

# LA REFLEXIVIDAD SOCIAL TRANSDUCTIVA LA CONSTITUCIÓN PRÁCTICO-COGNITIVA DE LO SOCIAL Y DE LA SOCIOLOGÍA

**Miguel A.V. Ferreira**

Universidad Complutense de Madrid

- I. [La reflexividad como «excelencia» del saber sociológico](#)
- II. [Las formulaciones de la reflexividad sociológica](#)
- III. [La reflexividad como fenómeno social](#)
- IV. [La reflexividad transductiva: evidencia de una impotencia teórica](#)  
[Notas | Bibliografía](#)

## I. La reflexividad como «excelencia» del saber sociológico

La peculiaridad del objeto de estudio sociológico ha dotado a la disciplina de unas señas de identidad distintivas ya desde sus primeros intentos de fundamentación teórica y metodológica. Comte entendía que si la sociología pretendía alcanzar un estatuto científico, habría de basar sus análisis en la observación, la comparación y la experimentación, reconociendo que este tercer criterio era mucho más difícil de llevar a la práctica que en el caso de las ciencias naturales precisamente por la peculiar complejidad de la realidad social. Durkheim y Weber también hubieron de desarrollar sus propuestas en atención a esa naturaleza sui generis de lo social. El primero, entendía que la atención del investigador habría de dirigirse hacia aquellos fenómenos que evidenciasen un mayor grado de objetividad, los hechos sociales, que debían ser tratados como si fuesen «cosas»; sólo a partir de ellos sería posible desarrollar una visión sociológica de carácter científico. Sin embargo, hubo de reconocer que, más allá de la manifestación material y plenamente objetiva de los hechos sociales, su naturaleza real era psicológica: la importancia de los mismos no radicaba tanto en su objetividad externa como en el hecho de que estuviesen firmemente instalados en la conciencia de los miembros del colectivo social, constituyendo el cimiento del orden moral y normativo que dotaba de cohesión a la colectividad. Por su parte, Weber planteaba ya de partida la necesidad de abandonar los métodos propios de las ciencias naturales y, en contra de las premisas de Comte y Durkheim, dotar a la sociología de un método de estudio particular y específico, acorde con la particularidad y especificidad de su objeto de estudio. Más allá de lo observable, existe en lo social un sentido inscrito en las acciones de los sujetos: la acción social, acción subjetivamente orientada por la presencia de otros sujetos interactuantes, sería el referente fundamental puesto que implica la presencia en el sujeto de un sentido asociado a su conducta, una capacidad interpretativa y evaluativa que sería la que orientaría su conducta en la convivencia social.

La sociedad, sean cuales sean las premisas de partida con las que pretendamos caracterizarla, implica la existencia de sujetos capaces de pensar en sí mismos como tales, de reflexionar acerca de su existencia y actuar en consecuencia. El «objeto» social es reflexivo: tiene la capacidad de tomar en consideración cuantas afirmaciones se puedan pronunciar sobre él e integrarlas como un elemento más que lo constituye y define, en particular, las afirmaciones de los teóricos e investigadores sociales. El objeto social puede ser entendido como un sujeto colectivo que se piensa a sí mismo y se constituye y transforma en virtud de una acción que está condicionada, no totalmente pero sí en gran medida, por esa capacidad reflexiva (1).

Esa peculiaridad constitutiva del objeto social, su reflexividad, conlleva una dimensión o vertiente que atañe, no ya a dicho objeto, sino a quien pretende analizarlo: el investigador social forma parte de la sociedad que trata de comprender, es un sujeto portador de las

mismas cualidades que aquellos que integran lo que para él es su objeto de estudio. En consecuencia, reflexionar acerca de la sociedad supone para él reflexionar acerca de sí mismo en tanto que parte de esa sociedad. La reflexividad social implica como consecuencia la reflexividad sociológica: no puede haber interpretaciones neutras, objetivas, desinteresadas porque el investigador está constituido como sujeto por la sociedad de la que forma parte, y en consecuencia, actúa también condicionado por las representaciones y definiciones que como sujeto social tiene de las situaciones prácticas en las que toma parte.

Sin embargo, lejos de aceptar como premisa esta «condicionalidad» que supone para la investigación social la naturaleza reflexiva de su objeto de estudio, algunos autores entienden que su labor es suplir los déficits reflexivos de la sociedad, es decir, establecen que la reflexividad sociológica habrá de situarse por encima de la reflexividad social, su fundamento, para constituirse en mecanismo de orientación y guía de las acciones de los sujetos:

«Las sociedades... modernas... han establecido un mecanismo institucionalizado de reflexión colectiva —la sociología— que les permite una racionalización suplementaria de sus acciones. Las sociedades modernas son constantemente inspeccionadas por científicos sociales que comunican sus descubrimientos a la sociedad que los utiliza para planificar de nuevo sus líneas de acción y reelaborar sus estrategias» (2).

Aquellos que entienden que la reflexividad supondría una cualidad suplementaria de la investigación sociológica, una especie de clarividencia que nos permitiría elevarnos por encima de la ingenuidad general de unos sujetos que son sólo inconscientemente reflexivos, no consideran adecuadamente la cuestión: no aceptan la reflexividad social como un ingrediente que los condiciona en tanto que sujetos de conocimiento —es decir, sujetos socialmente condicionados—, sino que la postulan como atributo singular de un observador privilegiado que, a diferencia de los sujetos que analiza, habría elevado la reflexividad a cualidad distintiva y consciente de su actuar en el mundo.

En definitiva, ser reflexivo (reflexividad social) y saberse siendo reflexivo (reflexividad sociológica) serían cosas distintas: el sujeto social, sujeto reflexivo pero no consciente de ésta su reflexividad constitutiva, actuaría en un mundo caracterizado por la «opacidad» (3), mientras que el teórico social, sujeto doblemente reflexivo, sería el encargado de hacer transparentes esos mecanismos (4) que determinan el funcionamiento social, y que para una reflexividad ingenua permanecen ocultos: ¿será posible que esos sujetos reflexivos ingenuos no puedan nunca alcanzar ese grado ulterior de reflexividad? ¿no comparten la misma condición humana que quienes los estudian? ¿quienes los estudian no están igual de condicionados que ellos por el entorno social del que forman parte? ¿será tal vez que esa superior reflexividad nos permitiría «evadirnos» del mundo y obtener así un conocimiento también superior?

