

# La Comunicación Social como Praxis Histórica

Jesús María Aguirre \*

## Resumen

El ensayo parte de la crítica del discurso ilustrado sobre la comunicación en sus vertientes de polarización diádica —objetivista e idealista—, que aún permanecen como presupuestos naturalizados en las prácticas sociales de comunicadores y comunicólogos. Propone una concepción dialéctica de tipo triádico para superar las antinomias entre objetividad-subjetividad y praxis histórica-acción social, a partir de la articulación de los actos cognitivos, expresivos y ejecutivos, que median los procesos de estructuración social de los actores humanos. Concluye con diez tesis sobre la comunicación como praxis de enculturación social e histórica.

## Abstract

The essay parts from the critic of the loenlightened discourse of communication in its various forms of diadic polarization —objectivist and idealist— that still remain as a naturalized budget in the social practices of communicators and communicologists. The author proposes a dialectic conception of triadic type to evercome antinomy between objectivity-subjectivity and historical praxis-social action, starting from the articulation of the cognitive, expressive and executive acts, mediate the processes of sociál organization of human actors. The article concludes with then thesis about communication as a praxis of historical and social enculturation.

---

\* Profesor de la Cátedra de "Sociología de la Comunicación", e investigador de la Escuela de Comunicación Social de la UCAB, investigador del Centro Gumilla, y miembro del equipo editor de la revista Comunicación.

*Por esto el hombre sumergido por el estado constructo en una estructura social con un dinamismo de la comunicación, y en un cuerpo social con un dinamismo de la historia que es un dinamismo de mundificación, en definitiva está siempre abocado a hacer su propia vida y su propia suidad, de la misma manera que la evolución no ha anulado en manera alguna la suerte de cada uno de los individuos vivos.*

Xavier Zubiri.<sup>1</sup>

## 1 CRÍTICA DEL DISCURSO ILUSTRADO SOBRE LA COMUNICACIÓN

Aunque para un filósofo sea obvio problematizar las condiciones de posibilidad del comunicar y para un sociólogo sea inaplazable construir el objeto comunicativo y evaluar el papel social de los medios, sin embargo para un comunicador, sumido en el vértigo de los flujos informativos, resulta una terapia traumática el deconstruir todas las obviedades que se imponen en las rutinas cotidianas, remontándose a pensadores que en la cultura de las masas pertenecen al baúl de los recuerdos.

Entre las numerosas obviedades vigentes selecciono dos que son centrales en los esquemas interpretativos y operativos y que pueden ser problematizadas bajo la forma de las preguntas siguientes:

a) ¿Qué tipo de verdad objetiva pretenden conocer el comunicador y el analista de la comunicación al convertirse en los intermediarios entre los presuntos hechos sociales de la realidad y los miembros de la sociedad?

b) ¿Qué paradigmas heurísticos sobre la comunicación utilizan los comunicadores y los científicos sociales para orientar las prácticas con sus respectivos destinatarios?

Esta doble pregunta que se refiere tanto a la vertiente cognitiva como a la pragmática nos servirá de guía a lo largo del ensayo.

Mi periplo a través de estudios filosóficos, metido a comunicador y crítico del hecho comunicacional, y en una incursión por las ciencias sociales, me sitúa en una situación excepcional para meditar sobre las bases de la praxis teórico-práctica en la que estoy involucrado, invocando recuerdos de un ayer y dialogando con unos espíritus ilustrados que, si bien creía desaparecidos, están instalados en las formas del pensar sociológico y del hacer comunicacional de hoy.

Nuestro discurso comienza por preguntarse sobre el sujeto que asume esta meditación y su perspectiva discursiva, antes de empeñarnos en la tarea última de reformular una concepción sobre la praxis de la comunicación.

---

1 ZUBIRI, X.: *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, p.274.

Pues, contra lo que pudiera parecer a un espíritu ilustrado, obsesionado por la unidad, en el comunicador se instalan dos sujetos funcionales: un empirista puro y duro, que pareciera un lector asiduo de Hume, con la convicción de que la realidad de los hechos es un dato incontestable de los sentidos, y otro idealista, partido por la esquizofrenia kantiana entre la razón monológica y la confrontación fenoménica de puntos de vista.

Tanto en la filosofía positivista de Hume como en las racionalistas de Kant y Hegel se privilegia dentro de la totalidad del ser a un ente que se denomina "sujeto" y al que se reserva un lugar aparte en el cosmos, y ese sujeto es propiamente el hombre.

Este pensamiento busca concebir la realidad tomando como magnitud radical la conciencia, cuya fundamentalidad vendría dada por la esencia de ese sujeto y en la presunta incondicionalidad y originalidad de la conciencia. El resultado consiguiente es el del intento de concienciamiento universal con el objeto de someter la entera realidad a las exigencias lógicas internas de la conciencia.

Si en Hume y en Kant este concienciamiento, abocado a la justificación radical de la ciencia, se cimienta en una actitud previa, situada en la perspectiva unitaria de la conciencia que contempla imparcialmente todo lo que se le opone, en Hegel tal proceso, dialécticamente desarrollado conlleva la transferencia a la Razón de los atributos antes reservados al ente absoluto. La perspectiva de Marx, en discrepancia con la de Hegel, invertirá el sentido de esta dialéctica y el proceso de pensamiento no será sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre, pero en su quehacer científico mantendrá el supuesto de la preeminencia del ser que se desplegará en el conjunto de las relaciones naturales y sociales.

