolverse competentemente de los agentes sociales en cuantos contextos sociales sea necesario que actúen. Se ajusta, dada su carga crítica de fondo, a la noción de reflexividad constitutiva de la acción social¹⁰.

Somos cuerpos socializados, desde la cuna, mucho más que sujetos racionales, abstractos, portadores de conocimiento formalizable. Nacemos y ya hay un vestuario predispuesto en función del sexo para nosotros (rosa o azul como marcas cromáticas de distinción); a ellas, los agujeros en las orejas y el pelo largo; ellos, sin agujeros y corto; pantalones, faldas; en el colegio empieza un largo adoctrinamiento corporal marcado por las dicotomías sentado/ en pie, silente/ hablante, escritural/ oratorio, etc., en la que los cuerpos ejercitan hasta la extenuación sus prácticas acordes a tales disciplinamientos (Foucault, 1998). Se trata, sin embargo, de transmutar el *habitus* de concepto acoplable a un esquema analítico, formal, en palpable y vívida experiencia, reformulando así la óptica de conjunto (así, por ejemplo, el Foucault de la anatomopolítica y de los disciplinamientos cobra una nueva entidad).

Vivimos en un mundo hiper-tecnologizado-cientificizado (la expresión “está científicamente comprobado”, como constructo retórico arbitrario, como caja negra, sirve tanto para impulsar una política de criminalización de los/as fumadores/as como para vender un detergente) pero en el que, todavía, son nuestros cuerpos los depositarios de nuestra condición humana; son ellos los que nos hacen eficientes para vivir en sociedad (la vertiente positiva) y los que nos sujetan a todas las lógicas de sometimiento que permiten que las convenciones sigan su curso sin mayor sobresalto. Los actos más intolerables para los poderes fácticos son aquellos en los que los cuerpos se expresan sin atención a las normas (tomar colectivamente una capilla universitaria enseñando las tetas es “terrible”, porque las mujeres, cuerpos, además de alma tienen tetas... pero eso debe ser omitido...; acampar en la Puerta del Sol, más allá de todos los revestimientos interpretativos que lleve aparejado, supone unos cuerpos desagradables para el servicio público haciendo sus cosas dónde no deben: ¿qué hacen todos estos cuerpos aquí reunidos indebidamente, durmiendo, comiendo, debatiendo... quiero esos cuerpos fuera de la “civilidad” que tan arduamente hemos construido...).

Y es entonces cuando los principios, abstractos, formales... por tanto, aún marcadamente racionalistas, de la reflexividad, la transdutiidad y la anexactitud cobran su verdadera y humana condición: son aptitudes y dispo-

¹⁰ Tras todo lo antedicho en relación a la reflexividad constitutiva de las prácticas sociales, no podemos dejar de mencionar el precedente que al respecto suponen las formulaciones de Harold Garfinkel (1984).

siciones corporales, son de un orden de realidad que no pasa por la argumentación formal. He ahí la creatividad humana, derivada de lo precario de nuestra condición (somos animales, cuerpos en constante peligro de perecer... la muerte, sí, como primera y única certeza de la que disponemos, lo es de nuestro cuerpo; vivir es disponer de un cuerpo; morir, dejar de disponer de él) y de la constante incertidumbre que caracteriza el mundo que habitamos. Precariedad constitutiva e incertidumbre medioambiental generalizada son los factores que propician, alientan y modelan nuestra irredenta condición creativa, eso que nos permite estar “más allá”, trans-, de los cauces del rigor formal de naturaleza “ductiva”.

El referente central, obviado y eludido, ha de ser el de un cuerpo disconforme con las directrices médicas de la salud, mediadas por las operaciones de intervención política. Cuerpo “desviado”, portador de un defecto moral; cuerpo hipócrita y mentiroso (según los dictámenes del poder instituido). Para una consideración realmente seria de la “realidad social”, en consecuencia, del cambio que constitutivamente la define, hemos de detenernos para recuperar la corporalidad que, integralmente, nos define y conforma, nos sujeta a límites insoslayables (todos/as vamos a morir algún día) y, al mismo tiempo, nos permite desanudarnos, si nos dejan, de cuantas constricciones recaen sobre nosotros/as (si puedo escribir esto es porque tengo unas manos que teclean en un teclado de un ordenador; sin esas manos, ¿existirían estas líneas?).