Aceptar la reflexividad social significa aceptar la condicionalidad de toda acción, incluida la acción cognitiva del investigador social. Esto es, la reflexividad sociológica sería una manifestación particular de la reflexividad social, la evidencia de que el investigador social es un sujeto de conocimiento inscrito en un entorno social caracterizado por la reflexividad. Por ello, la tarea del investigador social reflexivo no es la «planificación» ni la «reelaboración de estrategias» a partir de esa supuesta racionalidad suplementaria, sino, lejos de ello, la constatación práctica de ese mecanismo de auto-planificación y auto-regulación en el que él mismo se halla inscrito mediante la interacción social con los sujetos que integran su objeto de estudio y con los que comparte ese estatuto reflexivo. *Sensu stricto*, la reflexividad sociológica ha de hacer explícitos sus propios déficits, suministrar una visión autocrítica puesta al servicio de la colectividad para que ésta se la apropie a su vez reflexivamente. Lo cual implica, en términos prácticos, que la labor sociológica ha de integrarse como un elemento más del entramado social, entenderse partícipe de los mismos procesos de los que habla, pues, como bien señala Lamo de Espinosa, «La comunicación entre el científico social y su objeto es un a priori epistemológico de las ciencias sociales» (Lamo, 1990: 121).

Si no se toma conciencia de esa ineludible implicación de la sociología en las prácticas sociales, no como lugar privilegiado para la planificación estratégica, sino como ámbito restringido de acción agregado al conjunto total de los existentes, la reflexividad sociológica se

transformará en un mecanismo institucionalizado de control cuyo efecto será la restricción de la reflexividad propiamente social. Tenderemos a «monopolizar» los recursos de los que disponen los actores sociales para actuar reflexivamente, reduciendo su capacidad de entenderse a sí mismos como tales y, en consecuencia, substituyendo sus propios procesos de razonamiento por los nuestros:

«...la misma probabilidad de que se produzcan o no procesos reflexivos... depende desde luego del contexto colectivo en el que se desenvuelve la acción... no sólo de la reacción de cada actor considerado individualmente, sino, sobre todo, de la agregación o suma de las diversas líneas de acción, y ello variará según el peso que cada actor pueda tener en la resultante. Un peso que dependerá de los recursos de que disponga...[C]abría diferenciar dos tipos extremos de un continuo: de una parte, un contexto democrático en el que cada acción pesa igual que las otras... En el otro extremo encontramos un contexto monopolístico donde un solo individuo ha acumulado todos los recursos disponibles» (Lamo, 1990: 148-149).

Cuando Lamo de Espinosa afirma esto, no está considerando que la existencia o no de procesos reflexivos pueda depender de la monopolización de los recursos por parte de los investigadores sociales, sino que presupone la existencia de un actor particular, el sociólogo, cuya labor se realiza «fuera» de esos contextos sociales, en su ámbito reflexivo particular y privilegiado, y que necesita que dichos contextos estén dotados de una reflexividad ingenua y más bien democrática —quedando él mismo excluido de la ecuación— para que obedezcan a una dinámica dotada de cierta legalidad constitutiva que él podrá desentrañar. El sociólogo reflexivo, sujeto abstracto y ajeno a la ingenua reflexividad social, podrá determinar las regularidades que él supone caracterizan a su objeto de estudio, siempre que no haya otros que monopolicen los recursos cognitivos puestos en juego.

La perversión se deriva de que bajo la premisa de una superioridad cognitiva (que no práctica) de la reflexividad sociológica se oculta un claro componente positivista. El presupuesto es que existe un orden inteligible, una «estructura» que es posible desentrañar, un orden social bajo la apariencia más bien caótica de los fenómenos observados. En este caso, la reflexividad sería el criterio de ordenación: los sujetos sociales actúan guiados por una reflexividad ingenua que determina sus acciones; para ellos, el mecanismo total es opaco; pero si nosotros elevamos esa misma reflexividad a nivel consciente y nos abstraemos de nuestra implicación efectiva en ese mundo ingenuamente reflexivo, podremos hacer transparente el funcionamiento del mecanismo.

Hemos descubierto una cualidad significativa del funcionamiento de la sociedad, que las definiciones de las situaciones pasan a integrarse de manera práctica en las propias situaciones que definen alterándolas; la sociedad evoluciona y se transforma incorporando las definiciones que de sí misma va generando en los sujetos que la integran, que incorporan esas representaciones en sus acciones, las toman en consideración y actúan en consecuencia. Las representaciones de las acciones repercuten sobre las propias acciones, las acciones implican nuevas representaciones; ello supone cambio, novedad y dinamismo. ¿Significa que se pueda desvelar un orden «socialmente estructurado» en ello? Lamo de Espinosa cree que sí:

«Si es posible demostrar que... [la] definición de una situación futura la afecta, dicho queda que también la conciencia determina el ser social. Y si esto es cierto, entonces la ciencia social... tendrá que complementarse con el estudio de la génesis de la sociedad a partir del conocimiento socialmente estructurado que sobre ella se tiene» (Lamo, 1990: 135) (5).

Que la sociedad obedezca a una dinámica de naturaleza reflexiva expresa su capacidad auto-organizativa y su capacidad auto-transformadora, por tanto, implica la absoluta inutilidad de la sociología en esa su dinámica constitutiva. Sólo sería significativa en caso de que ésta se apropiase de los recursos sociales mediante los que los actores ponen en juego esa reflexividad, interfiriendo en dicha dinámica. Esta interferencia supondría un juego de poder establecido entre el investigador social como agente monopolista y los sujetos sociales (ingenuos ya no porque dicho investigador los presuponga como tales, sino por la desposesión de esos recursos): «Y en un juego de este tipo gana siempre el que reflexiona el último (el que posee mayor información), bien el sociólogo estudiando la sociedad, bien la sociedad estudiado sociología, es decir, estudiándose a sí misma (a través de la sociología)» (Lamo, 1990: 154).