Estos modos concretos de entender la filosofía y, en definitiva, la ciencia moderna que se ha afirmado en ellos, bien en su versión positivista o materialista histórica, determinan un paradigma de la naturaleza como campo de apropiación y transformación, y una imagen del mundo como lugar de organización, que se vehicula en un discurso unidimensional atravesado por la razón instrumental. El postulado implícito en el modo de decir, aunque se niegue en lo dicho, es el de la primacía del dominio, expresado en el esquema del trabajo y la técnica.

El surgimiento del pensamiento sociológico en el siglo XIX quedará impregnado en sus bases epistemológicas por esa filosofía humanista, hija de la ilustración, cuyo mito de la razón absoluta quedó desplegado a su máxima potencia en el sistema filosófico de Hegel, considerado como "consumación" de la filosofía.

En las variaciones de estos discursos ilustrados y de sus derivados sociológicos, que pretenden redimir el lenguaje predicativo de tipo analógico —sea por anulación o transformación— se implica el supuesto de la posesión de un lenguaje unívoco y último para representar la totalidad de lo real, incluida la alteridad intersubjetiva, bajo el paradigma de las relaciones objetuales de apropiación y transformación.

Sus derivaciones para una teoría del conocimiento son las siguientes:

a) La Razón, como dinamismo activo, impone su lógica inmanente y reductiva a todo modo de ser, negando la pasión del sujeto, receptor de las imposiciones de los objetos y de las rupturas de “otros modos de ser”. Este absolutismo impone un único punto de vista del discurso, aunque se presuma un desarrollo dialéctico del mismo, porque, como arguye E. Levinas, el sujeto que trasciende se transforma en su trascendencia:

“Si en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiera la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia”.<sup>2</sup>

b) Estas filosofías que no ven más allá del ser reducen mediante el abuso del lenguaje el decir a lo dicho y todo sentido al interés. A pesar del volcamiento de Hegel en Marx, más unidos de lo que se admite por su aceptación de la unidad de lo real que separados por sus presuntas interpretaciones idealistas o materialistas, también para éste, que heredó la psicología racionalista del siglo XVIII de los economistas ortodoxos británicos, el propio enriquecimiento parecía ser el objetivo natural de las acciones políticas de un hombre<sup>3</sup>. El dinamismo del en sí y para sí es resuelto como tensión del deseo hacia la autoposesión sin lugar para el dar de sí a otro que yo, dinámica intraducible en el esquema del interés porque “quien deviene no es uno en sí mismo, sino uno en otro”<sup>4</sup>.

Estas concepciones ilustradas sobre el ser y el interés son así asumidas por la sociología embrionaria del siglo XIX en sus diversas variantes sin una previa problematización de las implicaciones filosóficas del propio discurso sobre la sociedad. Al menos en la vertiente positivista, que sienta la base de la sociología empírica, ha hecho el gesto presuntuoso de negar toda metafísica, inoculando con una latencia mal disimulada las previamente existentes.

---

2 LEVINAS, E.: *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, p. 282.

3 RUSSELL, B.: (en) *Análisis epistemológico del marxismo y del sicoanálisis*, de Antieri, Darío (Comp.), Ed. Sígueme, Salamanca 1978.

4 ZUBIRI, B.: *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1963, p. 225.

De ahí, pues, que cualquier reconstrucción de las bases actuales de las ciencias sociales, como saber sobre las realidades sociales, o de una epistemología de la ciencia social, como discurso sobre el ser social, tenga que tomar posición frente a la tradición de Hume y Kant, y entablar un diálogo con Hegel, quiensupone haberlos superado, sea directamente o en su versión volcada por la lectura marxiana. Como señala Zubiri, refiriéndose al intento de consumación filosófica de Hegel: "Toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel" <sup>5</sup>.

El dilema legado por la herencia hegeliana no es el de la corrección parcial de una u otra de sus tesis, sino el de la posibilidad de la misma filosofía como tal y consecuentemente de la fundamentación de la ciencia. Quienes juzgan que la metafísica especulativa es un fracaso, se atienen a los límites impuestos por Kant a la razón y se refugian en un relativo escepticismo humeano, confiando los tradicionales objetos de la filosofía al tratamiento "científico" —entiéndase epistemológico— bien de las llamadas ciencias de la naturaleza o de las ciencias humanas en una revitalización de los ideales de la racionalidad ilustrada. Esta postura envuelve especialmente a los comunicadores que ponen entre paréntesis una tematización de los presupuestos de sus prácticas, e incluso a los científicos sociales que investigan el objeto social de la comunicación sin una discusión de los metalenguajes impuestos por la moda.

Pero no faltan quienes, sin desechar el espíritu filosófico, intentan una reiteración recuperadora ("wiederholung" de Heidegger) que saque a luz lo no pensado explícitamente y supuesto en todo pensamiento, autodenominado científico, sea para re-basarlo en el sentido de superar el pensamiento consolidado o sea para re-fundar la construcción del pensamiento social. Me sumo a este empeño.

