

**La mirada transductiva: una fundamentación ontogenética de lo social como proceso.**

Miguel A. V. Ferreira [Univ. De Murcia / Univ. Complutense de Madrid]

**i. La reflexividad transductiva**

Partimos de la reflexividad como ingrediente de lo social: como tal debería ser incorporado en las formulaciones sociológicas. En consecuencia, no se trata ya de esa suplementaria racionalidad que la sociología habría de aportar a unos agentes condenados a la inconsciencia de sus actos reflexivos. En términos sociológicos, ha de implicar que, lejos de tratar de alcanzar una certidumbre superior a la que podemos acceder en virtud de nuestra calidad de sujetos sociales, hemos de desplegar como principal recurso de nuestros análisis esa incertidumbre característica del fenómeno social que es la reflexividad.

Toda formulación teórica debe ser puesta en cuestión, pues procede de la propia contingencia práctica en la que el sujeto enunciante, sujeto social reflexivo, se constituye como tal y subsiste en medio de la incertidumbre. Quizá no hagamos más que un simple ejercicio retórico sobre el que trazar una nueva operación abstracta de reconstrucción lógica. Por eso, habremos de evidenciar nuestras propias constricciones en tanto que sujetos sociales sometidos a los avatares de dicha incertidumbre. Es decir, propondremos nuestra particular decisión operativa, práctica, para actuar desde nuestra contingente y local posición como observadores de una realidad que nos define a nosotros mismos en el proceso de interpretarla. Cualquier otro observador habrá necesariamente de cuestionar dicha opción; por ello, las premisas deberán ser puestas en tela de juicio por quien acceda a interactuar —prácticamente— con ellas.

En primer lugar, hemos de desposeernos de la pretensión de cientificidad propia de las ciencias naturales: aceptarla supondría un primer paso para la elevación de la disciplina sociológica a categoría de conocimiento privilegiado. «Cualquiera que sea la decisión que yo tome hoy, ha sido pre-establecida por el que ha diseñado el camino, por el que ha decidido el código del camino», nos dice Ibáñez (1985: 37). Buscar como camino el que han trazado los métodos positivos de las ciencias naturales significaría hipotecar nuestra acción a las operaciones propias de la epistemología clásica.

Como sujetos sociales, carecemos —en nuestro pensar actuante en el mundo que es «hacer sociología»— de los patrones de excelencia de los que presumen dichas ciencias: nuestro conocimiento es directo heredero de nuestro estar en la sociedad. Aceptar esa nuestra condicionalidad social a la hora de producir sociología nos liberará, además, de ciertas ataduras que anteceden a

las propias operaciones formales que nos veríamos en la obligación de efectuar (las predeterminaciones del camino dictadas por quien diseñó sus códigos).<sup>1</sup> No pretendiendo ser científicos al uso de las ciencias naturales evitaremos la sempiterna discusión que nos sitúa, frente a ellas, como un saber «minoritario» (Ibáñez 1985: 37), menos científico, porque no podemos cumplir los requisitos impuestos por la epistemología clásica.

La frontera sujeto/ objeto implica como requisito para su actualización como conocimiento que previamente se haya definido un sujeto privilegiado: un sujeto —sujeto social— que no ha de interferir con los objetos a los que dirige su conocimiento —objetos no sociales—. Ese sujeto, por tanto, ha de construir *a priori* la posibilidad de un mundo objetivo, un mundo sin sujetos, sin interferencias reflexivas, y establecer los procedimientos adecuados para desplegar su conocimiento sobre él. Con ello, lo que se establece es un determinado modelo de conocimiento, que implica la escisión de los saberes en virtud de que cumplan o no tales requisitos. Las ciencias naturales han podido llevar a cabo esa doble operación de disociación hasta que apareció la Mecánica Cuántica.<sup>2</sup> Las ciencias sociales no pueden ni deben llevarla a cabo: hacerlo implica tomar decisiones pre-establecidas que no tienen en cuenta la especificidad de su objeto de referencia; querer inscribirse en el lado de la mayoría (del saber adecuado a los patrones de conocimiento dictados por las ciencias naturales) conlleva, por inadecuación, que quienes han dictado esa escisión preliminar nos sitúen automáticamente del lado de la minoría. Obviar ese modelo pre-establecido significa evadirse de la discusión y recorrer el camino que nos corresponde: como sujetos sociales, nos enfrentamos a la tarea de entender, actuando en ella, a la sociedad, que retroactúa a su vez sobre nosotros constituyéndonos como sujetos de conocimiento (bucle de imposible constitución en el caso de las ciencias naturales), sujetos de un conocimiento activo que interfiere y modifica a la realidad social y, como consecuencia inevitable, al propio sujeto actuante.