El “prejuicio” racionalista que informa la cultura de la que somos herederos/as ha hecho que nos olvidemos del cuerpo, que lo pongamos en suspenso, que no consideremos que es parte fundamental y definitoria de quienes somos. Paralelamente, puesto que hay mecanismos que operan sobre él para conformar nuestra existencia a las modalidades más acordes con quienes más se benefician de ella, la “industria” sobre el cuerpo es cada vez más potente.

En definitiva: estamos ante una de las principales hipocresías de la modernidad. El sujeto moderno no tiene cuerpo porque es eminentemente racional (es el espacio del discurso ortodoxo), mientras que el ser humano moderno es un ámbito de existencia real objeto de intervención masiva por todos los poderes que tratan de sustentar la vigencia, pertinencia y bondad de ese discurso en torno a ese ficticio sujeto (que, de existir, radica corporalmente en despachos profesionales bien, muy bien, acomodados).

Asumamos, al respecto, la formulación de Bourdieu sobre el *habitus* y los campos sociales y los diversos capitales vinculados como otro punto de partida:

«La forma original de la *illusio* es la inversión en el espacio doméstico, sede de un complejo proceso de socialización de lo sexual y de sexualización de lo social (...) un campo de relaciones sociales, constituido así en objeto de interés y de preocupación, en el que el niño se encuentra cada vez más implicado y que constituye el paradigma, así como el principio, de la inversión en el juego social. ¿Cómo se efectúa el paso, que describe Freud, de una organización narcisista de la libido, en la que el niño se toma a sí mismo (o a su cuerpo) como objeto de deseo, a otro estado en el que se orienta hacia otra persona y entra de este modo en el mundo de las “relaciones de objeto” (...)?»

» (...) la labor pedagógica, en su forma más elemental, se basa en uno de los motores que figuran en el origen de todas las inversiones ulteriores: *la búsqueda del reconocimiento* (...) el niño sólo podrá describir a los demás como tales a condición de describirse a sí mismo como “sujeto” para el que existen “objetos” que tienen la particularidad, a su vez, de considerarlo como “objeto” (...) su ser es un “ser percibido”, un ser condenado a ser definido en su verdad por la percepción de los demás.

»Ésta podría ser la raíz antropológica de la ambigüedad del capital simbólico —gloria, honor, crédito, reputación, notoriedad—, principio de una búsqueda egoísta de las satisfacciones del “amor propio” que, simultáneamente, es búsqueda fascinada de la aprobación de los demás...» (1999: 219-220)

Esto es, el deseo, la libido, está en la raíz de nuestra eficiencia como agentes sociales; una vez que, a partir del ámbito doméstico, en primera instancia, y del escolar después, ese deseo narcisista toma en consideración a los demás, la mecánica de nuestro aprendizaje social quedará fijada a la búsqueda del reconocimiento;

que es, pues, un reconocimiento deseado y primariamente afectivo pero que acabará transmutándose en una modalidad “objetivada” de naturaleza representacional derivada de la dicotomía racionalista sujeto/ objeto que se aplica en y a las relaciones sociales en las que nos implicamos.

Nuestro conocimiento, práctico, radica en nuestras emociones, en nuestro anhelo de reconocimiento afectivo... en nuestra precariedad e indefensión constitutivas como seres humanos; pero nuestra socialización ocultará esa constitución primaria y nos involucrará en el juego especular propio de racionalidad occidental y marcará, con una nueva dicotomía, la erradicación del deseo de nuestra condición humana, separando y oponiendo la racionalidad del conocimiento de la irracionalidad del deseo, pues el deseo ha sido postulado como irracional.