### *1.1 La concepción objetivista sobre la Comunicación Social*

El comunicador moderno se identifica normalmente con el papel de "medium" que le asigna la sociedad con la finalidad de reflejar con la mayor objetividad posible la realidad exterior. El desarrollo de los medios modernos de expresión y su tematización como objeto científico, así como la práctica del comunicador como intermediario entre la realidad y el mundo social, ha estado vinculado al despliegue del pensamiento ilustrado sobre la objetividad. Y, si bien hoy las ciencias de la naturaleza han ido deslastrándose del paradigma positivista, hay que reconocer que casi todo el pensamiento

5 ZUBIRI, X.: *Estructura dinámica...* op. cit.; y MERLAU PONTY: *Sentido y sin sentido*, Barcelona, 1977, p. 109.

sociológico postilustrado ha convivido con los presupuestos del realismo social, basado en el concepto de objetividad.

La concepción de la objetividad del hecho científico, y la cuestión de la objetividad periodística como meta de la práctica comunicacional, provienen de uno de los postulados clásicos de la científicidad, el de que es posible aprehender la realidad y objetivarla.

Dicho en otras palabras: las cosas del mundo exterior presentan rasgos constitutivos inherentes, es decir, independientemente de los sujetos que buscan estudiarlos, pero estos mismos sujetos pueden llegar a conocerlos a través de una representación correcta. De esta noción de objetividad científica se derivarían también las actitudes que debe adoptar, aunque con diversos grados de rigor, el científico o el comunicador como son la búsqueda serena de la objetividad social y la imparcialidad capaz de ponderar las fuerzas en juego para evaluarlas con equidad<sup>6</sup>.

Los presupuestos epistemológicos de este enfoque que bien podemos llamar "realismo sociológico", formalizados por E. Durkheim en *Las reglas del método sociológico* se remontan a los planteamientos humeano y kantiano, sin que falten resabios hegelianos no explicitados sobre la substancialidad del ser social<sup>7</sup>.

El criterio positivista de objetividad científica pretende fundamentarse en la aserción humeana de la correspondencia entre los objetos (hechos atómicos o primarios con sus impresiones), cuyos datos recoge el científico y en los enunciados elementales o protocolares.

Este proceso asentado en la experiencia y en la observación y desarrollado por vía asociacionista sería suficiente, según expuso Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, para dar a la "ciencia del hombre" una solidez comparable a la de las otras ciencias, excluidas las matemáticas<sup>8</sup>.

Ideas complejas como las de causalidad, influencia e interacción, que utiliza la ciencia en sus construcciones teóricas, no son sino derivaciones más complejas de las conexiones establecidas en las impresiones más simples y sostenidas por la creencia y el hábito.

El procedimiento de inferencia inductiva es el único método válido para descubrir unas leyes, que no son necesarias sino probabilísticas. Porque "todo tipo de razonamiento consiste meramente en una comparación y en

---

6 DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, Ed. Morata, 2da.ed. 1970.

7 GAUTHIER, G.: "La mise en cause de l'objectivité journalistique" en *Communication*, Vol.12, Nº 2, p. 84.

8 HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, T. XIX, 1, 14, Introducción, p. 240.

el descubrimiento de las relaciones constantes que dos o más objetos mantienen entre sí" <sup>9</sup>. De esta concepción parte la construcción de unos objetos sociales en la que se identifica la cosa social con las constantes sociales.

Cuando E. Durkheim marca la diferencia con los discípulos de Comte, al remitirse al positivismo de los "hechos", que no de los "fines", busca construir una ciencia social autónoma sobre los "seres sociales" como "cosas, semejantes a las otras cosas de la naturaleza" <sup>10</sup>.

Desde esta perspectiva la comunicación social tendría que ser explicada como hecho social, superando la interindividualidad al margen del finalismo, y sin hacer uso de causas extrasociales o principios metasociológicos. En Durkheim "lo que en el individuo sobrepasa al individuo no procederá de la realidad supraindividual sino a través de la experiencia que es la sociedad misma", pero ello a cuenta de convertir la sociedad en algo sustantivo, repitiendo a Hegel pero sin reconocerlo <sup>11</sup>. En otras palabras, tras unos pronunciamientos de corte humeano introduce subrepticamente supuestos de la metafísica hegeliana. Veamos las dos vertientes de este problema.

En primer lugar, debido a los límites propios de una epistemología de la ciencia social, la empresa inmanentista de Durkheim, al llegar a su destino en el estudio de *Las formas elementales de la vida religiosa*, se encuentra con la pregunta en torno a los fundamentos metasociológicos. Dicho de otro modo, la discusión metafísica sobre la sustantividad de lo social, rechazada de entrada, se replantea al final.

En segundo lugar hoy sabemos, desde la demostración del teorema de los tipos lógicos por Godel, que no es posible construir una ciencia sociológica sin acudir a fundamentos metasociológicos <sup>12</sup>. La identidad de una regla, como pretende Durkheim, al establecer *Las reglas del método sociológico*, no puede ser reducida a regularidades empíricas; más bien tales regularidades son evaluadas a partir de reglas previamente fijadas que permiten la comparación en la diversidad de las distintas realizaciones. Y tales reglas sólo puede suministrarlas una axiomática metasociológica.