---

<sup>1</sup> Operaciones adscritas a las premisas de la epistemología clásica y que, por mucho que se ponga en evidencia la cuestión de la reflexividad, nos llevan a la pura objetivación del objeto/ sujeto social y a la neutralización de nuestra posición subjetiva, a la abstracción de una posición de conocimiento neutral, imposible en tanto que sujetos/ objetos sociales.

<sup>2</sup> La Mecánica Cuántica ha evidenciado de manera sorprendente la existencia de reflexividad en el mundo natural: sus objetos de estudio interactúan con el observador que trata de comprenderlos; la observación implica una alteración de lo observado; el acto de medición queda condicionado por dicha interferencia entre el observador y lo observado de tal manera que la «incertidumbre» pasa a ser elemento constitutivo de la metodología que ha de ser puesta en juego. Los postulados de la MC recogen el principio de incertidumbre afirmando que la alteración de las condiciones del objeto medido implica que no se pueda determinar su estado dinámico con exactitud, que no se puedan determinar con precisión todas las variables dinámicas de los fenómenos observados. En última instancia, la MC ha de aceptar que la constitución del mundo es probabilista, que no se ajusta al modelo de causalidad determinista que hasta entonces postulaba la física.

Ante todo, y para no perecer en nuestra huida, hemos de reivindicar un modelo alternativo de cientificidad. No se trata de abandonar la tarea científica, sino de dejar de lado lo que ésta supone para quienes secundan el modelo positivista clásico. La ciencia de lo social se constituye como tal en virtud de su propia socialidad. Sólo así podemos integrar la dimensión reflexiva en nuestra tarea de conocimiento. Además, la ciencia de lo social no puede sino ser una práctica inscrita en la propia realidad a la que trata de acceder y que la condiciona como tal: nuestro conocimiento sociológico prescinde de la neutralidad objetivista clásica y se sabe comprometido como práctica en esa sociedad, se sabe perturbador e incierto.

Dada la incertidumbre constitutiva de la reflexividad social, el sociólogo se enfrenta a una doble posibilidad: recurrir a los conocimientos firmemente instalados en la tradición de la disciplina, o bien redefinir constantemente sus categorías de análisis atendiendo a esa novedad incesante que es producto de la interacción de los sujetos/ objetos sociales reflexivos. Ambas opciones son, en sí mismas, improductivas: la primera se correspondería con lo que Ibáñez denomina la «reproducción iterativa» (1985, 43-44) e implicaría aceptar esa disociación pre-establecida en virtud del modelo de conocimiento clásico y apostar por la búsqueda imposible de una homología con él para las ciencias sociales; la segunda, la «persecución itinerante» (Ibíd.), también supondría la aceptación de tal disociación y, como consecuencia, abandonar todo intento de cientificidad y aceptar que «fuera» de tal modelo no existe la posibilidad de conocimiento alguno.