Ahora bien, cuando asumimos que nuestro conocimiento no es únicamente, y quizá tampoco principalmente, racionalidad, cuando asumimos su condición creativa, sus potencialidades transductivas y anexactas, cabe entonces reintegrar el deseo, las emociones, al lugar central que de hecho ocupan en nuestra condición de seres humanos y de agentes sociales.

Cuerpo y emociones van de la mano, son una y la misma cosa, relegados al ostracismo, a la inferioridad, a lo no propiamente humano de nuestra constitución como seres humanos por la cultura racionalista que nos impone esa abstracción del sujeto. Y por ello, siendo el cuerpo (animalidad, biología, adiestramiento, entrenamiento, estética, ademanes, posturas, vestimenta...) el objeto de intervención por excelencia de los mecanismos de dominación a los que estamos sujetos (sujetos sujetados, diría Jesús Ibáñez), las emociones son el vehículo a través del cual operan dichos mecanismos. Para una adecuada conformación de las colectividades ciudadanas —adecuada para los intereses de los conformadores, claro está— es necesario movilizar emocionalmente los cuerpos que constituyen, de hecho y humanamente, dichas colectividades. Pero dicha movilización será ocultada mediante discursos de legitimación que los poderes constituidos elaboran al amparo de discursos científicos, discursos pretendidamente de verdad que lo son, de hecho, de poder.

Somos cuerpos emocionados, permanentemente, mucho más que sujetos racionales; ésta es la condición principal de nuestra existencia social y el fundamento de nuestras prácticas cotidianas. Como diría Bourdieu, conocer es disponer de un cuerpo bien adiestrado para desenvolverse en el mundo social y, al hacerlo, la razón que guía sus actos es la de esa pulsión primaria narcisista transmutada en búsqueda de reconocimiento, la canalización social-corporal del deseo.

Naturalmente, no se puede entender todo lo antedicho sin tomar conciencia y hacer expresos el hondo malestar e insatisfacción (digamos que con el mundo en su conjunto; probablemente por la razón egoísta y pasional de no sentir el reconocimiento en pos del cual se va) de los que vitalmente ello surge; la dimensión pulsional, emocional. Dimensión que se transmuta en la concepción de que el mundo (social) es manifiestamente mejorable y que la labor del investigador social es suministrar cuantas herramientas pueda a sus pobladores/as para llevar a cabo, de hecho y en la práctica, esa mejora (una mejora, claro está, definida, condicionada y orientada por unas determinadas preferencias ideológicas, tan arbitrarias como cualesquiera otras posibles que dictaminarían muy distintas preferencias de mejora).

Para comprender, y emprender, el cambio social es necesario dar cuenta de la procesualidad que afecta corporal, emocional, cognitiva y prácticamente a los agentes sociales que son partícipes del mismo. Dichos agentes están dotados de un substrato físico y biológico y de una constitución psíquica y social, que marcan, de antemano, los límites de su capacidad de acción como agentes sociales. En un contexto cultural determinado y en un momento histórico dado, ese substrato y esa constitución serán de determinada manera y podrán indicar la potencialidad de una agencia social colectiva propiciatoria de una transmutación de conjunto de los parámetros vigentes, que lo serán, a su vez, fruto de las capacidades puestas en práctica por dichos substrato y constitución.

Y además, habrá que no olvidar que el substrato físico y biológico no es la parte mecánica, natural, neutra, que nos conforma como agentes sociales, sino que estará conformada, en su sentido y en las prácticas a él vinculadas, con los niveles psíquico y social. Somos materia y somos cuerpo, pero como materia y como cuerpo nos entendemos, asumimos y desenvolvemos socialmente según las convenciones sociales que regulan esa nuestra condición material y animal (y a fecha actual podemos modificar substancialmente la “naturaleza” física y biológica que nos constituye como cuerpos; y lo haremos, si lo hacemos, guiados por esas convenciones. Somos una totalidad en proceso permanente de redefinición).