9 *Op. cit.* T. I, III, 2, p. 133.

10 DURKHEIM, E.: "Cours de Science Sociale" en *Science Sociale et l'Action*, Paris, Press Universitaires, 1970.

11 DURKHEIM, E.: *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Press Universitaires, 1968.

12 GODEL, K.: *La logique Mathématique de Russel, Cahiers pour L'Analyse*, Paris, 1969.

Esto explica por qué Durkheim, al llegar al concepto límite del "vínculo de solidaridad que une la causa al efecto" en el análisis de los fenómenos sociales, pasa del plano lógico al ontológico, asegurando que el "efecto saca su energía de la causa", aunque nos remita al método de la inferencia probabilística propuesta por Hume o a las universalidades comparativas, en expresión de Kant. Estos posibles impasses son resueltos con una nota marginal elusiva:

"No quisiéramos plantear aquí cuestiones de filosofía general, que estarían fuera de lugar. Sin embargo observemos que si se estudiase mejor, esta reciprocidad de la causa y del efecto, podría darnos un medio de recociliar el mecanismo científico con la finalidad o el finalismo que suponen la existencia y sobre todo la persistencia de la vida" <sup>13</sup>.

A falta de otra explicación ulterior digamos que a través de una reducción objetivista de los hechos sociales, explicados por coacciones exteriores, las actividades teleológicas y el comportamiento simbólicamente orientado son cosificados en normas para poder ser analizadas como objetos. En este sentido la historia humana se desarrollaría como una evolución natural. Y, aunque de hecho Durkheim no fue plenamente coherente con estos postulados al explicar los fenómenos de la representación colectiva, mantuvo sus reglas sin corrección en ese horizonte explicativo.

En resumen, el realismo sociológico que abreva en Durkheim postula que los hechos sociales como cosas proceden de causas constantes y tienen en ellos mismos su razón de ser. Su paradigma de la comunicación es unidimensional y marca la dirección unilateral de la relación causa-efecto. El comunicador social no sería sino un observador factual o un operador instrumental y el analista de la comunicación un laboratorista de los especímenes sociales. Por ello en este esquema, en el que de facto se parentetiza un finalismo social, incluso la causalidad referida a otros factores como la instintividad o aun la ideología, implica la exclusión de la distinción entre sujeto y objeto del cambio social y más aún de la intersubjetividad como paso de la dinámica de la estructuración.

De esta forma los resortes de la vida social y comunicacional no significan "procesos", como en la vertiente dialéctica, sino "fuerzas" que operan determinísticamente sin trascendencia y cuyas consecuencias pueden ser analizadas como funciones. Y en las derivaciones práctico-comunicativas se recurre al programa de que el rol del periodista es narrar

---

13 DURKHEIM, E.: *Las reglas del método*, p. 110, nota 4.



los "hechos" y el del sociólogo explicar sus "causas" y "consecuencias", cuando realmente se están presentando "sucesos" humanos transidos de sentido finalístico o se están "negociando" transacciones intersubjetivas.

### 1.2 La concepción idealista sobre la comunicación

Una experiencia fundamental del profesional de los medios en su labor comunicativa es la de la constructividad. La posible manipulabilidad de los datos, extraídos de la realidad, incrementa la conciencia de las múltiples configuraciones en que pueden ser presentados, y ello sin recurrir al expediente de la mentira y de la tergiversación de los datos. Los procesos apriorísticos de la selección de los hechos, su procesamiento en géneros, el tratamiento diferencial según las constricciones de los medios, y otras intervenciones sociales, sensibilizan sobre la importancia de una razón rectora que dirige los supuestos hechos brutos.

Otro tanto ocurre con el científico social que manipula los símbolos una y otra vez para conformar modelos que representen mejor la estructura social, la articulación entre sistema social y comunicativo y el mismo flujo comunicacional. Una sensibilización heurística sobre el dominio de la razón le convierte en el cíclope de ojo único para detectar y ordenar el caos del mundo.

Estas concepciones idealistas de la comunicación como práctica y objeto investigativo han importado subrepticia o abiertamente la perspectiva categoría kantiana de causalidad y acción recíproca para interpretar los procesos comunicativos y de interacción social. Se basan en el planteamiento de la Tercera Analogía o "Principio de Simultaneidad según la Ley de la Acción Recíproca o Comunidad", cuya tesis sostiene:

"Todas las sustancias, en cuanto pueden ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca" [de ahí que]  
"Las sustancias deben estar en comunidad dinámica (inmediata o mediatamente), si la simultaneidad ha de ser conocida en alguna experiencia posible" <sup>14</sup>.