Recurrir a la tradición conlleva la pérdida de la inscripción fundamentalmente práctica que supone el conocimiento sociológico, la pérdida de la reflexividad al apostar por una teoría muerta: nuestras afirmaciones se fundamentarían en la repetición de gestos teóricos sancionados como válidos en situaciones precedentes —en los que no actuaría la reflexividad social porque no resultarían de nuestra propia práctica social—; su aplicación en situaciones novedosas nos garantizaría la consecución de un resultado objetivo. El precio: el restablecimiento de un sujeto de conocimiento transcendente, punto fijo ausente del mundo que impone las formas óptimas a la materia de la que éste está hecho; la forma que reiteradamente resulta de la aplicación repetida de un mismo gesto es el objeto conocido, su representación fidedigna. Habremos restablecido la dicotomía propia de la epistemología clásica.

Por su parte, decantarse del lado de la novedad radical implicaría la crítica constante de las ortodoxias epistemológicas (gestos teóricos reiterados), la búsqueda de singularidades, la persecución de esa interacción recíproca entre sujeto y objeto de la que resulta su mutua constitución; significaría la apuesta por la invención creativa, amplificando constantemente la información existente, modificando

constantemente las reglas: una disipación indefinida de la que no resultaría acumulación alguna. Con ello, quizá sin darnos cuenta en este caso, estaríamos atentando también contra la reflexividad social, al cerrar la posibilidad de la constitución de patrones de referencia simbólicos sobre los que actualizar nuestras prácticas; en este caso, estaríamos instaurando un objeto trascendente, inaccesible a nuestras capacidades cognitivas por novedoso, disipativo y singular. Seguiríamos desvinculados de la práctica social que nos constituye como sujetos reflexivos, al postular, en abstracto, la radical inasibilidad de lo existente. Seguimos aceptando la escisión pre-establecida decantándonos por una visión que no produce conocimiento alguno.

Entre ambas posibilidades, la naturaleza de la tarea sociológica se habrá de generar por tensión: una tensión que apuntaría hacia la reproducción iterativa por implicación con la naturaleza cognitiva que le presuponemos a nuestra labor, pero que tendería a la persecución itinerante en tanto que dicha labor está inmersa en una práctica constituida por la incertidumbre.

En esa singular tensión en la que entendemos que se debe inscribir el saber sociológico emerge la transducción como apuesta metodológica:<sup>3</sup> nuestras referencias ya no pueden proceder estrictamente de las teorías establecidas (lo que implicaría un método deductivo), pero tampoco la práctica efectiva produce datos objetivos de los que inducir conclusiones. La transición entre ambos niveles, el cognitivo y el práctico, supone un salto en el vacío, un «ir más allá» de los métodos propios del modelo clásico, implica *trans*-ducción:

«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» (Ibáñez, 1985: 264)

El saber sociológico se encuentra atrapado entre este doble imperativo: su implicación práctica en el mundo social que trata de comprender (implicación de la que deriva, reiteramos, su naturaleza reflexiva) supone la emergencia en él de la novedad derivada de la incertidumbre constitutiva de las interacciones sociales; su pretensión de conocimiento tiende a aislarlo de esa implicación práctica y

---

<sup>3</sup> Tomamos el concepto «transducción» de J. Ibáñez (1985, 1994): él no propone definición positiva alguna del mismo y únicamente lo emplea como crítica frente a los modelos teóricos y metodológicos (con sus correlativas implicaciones ideológicas) tradicionales. A partir de dicha crítica, tomada como potencial definición negativa de la transducción, proponemos aquí nuestra particular comprensión de sus implicaciones: entiéndase entonces que se trata de la puesta en evidencia, una vez más, de la reflexividad social como condicionalidad contextual, contingente y local de nuestro conocimiento activo en el mundo; cualquier otro puede —y debe— «reciclar» esta versión particular de la transductividad a la luz de su propio saber práctico.