Nada mejor para situar la cuestión que la “efervescencia colectiva” de la que hablaba Durkheim. Eso que el autor enunciaba como momentos de máxima exaltación colectiva que propiciarían (hago una lectura bastante poco fiel a la fuente) tanto la unánime ratificación de un orden normativo dado como la ruptura del mismo y la emergencia de uno nuevo, requieren de una masa humana congregada ritualmente en una práctica concreta; esto es, requiere cuerpos emocionados. Cuerpos liberados de las constricciones propias de la convencionalidad de una vida reiterativa sujeta a regulaciones dictadas, en su proceder correcto, por los poderes instituidos, mediante discursos de legitimación, que suden, griten, se comuniquen sin apelar a un discurso argumental y desencadenen, a través de esa congregación “animal”, las emociones que los atraviesan. La agencia humana del cambio social es “disipativa”. Como decía Freud, la libido es de naturaleza energética y pugna siempre por descargarse de esa energía; las constricciones culturales son mecanismos de represión de la libido, dispositivos de condensación de energía; el cambio social, en su sentido más significativo, surge cuando la presión llega a un punto que hace necesaria una liberación de conjunto.

En el nivel social del proceso de individuación es en dónde se generan todas las constricciones que tratan de modular de determinada manera (arbitraria y siempre sujeta a intereses particulares, históricamente cambiantes) la propia procesualidad. A partir de ese nivel, desde la modernidad, se han tratado de eludir los niveles físico y biológico en términos cognitivos, a la par que han sido los focos principales de intervención práctica. El ser humano ha sido reducido a un puro nivel psíquico en su formulación racionalista, siendo, a su vez, la psique reducida a cognición. El “sujeto” de la modernidad es racional y, como tal, sujeto (sujetado) a las obligaciones morales y políticas de la ciudadanía parlamentaria representativa; un sujeto dotado de racionalidad y de responsabilidades políticas; el “individuo” moderno (ese presupuesto dado, según Simondon, que ya predefiniría la explicación genética que daría cuenta de él), un ser psíquica y socialmente conforme al *status quo* de la época. Su condición material y animal habría sido erradicada de su definición como sujeto-individuo; y, puesta al margen, habría sido objeto fácil de manipulación por los poderes que avalaban, promulgaban e imponían ese discurso. Tenemos al Foucault que nos habla de la génesis de la psiquiatría o de la higiene sexual burguesa para evidenciar esa contraparte práctica del discurso del sujeto-individuo que, obviando el cuerpo en su argumentación, lo hace principal protagonista de sus intervenciones prácticas.

Recapitulación

Una pregunta/ preocupación de fondo que anima todo cuanto aquí se está expresando: ¿y para qué sirve la sociología? Puede servir para la más férrea de las dominaciones o bien para alimentar procesos de renovación que critiquen, cuestionen y transformen los procesos de dominación. Puede ser una potente herramienta de legitimación o un igualmente potente instrumento de transformación social. Puede servir al poder o enfrentarse a él. Puede ser Dios o Demonio. La pretensión del ejercicio práctico del saber sociológico depende, primaria e infundamentadamente, de la opción, ideológica, de partida de quien la asuma.

Aquí asumimos una¹¹ opción por la transformación social. Una opción situada en los parámetros que se han formulado: anexitud, transductividad, reflexividad, ontogénesis social, emociones, cuerpos. Una opción contextual, geográfica, cultural e históricamente situada (precaria, entonces).