Autores representativos de este enfoque son el filósofo N. Hartmann y E. Cassirer. El primero representa la línea filosófica que desarrolla al máximo la teoría de la relationalidad. El segundo, frente al neokantismo oficial, caracterizado por su propensión a ceñirse casi exclusivamente sobre la *Crítica de la Razón Pura*, sesgando así la filosofía a una mera teoría de la

14 KANT, E.: *Crítica de la razón pura*, Ed., Porrúa, Buenos Aires. p. 128.

ciencia, persigue más bien una ampliación de la crítica trascendental kantiana hasta hacerla extensiva a la totalidad del universo del discurso humano, transformándola en una crítica de la cultura o, en un sentido muy general, en una crítica del lenguaje.

Cassirer, al establecer la línea divisoria entre los hombres y animales, recurre precisamente a la característica de la simbolización humana, condición de toda posible comunicación. En su entender sólo el hombre posee las características de "animal simbólico". Esta capacidad de simbolización del actor humano para crear, expresar y comprender las ideas abstractas y los valores es la que le ha llevado a producir sistemas especializados de comunicación y la separación entre la sociedad de acción - animal - y la sociedad de pensamiento - humano -:

"Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentra en todas las especies animales hallamos en él un eslabón intermedio, algo que podemos señalar como sistema simbólico (...) [Por ello] ya no vive solamente en un universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo" <sup>15</sup>.

El límite de esta teoría es que, además de la dificultad tradicional de explicar la forma en que el hombre llega a poseer esas capacidades representativas y expresivas, no elabora una articulación con el mundo social, basada en la diferenciación que se establece entre sociedad de acción y sociedad de pensamiento.

En el medio filosófico comunicacional venezolano, Antonio Pasquali sigue circunstancialmente estos enfoques de resonancias kantianas y los tematiza en su ensayo: "Por un replanteo del pensamiento relacional como fundamento de una teoría de la comunicación" <sup>16</sup>.

Partiendo de la premisa de que el relacionar es el modo más general que tiene la mente de conocer y de que incluso todas las categorías son reductibles a la de relación, pretende analizar su refracción antropológica, a través de la ontología de Hartmann, la teoría de las formaciones simbólicas de Cassirer y la sicología racional de Renouvier (*Traité de Psychologie Rationelle*, 1912).

De Hartmann, inspirado en Kant, toma la concepción de que la relación deja de ser algo extrínseco a las cosas para convertirse en "momento estructural de la cosa misma". Y para el "intento de traslación de las categorías

---

15 CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1979; *Filosofía de las formas simbólicas*, III, FCE, p. 25; *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 212.

16 PASQUALI, A.: *Comprender la comunicación*, Monte Avila Ed., Caracas, 1981.

al estrato antropológico” y por ampliación “social” recurre a la función de hombre propuesta por el Renouvier como conjunto de “leyes que sintetizan en él todo lo que conoce o puede conocer”. Es decir, reúne en la función antropológica la suma de las categorías, en las que fundamenta su teoría comunicativa.

Aunque presumimos que A. Pasquali no es idealista, ni kantiano, y así aconseja proceder con cautela en estas transferencias conceptuales, de hecho incorpora en su concepción de la comunicación varios presupuestos neokantianos, que pueden ser criticados de idealistas por la separación que establecen entre los diversos órdenes cognoscitivos.

En principio la determinación del concepto *hombre* como suma categorial de la función cognitiva y simbólica no da cuenta de la acción humana en su vertiente práxica, porque si bien es verdad que el hombre no puede ser comprendido sino desde ciertas categorías, ellas no son el hombre concreto, síntesis de componentes y órdenes heterogéneos, sino el pensado.

Además la “reducción a escala social de los supremos géneros para fundamentar una teoría social” implica las siguientes asunciones epistemológicas:

a) la suposición de que las leyes de la lógica immanente al pensar gobiernan a todos los seres pensantes, independientemente de la intersubjetividad que asume la multiplicidad de observadores;

b) la postulación de que los principios del entendimiento condicionan la dinámica de las interacciones sociales, siendo éstas de órdenes diversos (dichos, objetos y conductas de actores);

c) la proposición axiomática de que la comunicación es el componente estructural básico de la convivencia, con prioridad no sólo lógica sino ontológica sobre otras interacciones (vgr.: trabajo, relaciones reproductivas, etc.).

Queda, pues, como tarea inconclusa la validación de la comunicación como eje paradigmático de la acción social y del diálogo interpersonal como esquema de la comunicación social.

El principio monológico del desarrollo de la conciencia fracasa al explicar las condiciones de aceptación de un discurso y al generalizar las máximas que guían los actos de uno, porque los hablantes y su situación constituyen el punto de referencia de todas las identificaciones y éstas remiten en último término a la praxis social.

Y si bien la perspectiva pluralista de Cassirer incorpora el saber puro como uno de los modos de nuestro saber del mundo con pretensiones también de verdad, dejando lugar para la interpretación lingüística y la interpretación mítica, y dialectiza por la mediación del lenguaje el antagonis-

mo entre mitos y logos, no tematiza directamente lo social, ni los modos de condicionamiento del lenguaje como institución social.

Tampoco la sustitución del modelo kantiano por un formalismo de la intersubjetividad supera este escollo al eludir la complejidad de los modos de interacción. Esta versión filosófica, cuya exposición más clara proviene de Husserl, pero que ha contado con modelizaciones que van desde H. Mead a J. Habermas, ha mostrado las condiciones de la precomprensión comunicativa pero sin desarrollar sus codeterminaciones.