refugiarse en las certezas estériles del modelo clásico. El sujeto social portador de ese saber, atrapado en esa dualidad, vive como tal sujeto, necesitado de patrones cognitivos de referencia y así, actúa transductivamente saltando de un nivel al otro sin asidero firme, generando prácticas inscritas en la novedad derivada de su incertidumbre reflexiva sin garantías cognitivas, produciendo representaciones del mundo sin referente material definitivo y estable. Su precariedad existencial es condición de su transductividad teórico/ práctica. Si la reflexividad y la incertidumbre son constituyentes prácticos de la vida social, la transducción es el puente que el sujeto establece entre esa práctica y su conocimiento, es el puente que le dota de subjetividad cuando se entiende objeto, en tanto que actor social para otros actores, y es el puente que le dota de objetividad cuando se sabe sujeto, en tanto que actor social cara a otros actores sociales. En principio, no cabe formalización alguna de esta dimensión fronteriza del sujeto/ objeto social que denominamos transductividad: es práctica inscrita en el conocimiento y conocimiento aplicado en la práctica; es novedad que produce regularidades y regularidad de la que emerge novedad... es el agujero negro que nos hace seres humanos: seres socialmente constituidos y constructores de la socialidad que nos constituye; actores reflexivos abocados a la incertidumbre y agentes cognitivos portadores de certezas transitorias que nos orientan en esa práctica reflexiva; sujetos/ objetos fragmentarios que se redefinen permanentemente a sí mismos en la reflexividad social de la que participan y que los constituye.

La emergencia de la transducción como evidencia metodológica supone para J. Ibáñez una apuesta por la «anexactitud» (1985: 38-40) como forma de proceder de la sociología: ese conocimiento práctico que ha de ser la sociología dada su implicación en la reflexividad social que la constituye como disciplina, y 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 in-formación (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 informidad, 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: hemos señalado que la

transductividad implica 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 implicados (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 es, precisamente, fruto de habernos instalado en la discontinuidad entre ambos niveles. Esa discontinuidad es 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 término 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 evidenciar 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 teoremáticas» (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 evidencia una dimensión objetiva; y puesto que las prácticas van consolidando una herencia cultural, los objetos en los que tales prácticas se materializan evidencian 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 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 anexactitud 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)

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 deshonesta o por una honestidad no científica, sino por la redefinición práctico-cognitiva de nuestra propia constitución social como confluencia transductiva y anexacta, entendernos siendo parte de la sociedad que pretendemos comprender, y con ello, no formalizando la reflexividad sino habitándola como seres humanos.

## **II. Fundamentos teórico-éticos de la reflexividad transductiva**

En el terreno estrictamente lógico, por oposición a los clásicos de deducción e inducción, la transducción señala un «más allá» de ambos procesos de inferencia (lógica) clásicos, la transducción denotaría la capacidad del agente de la inferencia de sortear los rigores puramente lógicos para «caminar» inferencialmente de un modo ni estrictamente deductivo ni estrictamente inductivo. Desde este punto de vista, se trataría de un concepto vacío, porque la restricción de su aplicación a este ámbito, remitiendo a los procesos tradicionales de inferencia, denotaría simplemente una insuficiencia formal, lo cual se traduce de hecho —reiteramos: en la medida en que se quiera entender lo transductivo en este sentido restringido, manteniendo la significación tradicional de lo inductivo y lo deductivo — en una actitud indiferente hacia la evidencia de lo transductivo.

Señala una evidencia: a partir de ella, abandonando los rigores (pura y tradicionalmente) metodológicos, puede dotar de sentido a la realidad vivencial que indica. Una inferencia transductiva es imposible sin la presencia activa del transductor que la realiza; esto es, a diferencia de la inducción y la deducción, que como mecanismos lógicamente consistentes de inferencia son independientes de la acción que implican (dadas las premisas o los datos de partida, debiera ser indiferente quien realice la inferencia, pues el camino está ya predeterminado),<sup>4</sup> la transducción requiere de una acción «creativa», pone en evidencia la existencia de un autor del acto que denota como mecanismo de inferencia.