Sólo en una situación tal la sociedad necesitaría de la sociología para entenderse a sí misma, porque en su reflexividad constitutiva no está dictaminada tal necesidad. Sin embargo y obviamente, la sociología sí necesita de la sociedad... para existir.

Al establecer que para enfrentarse a la reflexividad social es necesario proveerse de una reflexividad superior, siendo la intención evidenciar y hacer transparentes los mecanismos que para los propios actores resultan opacos, el investigador social encuentra que su labor adquiere relieve moral. Entiende que él puede llegar a un conocimiento que no está al alcance de los propios actores; pero dado que éstos son reflexivos, si les hace partícipes de dicho conocimiento, debido a la ingenuidad que les caracteriza, lejos de extasiarse ante tal clarividencia, lo que harán será actuar tomando en consideración ese conocimiento que el investigador les suministra y con ello lo invalidarán, lo transformarán en un recurso práctico, haciéndolo —para el investigador— inútil como conocimiento —privilegiado de la sociedad—, pues al integrarlo como recurso práctico en esa realidad a la que se refería, la transformarán en una realidad distinta de aquélla que era antes de que ese conocimiento fuese puesto en juego. «¿Debemos ser deshonestos pero buenos «científicos» o viceversa?», se pregunta Lamo de Espinosa (1990: 161). La pregunta jamás debería plantearse si uno asume como premisa la ineludible implicación del sociólogo en la sociedad de la que forma parte ¿qué sentido tendría su cientificidad si la obtuviera al precio de la deshonestidad, si su conocimiento hubiera de ser un conocimiento secreto para impedir usos ajenos a sus intenciones? Pero la pregunta se plantea de hecho porque esta particular visión de la reflexividad constituye, no una perspectiva teórica que trata de explotar las virtualidades propias de la realidad social, sino, como afirma García Selgas, una «escolástica o dogmática justificadora» (Selgas 1999: 375, nota 3) de una ciencia social que lo que persigue es la excelencia de su saber. Necesitamos un modelo alternativo mediante el cual enfrentarnos adecuadamente al fenómeno social de la reflexividad.

## II. Las formulaciones de la reflexividad sociológica

Esta perspectiva que instrumentaliza teóricamente la reflexividad social para erigir a su costa un pináculo de observación privilegiado, plenamente reflexivo, suplementariamente reflexivo, ha hecho fortuna. Numerosas han sido las propuestas teóricas que han adoptado una perspectiva reflexiva de esta naturaleza, y en casi todas ellas encontramos esa transposición del fenómeno social de la reflexividad en cualidad distintiva de la teoría sociológica.

Así, por ejemplo, cuando Taylor (1989) propone que se ha dado una radicalización de la reflexividad clásica, enfatizando que dicha radicalización constituiría una de las principales facetas del «yo moderno», entrevemos que lejos de caracterizar a un sujeto social genérico, en última instancia nos está hablando de ese sujeto privilegiado de conocimiento que sería el investigador social. Según Taylor, esa radicalización supondría una alternativa o superación de la máxima clásica según la cual el sujeto habría de mirarse y cuidar de sí mismo; la modernidad entonces implicaría un sujeto que habría de instalarse en una privacidad profunda que sería fundamento, tanto de su conocimiento, como de sus emociones y sentimientos, que habría ido afianzando progresivamente una racionalidad autónoma dedicada a la exploración interior y gracias a ello habría conseguido elevar su dignidad personal.

Esta «reflexividad radical» conduciría a adoptar «el punto de vista de la primera persona», pues sólo mediante el conocimiento de nuestro conocimiento y la experimentación sobre nuestra experiencia podremos acceder a las realidades constitutivas del mundo. Esa radicalización, esa progresiva autonomización de la razón habría ido constituyendo en nosotros una interioridad privada y profunda sobre la que se edificaría un sentido del yo, una identidad, que marcaría substancialmente nuestro modo de pensamiento. Ahora bien, esta dimensión epistemológica, además, estaría estrechamente vinculada con otra de naturaleza moral.

Esa autonomización de la razón individual que es para Taylor la radicalización reflexiva conllevaría el afianzamiento de la vida cotidiana y una atenta disposición para escuchar la voz de la naturaleza; se constituirían así nuestras «fuentes de la moral», pues nuestra dignidad personal se orientaría hacia la eliminación del sufrimiento en nuestra existencia cotidiana, tanto como a la búsqueda de una comunión con el conjunto de la humanidad en virtud de los dictados recogidos de nuestra propia naturaleza. En ausencia de Dios, los criterios éticos

provendrían de esa progresiva autonomización de nuestra identidad interiorizada, de la que se derivarían tanto nuestras capacidades, como la evidencia de nuestra propia constitución en virtud de lo que nuestra naturaleza humana manifiesta.

Resulta difícil asociar ese sujeto moderno que nos propone Taylor con un sujeto social implicado en interacciones sometidas a la lógica social de la reflexividad, parece más bien apuntar hacia un sujeto abstracto, que al margen de toda implicación con el mundo social habría desarrollado interior y autónomamente su conocimiento; un sujeto que, afianzado nuevamente en su excelencia cognitiva, sí es fácilmente asimilable con la figura del observador privilegiado de lo social, sobre todo cuando de esa excelencia cognitiva se derivarían, además, imperativos morales que justificarían completamente su existencia en el mundo.

En las formulaciones de Luhmann, el sujeto de conocimiento parece haber sido reemplazado por una dinámica autónoma del sistema social, descentrada, que actúa como mecanismo de autopoiesis. La teoría social ha de abandonar toda referencia a la acción y, en consecuencia, al ser humano como ser viviente dotado de conciencia, para desarrollar una teoría de la comunicación. La reflexividad sistémica expulsa al sujeto del sistema social.