Respecto a la perspectiva filosófica sobre la intersubjetividad en Husserl, baste con señalar que el carácter marcadamente teórico de su pensamiento no le permitirá ver el aspecto mítico de la presunta inmediatez de la experiencia intersubjetiva, al no considerar la enseñanza hegeliana respecto al carácter mediado de toda inmediatez.

En cuanto al pancomunicacionismo de H. Mead, digamos que expone una versión unilateral de las relaciones sociales a partir de la intersubjetividad, ignorando las prácticas sociales o reduciéndolas a meras expresiones comunicativas orientadas al entendimiento. Esta utopía, como comenta Habermas, está al servicio de la reconstrucción de la intersubjetividad no menoscabada que posibilita lo mismo un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí que la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin ningún tipo de coacción. Sin embargo, es evidente que subestima el factor social epitéctico, constitutivo también de las mismas relaciones sociales.

Tratando de salvar los fragmentos recuperables de esta concepción, Habermas apunta:

“La reproducción de la sociedad en su conjunto no puede elucidarse de forma suficiente a partir de las condiciones de la racionalidad comunicativa; lo cual no es óbice para que desde esas condiciones sí que pueda estudiarse la reproducción simbólica del mundo de la vida de los grupos sociales cuando se alumbra a éste desde su propia perspectiva interna”<sup>17</sup>.

En resumen, las posiciones kantianas han tenido el mérito de concebir los medios de información más bien como agentes estructurantes de la realidad que como simples espejos. También han preñado de cierta criticidad ética un empirismo rasante de los hechos. Pero, también hay que decirlo, han penetrado de cierto idealismo los modelos dialógicos, que han servido a un

---

17 HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987, p. 8.

intento de reconstrucción sociológica del fenómeno comunicacional, como si fuera posible una comunicación ideal no mediada por fenómenos epitácticos o, a un nivel más complejo, "estratégicos" en el sentido habermasiano.

Las modernas teorías del lenguaje, basadas en el lenguaje-acción, consideran que la interacción lingüística sólo puede ser comprendida en el marco de una teoría de la acción social, ya que en la práctica los sucesos lingüísticos son actos de habla.<sup>18</sup>

Por tanto, no se trata de explicar la acción social por el lenguaje —o el paradigma del diálogo— sino éste por la comprensión de aquél. El esquematismo del diálogo como mediación cognitiva de lo social se revela insuficiente, ya que las interacciones sociales suponen no solamente mediaciones simbólicas, sino intervenciones más complejas entre objetos, modelos y conductas que remiten a órdenes diversos de acción en contextos espacio-temporales.

### 1.3 La concepción dialéctica sobre la comunicación

El desgarramiento que el científico social percibe entre el saber sobre la naturaleza y el saber sobre la cultura, tiene su equivalente en la esquizofrenia del comunicador que busca mediar en el diálogo social bajo las constricciones de una industria aparentemente imposable.

Ningún pensador más inspirador que Hegel para resolver estas antinomias entre naturaleza y cultura, causalidad y reciprocidad, determinismo y finalismo, etc. Sin pretender recorrer su pensamiento veamos el giro que da a Kant en los puntos que respectan a la aprehensión de lo real y a las categorías de interacción.

En la Introducción a la "pequeña lógica" de la *Enciclopedia*, Hegel polemiza con Kant y trata de llevar hasta las últimas consecuencias el principio de la interioridad absoluta de la conciencia, superando la oposición ilusoria de la conciencia inmediata que cree habérselas con "cosas" ya hechas, independientemente de la acción y del pensamiento del hombre, e independientes las unas de las otras<sup>19</sup>.

La unidad del ser y del pensamiento se establece por una relación dialéctica, la mediación de la acción recíproca universal, que en el pensamiento es razonamiento y en el objeto su movimiento y devenir. La comunicación queda envuelta en este mismo dinamismo interactivo.

18 SEARLE, J.: *Actos de habla*, Ed. Cátedra, Madrid.

19 HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 276 ss.

Este viraje implica que todo sistema cuya organización y/o funcionamiento se vean afectados por la intervención humana son sistemas finalizados, que resuelven las antinomias sujeto-objeto y naturaleza-cultura sin tener que volverlas meramente interiores, expulsándolas, como hace Kant, del mundo.

Tratando de completar esta crítica kantiana, Marx irá más adelante sobre el mismo Hegel y cuestionará su visión reductiva de la esencia humana a mera autoconciencia, sin considerar su propia acción material hacia sí mismo, hacia los otros y hacia la naturaleza.

El volcamiento marxiano, como bien explica Miguel Angel Briceño, adopta la perspectiva de Hegel, pero invirtiéndola bajo los siguientes postulados:

a) El proceso de producción de las condiciones de existencia material de la vida humana constituye la acción social por excelencia.

b) El trabajo social es la necesidad, puesto que el trabajo social constituye la esencia del ser social, sin cuya acción, él mismo deja de existir tanto abstracta como concretamente.

c) Debido a esta inversión material, los tres momentos de la necesidad: la condición, la cosa y la actividad, corresponden en el proceso de trabajo a: los medios, el objeto y la actividad adecuada al fin o el tiempo de trabajo.

d) Concebida la causalidad como acción recíproca de la substancia puesta en pleno desenvolvimiento, la substancia real es el trabajo social en cada uno de esos momentos de poder ser, estar siendo y el haber sido<sup>20</sup>.