La transducción, en consecuencia, y como punto de partida, expresa la insuficiencia, una vez más, de la lógica para representar el

---

<sup>4</sup> Esta irrelevancia del autor o agente de la inferencia en los procesos inductivos y deductivos es consecuencia de la formalidad lógica que se presupone sostiene, en tanto que métodos para la obtención de conocimiento, a ambas. Sin embargo, la necesidad de unos presupuesto de partida, teóricos o empíricos, a partir de los que aplicar la inferencia rigurosamente deductiva o inductiva señalan la presencia de un agente, de su capacidad creativa e imaginativa como condición de posibilidad para la ejecución efectiva de la inferencia. Así por ejemplo, Beltrán (2000) en su estudio comparativo de las filosofías de Lakatos y Poincaré evidencia la necesidad, señalada por ambos, de esa presencia activa de un sujeto creativo como soporte, cuando menos inicial, para que los procesos de inferencia deductivos e inductivos puedan ser aplicados. Pero la transducción lo que indica es la «continuidad», más allá de las condiciones de posibilidad de los procesos de inferencia, de la acción creativa de ese agente activo, su influencia en el proceso de la inferencia propiamente dicho.

ejercicio práctico que como acto supone la inferencia (lógica); luego no se trata de una modalidad vacía de inferencia lógica, sino de la negación de la misma como sustento de las capacidades cognitivas y de los procesos efectivos de construcción de conocimiento. Nuestras reflexiones son mucho más que pura lógica y se encarnan en la vivencia práctica en las que las producimos, actualizamos, modificamos y reintroducimos como elementos prácticos de nuestra convivencia. Nuestras reflexiones no son sólo reflexiones, son «reflexividades».

Por transducción, entonces, no habremos de entender la cualificación de determinada acción, sea práctica, sea cognitiva, sino la capacidad permanentemente adherida a toda acción y toda cognición en virtud de la cual se trascienden (*trans-*) los férreos límites de la consistencia lógica (*-ducción*) y se constituye como un acto-pensamiento inscrito en la práctica vivencial; y en consecuencia, inscrito en la reflexividad constitutiva de dicha práctica. Por eso, una primera operación semántica será asimilar transducción a transductividad, el acto que expresa esa capacidad constitutiva a la propia capacidad; transducción y transductividad deben ser entendidos como el ingrediente fundamental de la reflexividad social, lo que, por la imbricación de lo práctico con lo cognitivo, hace de la misma una reflexividad «constitutiva»; utilizaremos indistintamente transducción o transductividad, entendiendo que, semánticamente, la segunda expresa la verdadera naturaleza constitutiva y vivencial que entendemos está asociada a la primera.

El concepto de transducción (*transduction*) se ha instalado en el terreno de la bioquímica y la biomedicina para hacer referencia a la transmisión energética entre células, transmisión energética que implica una transferencia de información junto con las consecuencias que dicha transmisión implica; el concepto que de hecho se utiliza en este campo bio-químico-médico es el de «transducción de señales»<sup>5</sup>.

La transducción de señales bioquímicas indica esa presencia activa de un agente transductor que hemos señalado, en este caso, la célula (la transducción es, tanto la transmisión de la información desde el exterior de la célula hacia su interior, como, y sobre todo, la «expresión de lo que la célula va a hacer como consecuencia»). Sin embargo, la transducción de señales se reduce, de hecho, a un proceso de transmisión energética, o si se quiere, a un proceso de inferencia por parte de la célula; se constata que efectivamente la célula es un agente creativo que transforma dicha información o

---

<sup>5</sup> «..el área de la transducción de señales (estudia) cómo se comunican las señales que le llegan a una célula hacia el interior de ella, y cómo la célula expresa lo que va a hacer de acuerdo a las señales que le llegan (...) el factor de transducción NF-KB (es) un elemento que está en el núcleo de la célula, y que cada vez que la célula recibe un “insulto” de radicales libres, en que hay estrés oxidativo, la célula estimula la producción de este factor, que actúa como un agente que “enciende la luz roja” de defensa de la célula» (PUC, 2004).