Todo sistema, incluido el social, se rige por una lógica autorreferencial de carácter procesual caracterizada por la progresiva diferenciación funcional. La reflexividad social inscrita en dicho proceso de diferenciación supondría un aumento de control del proceso por sí mismo, de tal modo que el sistema se constituye como «una unidad que no sólo se fundamenta a ella misma y a todo lo que hace, sino también a todo aquello que, como distinto de ella, es objeto de sus referencias» (Berriain y García Blanco, 1998: 9). Según Luhmann, la reflexividad social «se realiza, necesariamente, como comunicación de la comunicación» (Luhmann, 1991: 44), puesto que los sistemas sociales están constituidos sobre la base de un nexo autorreferencial de «comunicación unitaria». Esta coherencia funcional de los sistemas marcada por la comunicación implica que la reflexividad viene garantizada por el lenguaje: es éste el que hace posible la permanente autodiferenciación y autorreferencia sistémicas. Lamentablemente, pese a la evacuación sistémica del sujeto, la centralidad del lenguaje como mecanismo reflexivo implica necesariamente la existencia de hablantes (hablantes que de hecho Luhmann reconoce bajo la forma de sistemas psíquicos que se constituirían como entorno del sistema social), y unos hablantes cuya interacción lingüística combina también necesariamente lo simbólico con lo material. Reaparece implícitamente la necesaria conexión práctico-cognitiva propia de la reflexividad social que Luhmann rechaza de partida. El sujeto privilegiado de conocimiento se ha descorporeizado pero subsiste como metadiscurso (el del propio Luhmann), como prescripción lingüística que posibilita ese ajuste funcional derivado de la comunicación sistémica.

Que la reflexividad implica una progresiva autonomización del yo es también la propuesta de Lash (1994). La individualización del sujeto, la progresiva hegemonía de lo agencial sobre lo estructural en la dinámica social y el carácter esencialmente cognitivo de la reflexividad serían los tres grandes determinantes para él de la «modernización reflexiva».

Lash propone la «liberalización» del sujeto individual (1994: 111), un sujeto que, accediendo a una reflexividad puramente cognitiva podría adquirir la responsabilidad necesaria para desenvolverse en un mundo en el que la preponderancia de la dinámica social recaería crecientemente en manos de agentes o agencias, mientras que los condicionantes estructurales cederían en su importancia. Esta «liberalización progresiva de la acción respecto de la estructura» (1994: 119) se expresaría fundamentalmente en el ámbito económico, esfera en la que se operaría una «acumulación reflexiva», que no significaría otra cosa que una creciente especialización en el consumo y en la producción así como la incorporación de la racionalidad reflexiva a la producción, esto es, una racionalidad sobreimpuesta como mecanismo de planificación y control.

La primacía que ciertas teorías han otorgado a la esfera económica habría que sustituirla por la primacía de la esfera comunicacional y sus influencias en lo económico. Lash advierte, no obstante, de que el proceso de modernización reflexiva continúa amenazado por tendencias opuestas: la diversificación estructural que atentaría contra la primacía de lo agencial sobre lo estructural; la orientación hacia un particularismo preponderantemente determinado por valores

estéticos y emotivos, contrario al universalismo cognitivista; o la creciente primacía de una especie de neocomunitarismo, en detrimento de la individualidad. Estas advertencias contribuyen a enfatizar la idea fundamental del autor acerca de la reflexividad: la elevación del intelectualismo a factor determinante de la modernidad reflexiva, y nuevamente, el reclamo de un sujeto de conocimiento caracterizado por la excelencia de sus capacidades racionales. Casi podría decirse que habría, en última instancia, que incorporar en la mente de todos los sujetos los patrones de referencia intelectuales que guían al científico social.

Otro autor que vincula la reflexividad con la transición hacia una modernidad más avanzada es Giddens, cuya proposición se orienta también hacia el cognitivism. Para él, la esfera de la acción, en el sentido de una acción que implicaría un creciente control de las actividades y de su contexto de ejecución, no sería rasgo distintivo de la modernización reflexiva, y ésta vendría determinada por una progresiva autorregulación, a nivel colectivo, de los mecanismos institucionales, en virtud de la cual se facilitaría la autoconstitución narrativa del individuo. Lo fundamental sería, pues, el nivel institucional, mecanismo reflexivo por excelencia de la modernidad «tardía», que significa que los conocimientos legos y locales se nutren constantemente de los sistemas abstractos, se los reapropian mediante la redefinición de las realidades que éstos pretendían encapsular (1994: 88-91).

Esta reflexividad institucional, unida al creciente distanciamiento espacio-temporal que supone la globalización y al progresivo desenraizamiento del individuo trabajarían en contra de la tradición: su localismo, su carácter reiterativo y la performatividad en la que se expresan sus fórmulas de verdad son reemplazados por la globalidad, la renovación permanente del conocimiento operada por los sistemas abstractos y, sobre todo y en lo que concierne a la reflexividad, la sustitución de verdades performativas por verdades provisionales que demandan constatación y que están sujetas a revisión. Frente a las seguridades propias de la tradición, en consecuencia, la reflexividad impone un modelo de existencia en el que la primacía se le otorga al conocimiento, y un conocimiento que todo sujeto ha de incorporar y aplicar.

Según esta visión de Giddens, el motor de la reflexividad serían los «sistemas expertos»: la reflexividad consistiría en la reapropiación y reabsorción colectiva de los saberes producidos por dichos sistemas; entre otras cosas, esto situaría a la sociología en el centro de este proceso reflexivo característico de la modernización: saber experto por excelencia que contribuiría a la perfecta regulación institucional de los procesos sociales.