La comunicación, entendida desde esta perspectiva, podríamos decir que es un trabajo social, aunque un pensamiento fiel a Marx tendría que subdistinguir la posteriormente del trabajo estrictamente productivo. Pero, en todo caso, como praxis no solamente social sino histórica puede ser analizada a través de los diversos estados y procesos en espacios sociales determinados, y el papel del científico social y del comunicador social consistiría no tanto en interpretar sino en transformar la realidad.

En este paradigma dialéctico de la comunicación, por tanto, se recusan las diversas concepciones sea positivistas: en términos de observación empírica, equilibrio o equidad, presentación neutra, verificación factual; sea idealistas: en términos de intención, honestidad, neutralidad, capacidad profesional y acción privatista<sup>21</sup>.

---

20 BRICEÑO, M.A.: *El desarrollo del ser social*, U.L.A., Mérida, 1988, p. 88.

21 HEMANUS, P.: "Objectivity in News Transmission", *Journal of Communication*, 1976, 26 (4): 102, 7.

A mi juicio, la asunción de este conjunto teórico con sus postulados y derivaciones teórico-prácticas requiere resolver dos problemas básicos:

- a) la validación del método dialéctico como el más adecuado para el análisis de la reciprocidad social;
- b) la justificación de la categoría "trabajo social" como constitutiva de la esencia del ser social.

En la prueba de validación del método dialéctico no han faltado quienes como Lenin han remitido la confirmación a la naturaleza no mediada por la actividad humana. Este tipo de prueba no deja de ser metafísico, ya que pretende acudir a la esencia de las cosas a través de un conocimiento de tipo reflejo, que hace poca justicia a la dialéctica hegeliana y a las proposiciones marxianas en las "Diez tesis sobre Feuerbach".

La elección de la lógica dialéctica, entre otras, ha de legitimarse por la vía de que ofrece más pertinencia para explicar la naturaleza de los objetos sociales, intervenidos por la acción humana. En este sentido su procedencia, como afirma Manuel Martín Serrano, está asociada a las ventajas que ofrece para dar cuenta de la acción social, como objeto cambiante<sup>22</sup>.

Entre sus características tendríamos:

a) El criterio de construcción del saber es formal y no material, es decir, radica en el movimiento del pensamiento, único que puede producir contradicciones lógicas, porque si la realidad prueba la no-contradicción, no la muestra.

b) El criterio de verificación es material y no formal, porque está al nivel de los objetos reales y no a nivel con las relaciones entre los determinantes.

La condición fundamental, por tanto, aunque no única, para preferir el método dialéctico consiste en que constituye una representación de la realidad más adecuada para dar razón de la praxis humana, como actividad finalizada y mediada por hombres situados en una sociedad determinada.

Ahora bien, la justificación de la categoría "trabajo social" como constitutiva de la esencia del ser social, argumentando que sin él el mismo ser humano dejaría de existir tanto abstracta como concretamente, me parece equívoca. Pues, igualmente un idealista pudiera objetar que una "sociedad de acción" no es humana por sus condiciones materiales, sino por constituir una "sociedad de pensamiento".

Los presupuestos antropológicos se convierten así en generadores de una problemática que no puede resolverse recurriendo a pruebas históricas:

---

<sup>22</sup> MARTIN SERRANO, M.: "La epistemología de la dialéctica social", en *Revista Española de Opinión Pública*. Nº 47, Marzo 1977, pp.57-76.

¿puede haber una sociedad humana capaz de subsistir sin trabajo "social"? o ¿es posible siquiera pensar una sociedad humana sin algún tipo de comunicación que hiciera posible el trabajo "social"?

Habermas atina bien en el blanco del problema, aunque no compartamos plenamente sus resoluciones teóricas, cuando señala que no podemos entender qué significa provocar lingüísticamente —y esto es transferible al trabajo— si antes no sabemos qué significa que hablante y oyente puedan llegar a un acuerdo sobre algo con la ayuda de actos comunicativos<sup>23</sup>.

A mi entender la formalidad antropológica del ser humano como ser de posibilidades y no meramente de necesidades, no está condicionada al mismo paradigma del desarrollo de una potencia, y requiere de otros modelos de acción, además del trabajo, que incluyan la creación de sentido y la comunicación, y sus combinaciones más complejas.

Recurriendo a la concepción procesual, tanto filogenética como ontogenéticamente podemos establecer en la praxis humana tres momentos, correspondientes a otros tantos tipos de actos, como son: el conocer (actos cognoscitivos), el comunicar (actos expresivos), y hacer (actos ejecutivos) que, a su vez, pueden referirse a uno mismo, a los demás y a los objetos.