energía en una acción, transforma la información en práctica, genera novedad; pero en lugar de tomar en consideración esa agencialidad activa de la célula, lo transductivo se reduce al proceso operativo de la transmisión de información y a los mecanismos químicos que se activan en el interior de la célula. Introduce, en cualquier caso, la «información» como factor fundamental de lo transductivo, con lo cual indica, a su vez, otro área de uso del término, el de la semántica:

«El concepto “transducción” remite a la serie de operaciones de sentido que se realizan cuando un elemento (idea, concepto, mecanismo o herramienta heurística) es trasladado de un contexto sistémico a otro. A diferencia de la idea de traducción, donde un significante es alterado a fin de mantener un significado, en la transducción la inserción de un mismo significante en un nuevo sistema genera la aparición de nuevos sentidos» (Thomas, Davyt y Dagnino, 1997).

También en este caso lo transductivo comporta transmisión de información; también en este caso el agente de dicha transmisión es evacuado de la consideración: se trata, aquí, de un proceso de transferencia de información que implica alteración del «sentido» de la información transferida. Quizá por evidente, ni siquiera se considere la necesidad de un intérprete de dicho sentido como condición de posibilidad para que la transmisión se lleve a cabo; quizá por evidente, nuevamente el agente activo del proceso sea puesto entre paréntesis y la consideración se oriente hacia el proceso mismo, hacia su sentido como mecanismo (pero no es un mecanismo, no es un proceso mecánico de carácter abstracto: el «sentido» implica la interpretación por parte de un intérprete, una cierta creatividad o inventiva, pues dicho sentido, al transportarse, se transforma).

Hemos agregado a la información, que en el caso de la transducción de señales implicaría una información puramente sintáctica, sin contenido, reducida a flujo energético, un sentido, un sentido que se altera y que por ello supone interpretación. Esa alteración del sentido informacional será la que nos permita reintroducir la dimensión social de la acción transductiva, pero para ello hemos de tomar como punto de partida una tercera aplicación del concepto transducción que invierte la componente agencial implicada: en el campo del análisis literario, la aceptación de que el contexto socio-histórico afecta al sentido de los textos, tanto en lo que se refiere a su producción por parte del autor, como en lo que se refiere a la lectura de los mismos, lleva a considerar la existencia en ellos de una componente transductiva, en el mismo sentido que en el caso anterior, una transmisión de información con alteración del sentido. Se pone en evidencia, entonces, la necesidad de un substrato, socio-histórico, que es el que permite asignar un sentido a la información y el que posibilita esa transformación del sentido. La necesidad de interpretación que conlleva la transducción, en

consecuencia, hace manifiesta, tanto la socialidad que conlleva lo interpretativo, como su historicidad; surge la posibilidad de hacer explícita la presencia de un agente, social, en el proceso.

Una vez más, sin embargo, ese agente activo (del que ahora se ha reconocido la necesidad de su constitución socio-histórica) se abstrae en la consideración de la transducción; ésta vuelve a ser considerada como simple proceso y se entenderá que su agente efectivo es el propio texto: el texto transduce al sujeto que lo interpreta y lo constituye en su capacidad interpretativa; el sujeto activo de la interpretación es convertido en sujeto pasivo de la transducción:

«...los textos literarios no funcionan con el único objetivo de transmitir información, sino que realizan una transformación o transducción de los significados que poseen. En este sentido, será en los textos y a través de ellos que se configuran y constituyen los propios sujetos, de manera que lo sociohistórico no será una condición externa sino interna de los procesos semióticos» (Huamán, 1999).