Al contrario de lo que plantea Giddens, Beck entiende que el proceso de modernización de las sociedades implica una capacidad creciente de los agentes sociales para reflexionar acerca de las condiciones sociales en las que viven, y con ello, una creciente capacidad para su modificación (1994: 174). Para este autor, modernidad y reflexividad serían ingredientes constitutivos de una etapa emergente caracterizada por el «riesgo»: la crisis ecológica y el derrumbamiento de los regímenes socialistas han alumbrado una época de creatividad auto-destructiva. Desde su perspectiva, no se trataría del conocimiento, sino de una dinámica inherente a la modernidad, involuntaria y no-prevista, lo que caracterizaría a la modernidad reflexiva; sin embargo, en ese contexto en el que lo cognitivo se situaría en un plano secundario, la capacidad de prognosis respecto a posibles conflictos futuros se convierte en ingrediente fundamental, y hace que Beck deposite su confianza en la acción de los individuos, que habrán de generar certezas, posibilidades y elecciones bajo la amenaza del riesgo. La fuente crítica del sistema será entonces la política no institucionalizada en la que se implicarán esos individuos, orientados hacia la prognosis de los «efectos colaterales». Y serían esos sujetos los que dotarían de sentido a una reflexividad que cabría entender como la auto-confrontación de la modernización con sus propios efectos. El dinamismo reflexivo, nuevamente, atraviesa a unos sujetos predispuestos a funcionar como mecanismo regulador del riesgo, unos sujetos que habrán de estar en disposición de asumir un papel de control crítico, pero control a fin de cuentas (¿los científicos sociales serán parte de ese mecanismo de prevención de los efectos colaterales?).

Una nueva propuesta en favor de la adecuada constitución político-moral del sujeto nos la ofrece Thiebaut (1998). Este autor circunscribe la reflexividad a la constitución del «ciudadano», un sujeto que actúa mediante preferencias racionales y que en ésta su principal

qualidad se halla en constante aprendizaje. Sus elecciones se remiten a la compleja red de teorías y prácticas mediante las que podríamos fundamentar nuestro sistema de decisiones. La excelencia de este sujeto reflexivo se debe a su constitución moral y, muy fundamentalmente, a que su existencia implica un entorno en el que se han consolidado los sistemas democráticos. La reflexividad vendría a representar una especie de distanciamiento cognitivo de carácter crítico cuya función es dotar de referencias (autorreferencias), a un tiempo políticas y epistemológicas, a ese sujeto.

Thiebaut formula la necesaria escisión entre las esferas de lo ético-individual y lo político-común, porque obedecen a lógicas distintas. El sujeto, el ciudadano, ha de distanciarse de ambas esferas y lógicas y transitar por ellas, lo cual le obliga a una compleja conjugación de jerarquías y preferencias: sólo un sujeto reflexivo será capaz de tal logro. Además, ese sujeto habrá de poner en suspenso su sistema de creencias, para poder aprender de y dialogar con otros sistemas de creencias y otros modos de vida, necesidad que viene impuesta por un mundo crecientemente globalizado. Esto implica nuevamente distanciamiento, relativización y auto-evaluación crítica.

La necesidad de un fundamento teórico como justificación de las decisiones políticas y de un distanciamiento cognitivo para la obtención de las referencias necesarias apunta una vez más hacia un saber preferente que en este caso sería puesto al servicio de un sujeto determinado por la lógica de la elección racional. Un sujeto reflexivo por imposición que, de hecho, no participa en absoluto de una dinámica social en la que los procesos reflexivos estén presentes. Sería, también, la reproducción en serie de ese sujeto privilegiado de conocimiento que elevando su cualidad reflexiva podría permitirse el lujo de ser ajeno al ruido perturbador de la dinámica social en la que se halla inscrito.

En algunas de estas propuestas, si bien en primera instancia pareciera que la reflexividad se asocia con la particular forma en que los sujetos acceden a los recursos sociales que les permitirían realmente actuar de forma reflexiva, lo cierto es que se proponen patrones interpretativos en los que la reflexividad parece evidenciar situaciones, contextos y dinámicas de carácter paradójico, situaciones que requieren de un sujeto especialmente dotado para encontrar procedimientos y respuestas operativas adecuadas a esa constitución paradójica a la que lo enfrenta la dinámica social.

Ramos ha tratado explícitamente esta asociación entre reflexividad y paradoja (1993: 441-44): establece una tipología de la reflexividad que retoma la tripe categorización propuesta por Ashmore (1989): auto-consciente, auto-referente y constitutiva serían las tres formas bajo las que se manifestaría toda acción reflexiva. La primera implica un sujeto que toma conciencia del carácter reflexivo de sus acciones; la segunda supone un agente (no necesariamente un sujeto individual) que actúe sobre sí mismo y de modo recursivo tomando en consideración las consecuencias de sus acciones; la tercera expresaría que, al margen de la conciencia del actor o de la reversión de sus acciones sobre sí mismo, la realidad en la que se desenvuelve está constituida con tal por las definiciones de la situación que éste tiene.

La demanda de una conciencia clarividente que implica el primero de estos tres tipos de acción reflexiva reitera la presuposición de un sujeto de conocimiento «excelente» que venimos señalando. Los otros dos tipos, sin embargo, parecieran prescindir de ello y apuntar hacia esa codeterminación práctica y cognitiva de la constitución reflexiva de la realidad social. Pero el déficit en este caso proviene, una vez más, de que no se toma en consideración esa faceta fundamental de la reflexividad social que es papel definitorio y generativo que constituye su dimensión práctica, otorgando el énfasis a las recursividades puramente lógicas o a las determinaciones estrictamente simbólicas implicadas en las definiciones de las situaciones.

Cabe señalar, empero, que Ramos apunta en la dirección en que nosotros quisiéramos abundar, cuando nos indica que la transposición en paradójicas de estas acciones reflexivas se debe a la ocultación del presupuesto del presupuesto sobre el que se fundamentarían, «el presupuesto de todos los presupuestos que no sería, él mismo, un presupuesto». Esta infundamentación de principio es la misma que tratamos de señalar en todas las formulaciones expuestas, y lo que nos indica es la necesidad de revisar los supuestos puestos en juego (6).