Hemos reconsiderado, desde una perspectiva “heterodoxa”, el significado de conocer, planteando presupuestos alternativos a los convencionales. Dicho de manera clara: nos hemos situado al margen del convencionalismo positivista, objetivista y naturalista. Hemos evidenciado la condición práctica y humana de lo que significa conocer, no para ser mejores, más excelentes, más eruditos, sino para sobrellevar nuestra existencia con la máxima eficiencia posible. No somos, nosotros, en nuestra (presupuesta y formulada, política, económica y moralmente) individualidad algo ajeno a nuestro medio (contexto, estructuras, historia...); no somos racionalidad calculadora y egoísta, maximizadora y ajena a las emociones y los deseos; no somos mente sin cuerpo. Somos PERSONAS, sometidas a los avatares de la contingencia y la incertumbre, precarios, prescindibles en inciertos. Y ello es nuestra gran potencia transformadora.

Hagamos propio de nosotros mismos ese contexto actual que nos habita: nos han extenuado con un discurso-práctica hegemónico en el que las prioridades del capital son sacrosantas, a costa de nuestra existencia. Ha llegado el momento de decir: “NO”, no queremos eso. Queremos vivir nuestra vida, sin los imperativos economicistas y occidocéntricos de la Modernidad Europea.

Somos anexos, no queremos certidumbres, queremos un reconocimiento afectivo genuino y real, no hipócritas promesas de gente que hace lo que hace porque se beneficia, material o simbólicamente; somos transductivos, podemos generar imaginación subversiva, pensar mundos alternativos que los que ostentan el poder ni se imaginan; somos reflexivos, podemos combinar pensamiento y práctica de manera cotidianamente eficiente para solventar nuestros problemas reales, vivenciales, y no aquéllos artificiosos que nos “venden” las instancias de poder; somos cuerpos emocionales y emocionados, que podríamos llegar a dar nuestra vida por amor, sin atender a ningún criterio absurdo de eficiencia, rentabilidad o beneficio.

Ahora (y es muy arduo) sólo falta salir a la calle, con todo este inmenso arsenal, y decir: “BASTA”.

La tarea es entusiasmante...

Bibliografía:

- Atlan, H. (1990): *Entre el cristal y el humo*, Madrid, Debate.
- Aubenque, P. (1999): *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica.
- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

¹¹ “Asumimos” remite a ese consabido plural mayestático del autor académico, que se “camufla” eludiendo la responsabilidad individual de sus afirmaciones, haciéndose partícipe de un colectivo excelso en el que todo interés egoísta queda automáticamente excluido (“el saber por el saber”, que dice Bourdieu; el más puro desinterés). Bien; no es cierto en este caso, aún cuando la connotación no puede ser eludida; con ese plural se pretende significar, en la medida de lo posible, la presencia de una colectividad humana que, sin voz autorizada, puede, de vez en cuando, hablar a través de intérpretes; sólo si lo dicho tiene “resonancia” en tal colectividad el uso del plural es adecuado. Espero (yo) que así sea. No obstante, dado que me considero un proceso de individuación, pues las propuestas de Simondon me parecen adecuadas, mi “individualidad” no es, en absoluto, autónoma, sino fruto de un proceso en el que mi yo-individuo y el medio se reconstruyen permanentemente: yo soy, también, otros/as.

- Foucault, M. (1998): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, s.XXI.
- Garfinkel, H. (1984): *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Polity & Blackwell.
- Hofstadter, D. R. (1992) : **G**ödel, **E**scher, **B**ach. **U**n **E**terno y **G**rácil **B**ucle, Barcelona, Tusquets.
- Ibáñez, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto: perspectivas de la investigación social*, siglo XXI, Madrid.
- Ibáñez, J. (1994): *Por una sociología de la vida cotidiana*, s. XXI, México.
- Navarro, P. (1999): «Las dos formas de la reflexividad social humana» en F. García Selgas y R. Ramos (eds.): *Globalización, riesgo y reflexividad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Simondon (1996); «La génesis del individuo»; en Crary, J. y Kwinter, S. (eds.): *Incorporaciones*, Madrid, Cátedra; pp. 255-276.
- Woolgar, S. (1988): «Reflexivity is the Ethnographer of the Text», en S. Woolgar (ed): *Knowledge and Reflexivity*. Londres, Sage.