La transferencia de información en las células nos evidencia un agente creativo que no se tiene en cuenta en la caracterización del fenómeno; la consideración de la transformación de sentido que se da en esa transferencia caracteriza a un mecanismo que requiere interpretación, pero ese agente interpretativo tampoco se toma en consideración; la constatación de la necesidad de un soporte socio-histórico para dicha interpretación hace emerger a dicho intérprete como agente pasivo. Nuestra fundamentación teórica, partiendo de estos atisbos extraídos del uso actual del término habrá de ir más allá: el concepto transducción no es heredero de tradición consolidada alguna y su uso, por lo demás reducido, hace de él la inocua descripción de ciertos procesos de transmisión de información, con «algo más» que la simple transmisión, sin abundar en la virtualidad epistemológica que ese *plus* lleva asociada. La transductividad, en consecuencia, habremos de consolidarla, explotando estos atisbos desde la perspectiva aquí defendida, para actualizar dicha virtualidad.

El vacío conceptual del término nos permite realizar una primera tentativa como propuesta a desarrollar. Para ello, hemos de inscribir lo transductivo en ese «más allá», en esa virtualidad, y dejar de lado su consideración vinculada a sus conceptos afines, a la simple dimensión lógico-metodológica y a la pura referencia semántica. Hemos de anclar lo transductivo en la práctica vital que supone la reflexividad constitutiva.

Incorporar la transducción como premisa interpretativa de la reflexividad constitutiva, supone considerar que hay un «algo»

transductivo en la práctica efectiva en la que dicha reflexividad se encarna. Se trata de evidenciar, en consecuencia, que la actividad social obedece a una lógica constitutiva dotada de una singularidad que podemos catalogar como transductiva; la remisión a un agente activo y la indicación de una transformación cualitativa en la transmisión que implica, según sus usos actuales, son ingredientes que apuntan en esa dirección, en la dirección de una implicación práctica en una vivencia que conjuga lo activo con lo cognitivo y supone creatividad.

Lo transductivo incide en la apertura creativa de toda acción reflexiva, en el hecho de que esa conjugación práctico-cognitiva que supone la reflexividad constitutiva se traduce en una vivencia en la que, ni los cierres pragmáticos ni los formales pueden sustentarse:

Transducción significa agencialidad activa, implicación vivencial, conjugación permanente de cognición y práctica, novedad y creatividad. Significa que la reflexividad constitutiva no debe entenderse como formalidad representativa de una realidad social a la que hace referencia. La transducción es la «no-formalizabilidad» de la reflexividad constitutiva, que por su naturaleza no se ajusta a las categorías de conocimiento del modelo clásico, según ya se ha señalado. Expresa la imposibilidad de fundamentar método alguno con el que llevar a la práctica el conocimiento formal que en ella se pone en juego (el conocimiento formal sólo es sostenible como fundamento del conocimiento en el terreno abstracto de su pura formalidad; esa formalidad es una condición necesaria del conocimiento pero, por sí misma, no se traduce en práctica «real», no se traduce en conocimiento en su sentido integral). Supone una reconstrucción permanente dada la procesualidad en la que nos hemos de instalar, como intérpretes, para la comprensión de la procesualidad constitutiva que es la realidad social. Esto no nos dota de excelencia o superioridad cognitiva alguna, nos planta en el terreno real de la práctica en la que construimos, como aquellos sujetos que son objeto de nuestra mirada, nuestras operaciones prácticas de conocimiento, nuestras operaciones transductivas.

Cada referente abstracto que actualizamos en la práctica incorpora en sí ese sentido práctico que ha ido adquiriendo en virtud de una vivencia encarnada; transducimos nuestras representaciones del mundo al incorporarlas a nuestra actividad cotidiana, actualizando ese equilibrio inestable que conjuga el método riguroso con la incertidumbre vital, manifestando la transformación de sentido que los referentes abstractos sufren por ésa su apropiación, subjetiva y práctica, de quienes los aplican en su existencia inmediata.

La transducción se instala en el terreno del quehacer imperativo que impulsa a recurrir a cualquier herramienta o instrumento, material o conceptual, de los que se pueda disponer para solucionar un problema, un problema cuyas dimensiones exceden cualquier

posibilidad de representación formal; indica el proceso vivencial en el que se inscriben esas operaciones, la ausencia radical de método o procedimiento formal en esa actualización práctica del conocimiento / comprensión adquirido y desarrollado a lo largo de nuestra experiencia inmediata en el mundo.