Frente a todas estas propuestas, variaciones en última instancia de esa suplantación de la reflexividad sociológica, que obvia la fuente efectiva de la reflexividad social y la transpone en una especie de garantía epistemológica para el investigador, sujeto aventajado frente a aquéllos que son objeto de su atención, conviene recordar que éstos están hechos de la misma fibra que quienes los tratan de disolver con sus interpretaciones:

«...encontramos la creciente resistencia del polo objeto a permanecer mudo. Se resiste a seguir siendo ninguneado cuando interviene constitutivamente en la producción cognitiva y en los procesos reflexivos» (García Selgas, 1999)

### III. La reflexividad como fenómeno social

Un buen punto de partida, paradójicamente, puede ser considerar el fenómeno de la reflexividad con abstracción de su «socialidad», que para nosotros es su cualidad fundamental:

«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)

A partir de una definición de este tipo evitamos introducir a sujeto de conocimiento externo alguno a tales «realidades», que por sí mismas pueden funcionar reflexivamente. Cuando se trate de realidades sociales, ello supondrá su total autonomía de los dictámenes de la ciencia sociológica cuando ésta pretenda situarse como agente cognitivo externo, privilegiado y superior, a dicha realidad social. La sociología sólo es y puede ser reflexiva en la medida en que forma parte de una realidad que es, constitutivamente, reflexiva.

Esto implica, además, 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)

De aquí se deriva uno de los pilares fundamentales sobre los que erigir un modelo de reflexividad adecuado: las premisas clásicas de conocimiento que exigen una neta separación entre sujeto y objeto no son válidas: la realidad social, constituida por sujetos que interactúan entre sí, y que lo hacen en base a esa capacidad de representarse recíprocamente de manera objetiva, es una realidad en la que las categorías sujeto y objeto se entremezclan, difuminan y afectan recíprocamente (7). La ciencia social, actividad social ella misma realizada por sujetos socialmente constituidos, está igualmente inmersa en la quiebra y caducidad de las categorías epistemológicas clásicas.

El sujeto de conocimiento social no es una entidad pasiva sumida en la contemplación racional del mundo, cual quisieran esos modelos reflexivos que eliminan la dimensión material, práctica y socialmente determinada de la reflexividad social, sino que es un sujeto que «actúa», y que evidencia su constitución reflexiva, sobre todo, en ése su actuar práctico sobre el mundo. Esa actividad práctica revierte sobre sí mismo en virtud de las consecuencias materiales, fácticas que dicha actividad implica transformándolo en tanto que sujeto de conocimiento activo (reflexividad/ sujeto), al tiempo que dichas consecuencias se derivan de que sus objetos cognitivos de referencia son, en la práctica, sujetos igual de reflexivos que él (reflexividad/ objeto), que son modificados por su actuar y en virtud de dicha alteración operan esa reversión de la acción del sujeto sobre sí mismo. La sociedad se constituye como una agregación de

sujetos/ objetos reflexivos que interactúan entre sí generando una dinámica autoconstitutiva (reflexividad/ sujeto-objeto) (8).

Las categorías clásicas no son válidas en el terreno del conocimiento sociológico porque estipulan una frontera que en la práctica no existe de hecho. De aceptarlas, la interacción social sería una especie de diálogo de sordos reducido a los terrenos abstractos de lo puramente mental y lo exclusivamente material: «cambios puramente «objetivos» en el objeto producirán cambios meramente «subjetivos» en el sujeto —vía conocimiento—. Y, viceversa, cambios puramente «subjetivos» en el sujeto ocasionarán cambios meramente «objetivos» en el objeto —a través de la acción del primero sobre el segundo—» (Navarro 1999: 341). El sujeto que piensa y el que actúa serían mundos inconmensurables, escindidos por la dicotomía sujeto/objeto postulada por la epistemología clásica; o dicho de otra manera: el conocimiento no tendría implicaciones prácticas; la acción práctica no sería efecto de reflexión alguna.

Esta esterilidad del modelo clásico es resultado, por tanto, de que la dicotomía analítica entre sujeto y objeto como categorías del conocimiento supone implícitamente la escisión entre los ámbitos de la teoría y de la práctica, del pensar y del actuar: el conocimiento sería una operación abstracta sin repercusiones en el actuar, pues se presupone que la actividad cognitiva deja inalteradas las condiciones de la realidad que pretende conocer; tanto el sujeto conocedor como el objeto conocido no sufren modificación o alteración alguna. O bien los sujetos sociales son «idiotas», puesto que una de las motivaciones fundamentales que los orienta en su acción es la modificación de la realidad a la que se enfrentan (luego, habrían de actuar sin pensar), o bien son pensadores «estériles», que procuran no interferir en el mundo material mediante sus operaciones cognitivas, para no invalidar las categorías de conocimiento clásicas (luego habrían de dedicar su pensamiento a cuestiones no mundanas y dejar las cuestiones prácticas al arbitrio de fuerzas desconocidas).

Es imposible sostener tales premisas cuando tenemos en cuenta que «nosotros, como todos los seres vivos en general,... al actuar sobre los objetos que enfrentamos, no sólo los transformamos a ellos, sino también a nosotros mismos. Y al conocer un objeto cualquiera, no solamente solemos alterarlo en alguna medida, sino que somos nosotros mismos quienes nos modificamos» (Navarro, 1999: 341). Acción y pensamiento, práctica y teoría, son constituyentes de la vida social que determinan nuestra conducta e interacciones de forma simultánea: somos sujetos/ objetos enfrentados a otros sujetos/ objetos que nos alteramos recíprocamente en virtud de nuestra acción reflexiva, acción que es conocimiento y conocimiento que implica inevitablemente actividad. La contemplación pasiva y la actividad irreflexiva no forman parte de la realidad efectiva del mundo social.

Nuestra acción social, nuestra interacción, como sujetos/ objetos reflexivos, con otros sujetos/ objetos reflexivos, está mediada por las elaboraciones simbólicas que portamos en tanto que seres sociales: representaciones simbólicas que nos constituyen como sujetos sociales (versiones hologramáticas del todo social del que formamos parte) y en virtud de las cuales actuamos en el entorno social modificándolo (generando una transformación constante de las condiciones prácticas que producen esas representaciones simbólicas) (9). Esas representaciones simbólicas son las que se movilizan en la práctica convirtiéndola en una práctica reflexiva (10).