Por una parte, el acto de conocer, aunque no esté necesariamente subordinado al trabajo productivo, no puede ser descrito sino a través de una metafORIZACIÓN que remite a las operaciones del hacer (producción de sentido como trabajo mental). A su vez la comunicación requiere de los prerequisites de la intencionalidad cognitiva de cara al entendimiento y de la acción sobre un material expresivo, aunque sea de baja carga de energía, y en ún contexto interactivo. Por fin, el mismo hacer, como momento de proyección de los objetivos mentales en aras de la ejecución, implica desde la elección cognitiva de las finalidades hasta la co-mención, basada en una tradición comunicativa, incluida la coactuación en el tiempo.

La distinción que establezco entre actos comunicativos y ejecutivos no corresponde a la dicotomía habermasiana de acción comunicativa y estratégica, fundada más bien en las actitudes de los actores sociales, que buscan el entendimiento o el éxito respectivamente. A mi entender esta distinción de Habermas puede establecerse en cualquiera de los tipos de actos que hemos diferenciado a nivel molecular y puede extrapolarse, por supuesto, a toda actividad social.

Es decir, que recurriendo a la categoría de la praxis social como proceso dinámico que envuelve los momentos del conocer, comunicar, y

---

23 HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Ed. Cátedra, Madrid, 1989, p. 499.



hacer, entre actores, objetos y proyectos, pueden concebirse la co-mención, la co-comunicación y la co-actuación como formas alternativas de interacción, que pueden distinguirse tanto por la orientación como por la exteriorización.

El modelo triádico de la praxis social que propongo supone que unos actores sociales con unas capacidades específicas, situados interactivamente bajo unas condiciones y con unos recursos determinados, pueden poner o no poner, o poner un tipo u otro de acciones, en el horizonte de un proyecto desreal.

Actores, objetos y proyectos, entran en una reciprocidad dinámica, por las mediaciones del conocer-comunicar-hacer que son actos sociales, si son consideradas desde la respectividad fundada en el dinamismo comunitario e histórico; porque en último término la conciencia se comprende desde la co-vivencia "con" aquellos con quienes co-actuamos, aun antagónicamente, en el tiempo para la per-vivencia.

La comunicación como acto es una interacción expresiva que cuenta con medios especializados para introducir señales en el intercambio entre actores. Pero como acción social es una forma alternativa de praxis social, es decir, intromisión de la actividad humana como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia, y, en este sentido, sometida a las múltiples constricciones de todo hecho social, que por la acción del hombre se transforma en evento o suceso social.

La misma realidad humana posee el dinamismo de la comunicación societaria, que construye la sociedad no como substancia, sino como momento estructural. Si, como dice el mejor co-comentarista de Zubiri, "ninguna persona puede, desde sí misma, dar cuenta de toda la apertura de la realidad, ni por la suma de todas las personas consideradas individualmente"<sup>24</sup>, la comunicación como acción dinámica sería una mediación social necesaria de la praxis, constituyente de la estructuración social.

---

<sup>24</sup> ELLACURIA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*, Ed. Trotta, Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1991, p. 474.

ANEXO I

*DIEZ TESIS SOBRE LA COMUNICACIÓN COMO PRAXIS SOCIAL  
—desde una ontología de la realidad histórica—*

1ª. La esencia dinámica del hombre se codetermina como social por el surgimiento de la conciencia como respectividad del “en sí-para sí” y del “sí-para otro” en la praxis.

2ª. La praxis es la intromisión consciente de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades en la construcción de la convivencia social y de la pervivencia histórica.

3ª. El proceso de estructuración de la vida social e histórica proviene de la convergencia comunicativa de las respuestas interpretativas y operativas de los actores de acuerdo a proyectos unitarios de sentido.

4ª. El sentido abierto a distintas posibilidades de acción por la respectividad con los objetos-significados y los sujetos-comunicados se construye socialmente y se realiza por la mediación de instancias y recursos.

5ª. La vida social e histórica no está compuesta de meros hechos factuales, sino de eventos intervenidos por el hombre, que suceden por la apropiación de ciertas posibilidades pasando por la des-realidad —que no irrealidad— del proyecto.

6ª. El evento social es el resultado del proceso de praxis entre actores, recursos y proyectos, mediados por acciones ejecutivas (actos de hacer), cognitivas (actos de dar sentido) y expresivas (actos de comunicar).

7ª. Los componentes sustantivos, actores, recursos y proyectos, se constituyen como tales por su respectividad estructural y dinámica a la praxis social e histórica. La diferenciación triádica de cada uno de los actos-momentos de la praxis, “hacer-conocer-comunicar” surge de las distintas vertientes de mediación entre sus componentes heterogéneos.

8ª. La comunicación social es el “acto-momento-expresivo” de la praxis social, que media la convergencia de los actores y pasa por las fases de poder ser, estar siendo y haber sido en la realización de un proyecto, modelo anticipador del futuro.

9ª. La acción de la comunicación como tradición renovadora de “memoria-proyecto” no agota todas las dimensiones de la praxis social, pero es condición de posibilidad del dinamismo de enculturación para la convivencia y la pervivencia de la sociedad.

10ª. La enculturación es el proceso por el que se estructuran los sistemas de significación colectiva y se comunican dinámicamente en el curso intramundano de la historia abierta a la plenitud de la realidad.