Curiosamente, encontramos en la visión de la prudencia aristotélica (Aubenque, \*\*) 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; en definitiva, nos indica 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* podemos ver 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 omnicomprendiva:

«...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» (\*\*AubenqueIbíd.: 82)

Situados en esa transductividad, agencial, activa, creativa, interpretativa, no formalizable, en tanto que sujetos partícipes de un proceso, hemos de ser consecuentes con la premisa transductiva y proyectarla sobre nuestras reconstrucciones de sentido actuales: hemos de localizar la génesis de un sujeto social inscrito en la «lógica» de lo transductivo, lo cual requiere una revisión de las categorías asociadas a nuestra concepción de lo real, cuya jerarquía ontológica sitúa al «ser social» desprovisto de dicha lógica.

### iii. Fundamentos ontogenéticos de la reflexividad transductiva

Gilbert Simondon (1996) ha propuesto 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» (Simondon, 1996: 256).<sup>6</sup> 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» (Ibíd. 257), 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*» (Ibíd.)

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.<sup>7</sup> De este modo, tal cual ha sido concebida hasta ahora, la categoría individuo no abarca todas las condiciones efectivas de su

---

<sup>6</sup> Paolo Virno ha recogido las propuestas de Simondon, relativas a lo que él define como «individuo social» (Virno, 2005).

<sup>7</sup> 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*» (Ibíd.: 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» (258-59)

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.<sup>8</sup>

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 el 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, pues piensa y actúa de manera simultánea e indisociable, 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.<sup>9</sup> Los hechos

---

<sup>8</sup> En esa procesualidad hemos de presuponer la «...supersaturación inicial del ser, al principio sin devenir y luego adoptando cierta estructura y devenir» (Ibíd.: 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.)

<sup>9</sup> 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



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» (Ibíd.: 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”» (Ibíd.: 263).

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» (Ibíd.: 263). El ser vivo está dotado de memoria; y es la memoria la que, genéticamente, posibilita su condición creativa y autotransformadora.

---

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 la propuesta 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).

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*» (Ibíd.: 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» (Ibíd.: 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...» (Ibíd.: 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» (Ibíd.: 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» (Ibíd.: 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 de 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*» (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*» (Ibíd.: 265). Los individuos sociales *son* relaciones y su conocimiento implica (como relación, a su vez, social) una perturbación de su proceso propio.

## **Bibliografía**

- Beltrán Orenes, M. P. (2000): *El concepto de prueba matemática en las caracterizaciones filosófico-metodológicas de H. Poincaré e I. Lakatos*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, colección de Tesis Doctorales.
- Huamán, M. A. (1999): «Literatura y sociedad: El revés de la trama», en *Revista Sociológica*, vol. 11, núm. 12,  
<http://sisibib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/sociologia/vol11/art091.htm>
- Ibáñez, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto: perspectivas de la investigación social*, Madrid, s. XXI.
- Ibáñez, J. (1994): *Por una sociología de la vida cotidiana*, México, s.XXI.
- PUC (2004): Pontificia Universidad Católica de Chile, noticias on-line, <http://www.puc.cl/noticias/ficha/pub293.html>
- Sinondon, G. (1996): «La génesis del individuo», en J. Crary y S. Kwinter (eds.): *Incorporaciones*, Madrid, Cátedra.
- Thomas H., Amilca D. y Dagnino R. (1997): «Racionalidades de la interacción Universidad-Empresa en América Latina (1955-1995)», en *Espacios* 18,  
<http://www.revistaespacios.com/a97v18n01/30971801.html>
- Virno, P. (2005): *Cuando el verbo se hace carne: lenguaje y naturaleza humana*, Madrid, Traficantes de sueños.