Pero hay que considerar la cuestión desde la perspectiva inversa, entendiendo que la dinámica práctica de los sujetos sociales, sujetos/ objetos reflexivos, si puede ser concebida como el mecanismo fundamental de la reflexividad social, a su vez, es la resultante de una acumulación cultural que configura la posibilidad de su existencia como tales sujetos activos. La repercusión material de la reflexividad social no sólo se traduce en términos de la interacción recíproca de los agentes sociales, sino también en la configuración del contexto que los determina como tales agentes. Esos espacios de representación simbólica no sólo se inscriben en las mentes de los seres humanos, sino que también se consolidan históricamente, gracias a la reiteración práctica que ellos llevan a cabo, mediante la acumulación cultural, lo que Navarro denomina (1999: 350) «mapas cognitivos virtuales engramados físicamente en (la) cultura material».

Los objetos sociales, los objetos resultantes de esa inscripción física de la reflexividad social que supone la cultura acumulada, son, en consecuencia, también objetos/ sujetos: objetos en

los que se condensa la acción colectiva pasada de sujetos reflexivos que con su actividad práctica han ido modificando las condiciones prácticas y materiales de su existencia.

En esta dinámica reflexiva de lo social hemos de incluir, además, el factor fundamental de la «incertidumbre»: la condensación objetiva de los objetos/ sujetos culturales y la práctica transformadora de los sujetos/ objetos reflexivos implica una interacción práctica en la que no hay ajuste perfecto entre ambas vertientes constitutivas de la práctica social. Carecemos de la información «total» que nos permitiría acceder a lo exterior incorporando todas las condensaciones culturales y todas las representaciones simbólicas que determinan prácticamente a dicho exterior; desconocemos los mapas simbólicos que constituyen a nuestros congéneres tanto como la totalidad de prácticas reificadas que se expresan en cada elemento concreto de nuestra cultura material. Somos agentes precarios en tanto que seres sociales, nuestra reflexividad es constitutivamente local, contingente y limitada al ámbito de acción práctico en el que nos desenvolvemos. Ello implica, en primer lugar, que nuestras representaciones sean insuficientes:

«Se trata de un problema ontológico básico ineliminable... la intencionalidad —necesariamente idiosincrásica— de sujetos distintos no puede constituir objetos idénticos... Los objetos presupuestos por nuestras acciones —así como los resultados de las mismas— suelen ser reciclados intencionalmente por otra gente de manera impredecible» (Navarro 1999: 354)

Y esa relatividad de nuestro conocimiento, del conocimiento que ponemos en práctica en nuestras interacciones sociales, supone que toda acción práctica es susceptible de ser incorporada por los demás atendiendo a su propia localidad y contingencia, en absoluta discordancia con la representación que nosotros mismos pudiéramos habernos hecho de ella. No sólo en el terreno simbólico y representacional, sino sobre todo en el activo y práctico, nuestro actuar reflexivo cobra autonomía porque la incertidumbre es la mediadora fundamental del sentido que se puede asignar a nuestras acciones.

Esto terminaría de derrumbar la arquitectura cognitiva de la epistemología clásica, sin embargo, resulta que es el factor fundamental sobre el que elevar la propuesta de un modelo de reflexividad que recoja con la mayor fidelidad posible esa naturaleza sui generis de la realidad social. Navegamos por un caudal de incertidumbres en el cual hemos de desenvolvemos y subsistir mediante nuestro entendimiento, anidado éste a su vez en una práctica que se constituye como reflexiva gracias a él. Actuamos sin la certeza del saber, pero gracias a ese saber incierto que es nuestra condición como agentes sociales estamos en constante posibilidad de inscribir novedad en nuestra existencia: «el agente individual ha de emplear todos sus recursos pragmáticos para neutralizar tal pérdida por medio de nuevas interpretaciones de la situación» (Navarro 1999: 355).

Y puesto que hemos de presuponer que esta incertidumbre es constituyente de toda acción de todo agente social, a un nivel supraindividual resulta que el conjunto de interacciones que constituyen la práctica social reflexiva es un constante desajuste entre representaciones y acciones parciales, contingentes y locales. La reflexividad social es, intrínsecamente, un generador de incertidumbre, una fuente de novedad que acucia a todo agente particular. Hemos de entender que ésta es una de las peculiaridades constitutivas de la realidad social y, en consecuencia, uno de los referentes centrales a la hora de enfrentarnos a la tarea de traducirla sociológicamente (traducción que, a su vez, siendo parte integrante de la misma, habrá de estar igualmente configurada por dicha cualidad: la incertidumbre propia de la reflexividad social implica la incertidumbre constitutiva de la reflexividad sociológica, ella misma constituida por la anterior).

#### **IV. La reflexividad transductiva: evidencia de una impotencia teórica**

Hemos de partir, reiteramos nuevamente, de que la reflexividad es un ingrediente de lo social y 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.

Todo lo antedicho debe ser puesto 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 hayamos hecho más que un simple ejercicio retórico sobre el que trazar una nueva operación abstracta de reconstrucción lógica. Por eso, antes de pretender extraer conclusiones, habremos de evidenciar nuestras propias constricciones en tanto que sujetos sociales sometidos a los avatares de dicha incertidumbre. Es decir, en esta última parte 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 que la anteceden 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) (11). 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 (12). 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.

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 transcendente, 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 (13): 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 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 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 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 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 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.

## NOTAS

(1) La reflexividad social se fundamenta en la reflexión de que son capaces los seres humanos, pero como fenómeno social se evidencia en sus consecuencias prácticas: recordemos las «profecías autocumplidas» de las que nos habla Merton, según las cuales, la definición de la situación que tengan los actores puede alterar dicha situación haciendo que se cumpla y haga real en la práctica lo que en inicio era falso; un banco perfectamente solvente puede ir a la quiebra si sus clientes creen que no es solvente y deciden retirar todos sus fondos; una falsa definición de la situación puede transformarse, en la práctica, en verdadera como consecuencia de lo que hagan quienes actúen guiados por dicha definición (Merton 1980). La reflexividad social, como fenómeno social, se inscribe en el terreno de la acción, no del pensamiento.

(2) Lamo, 1990: 74. Más adelante, se nos señala que ese dispositivo de «racionalidad suplementaria» es algo «necesario»: «Las sociedades modernas, desde la Revolución Industrial, son de tal complejidad y opacidad que han necesitado generar un subsistema relacionado con el autoconocimiento y la autotransparencia; ese subsistema es la sociología» (167, subr. nuestro)

(3) «Me refiero a una reflexividad inmediata no consciente: los actores mismos reconocen y descubren pautas de conducta colectiva... Y por supuesto, una vez descubiertas, pautan su conducta tomándolas en cuenta, de modo tal que alteran los resultados... Para que todo esto suceda no es necesario que los actores sean conscientes de que son ellos los causantes de tales regularidades; todo lo que necesitamos es que dispongan de mapas cognitivos de la vida social... lo que llamamos "experiencia"». (Lamo, 1990: 137)

(4) «...es misión de la sociología restablecer la transparencia llevando a conciencia el hecho social en cuanto sustrato inconsciente de la situación» (Lamo, 1990: 61)

- (5) ¿Qué significa «socialmente estructurado» y qué sujeto de conocimiento se oculta tras de esa enunciación en pasiva, «se tiene», relativa a dicho conocimiento socialmente estructurado? Únicamente un sujeto de conocimiento privilegiado podría determinar la estructuración social de ese conocimiento que actúa como mediador en la transformación social; de lo contrario, la reflexividad social no sería ingenua, su dinámica no sería opaca para los agentes y la sociología sería algo manifiestamente superfluo.
- (6) De hecho, nuestra apuesta sería por el tipo de reflexividad que Ramos denomina constitutiva, pero partiendo de su constatación efectiva en lugar de reducirla a una categorización puramente lógica que evacúe la dimensión inmediata y práctica en la que se substancia como fenómeno social.
- (7) Estos sujetos que piensan y actúan reflexivamente, como ya se ha señalado, alteran las condiciones de su existencia; la reflexividad es fundamental, sobre todo, por sus consecuencias materiales, consecuencias que afectan a las condiciones que configuran a dichos sujetos como tales, de manera que la reflexividad supone una alteración material del propio sujeto reflexivo: «...un «sistema-sujeto» que ejerce una acción física sobre la materia que sostiene su propia condición de sujeto intencional, contraviene uno de los principios fundamentales de la epistemología —y de la ontología— que podemos llamar «clásica»: un «sujeto» debe obrar —mejor, debe pensarse como obrando— siempre sobre un objeto distinto de él mismo —nunca sobre sí mismo en tanto que objeto—» (Navarro 1999: 340).
- (8) El propio Lamo de Espinosa reconocerá esta dimensión compleja de la reflexividad social al proponer una definición de la misma que se acerca enormemente a la propuesta de Jesús Ibáñez, que consideraremos más adelante: « Los sistemas sociales son sistemas no sólo reflexivos (el observador incide sobre lo observado) sino autorreflexivos (el objeto observado es al tiempo sujeto observador) e incluso hiperreflexivos (la sociedad es una agregación de sujetos-objetos autorreflexivos)» (Lamo 1993: 392-93).
- (9) Podríamos decir que la sociedad actúa sobre sí misma, de manera práctica, gracias a que todos la llevamos incorporada en nuestras representaciones simbólicas, que son las que ponemos en juego a la hora de actuar. Nuestro actuar reflexivo proviene de la incorporación simbólica que nos permite representar el mundo y a nosotros mismos en él y que se actualiza cotidianamente en nuestro actuar en la sociedad.
- (10) «El ser humano tiene la habilidad de producir mentalmente «mapas cognitivos societales» de una complejidad sin parangón... Las sociedades humanas están organizadas y controladas, primordialmente, por medio de esos mapas, constituidos por las elaboradas imágenes que nuestra conciencia produce acerca del mundo, de nosotros mismos y de los demás sujetos con los que nos tratamos» (Navarro 1999: 348).
- (11) 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.
- (12) 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.
- (13) 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.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ashmore, M. (1989): *The Reflexive thesis. Writing Sociology of Scientific Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Beck U., Giddens A. y Lash S. (eds. 1994): *Reflexive Modernization*, Polity Press, Cambridge.
- Beck, U. (1994): «The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (eds.)
- Berriain J. y García Blanco, J. M. (1998): «Introducción» a N. Luhmann, *Complejidad y Modernidad*, Trotta, Valladolid.
- García Selgas, Fernando (1999): «La reflexividad y el supuesto-sujeto» en F. García Selgas y R. Ramos (eds.)
- García Selgas, F. y Ramos, R. (eds.) (1999): *Globalización, riesgo y reflexividad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid
- Giddens, A. (1994): «Living a Post-Tradicional Society» en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (eds.)
- 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*, Siglo XXI, México.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1990): *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1990.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1993): «La interacción reflexiva» en E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.): *Problemas de Teoría Sociológica contemporánea*, CIS, Madrid.
- Lash, S. (1994): «Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community» en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (eds.)
- Luhmann, N. (1991): *Sistemas sociales*, Alianza/ Univ. Iberoamericana, México.
- Merton, R. K. (1980): *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Espasa Calpe, Madrid.
- Navarro, P. (1999): «Las dos formas de la reflexividad social humana» en F. García Selgas y R. Ramos (eds.)
- Ramos, R. (1993): «Una aproximación a las paradojas de la acción social» en E. Lamo de Espinosa y J. E. Rodríguez Ibáñez (eds.): *Problemas de Teoría Sociológica contemporánea*, CIS, Madrid.
- Taylor, C. (1989): *Sources of de Self*, Harvard Univ. Press., Cambridge (Mass.)
- Thiebaut, C. (1998): *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona.