
FUENTES EPISTEMOLOGICAS DE LA TEORIA DE LA COMUNICACION

José Luis Piñuel Raigada

La epistemología, entendida como Teoría del Conocimiento, tiene como objeto de estudio tanto el conocimiento vulgar como el conocimiento científico, y en particular a la propia ciencia en sus más variadas manifestaciones, por ejemplo, las ciencias sociales a las que pertenece la Teoría de la Comunicación.

Si se admite que la Teoría de la Comunicación es una más entre las ciencias sociales, es debido a que se considera su objeto de estudio —las interacciones mediante expresiones— como un objeto particular más entre los estudiados por aquéllas. Por el contrario, si toda acción o interacción humana se considera formando parte de una comunicación, se acaba situando a la Teoría de la Comunicación como una «Teoría de la Sociedad», a cuyo marco quedarían remitidas todas las ciencias sociales particulares. En el primer caso, el conocimiento humano sería estudiado por la Teoría de la Comunicación como una variable interviniente referida a los sujetos de una interacción comunicativa; en el segundo caso, el propio conocimiento humano sólo sería estudiado como producto de la comunicación, con lo que se acabarían identificando, por esta vía, comunicación y epistemología, o sea, la Teoría de la Comunicación y la Teoría del Conocimiento. Evitar esta última confusión es el objetivo de este trabajo.

1. EPISTEMOLOGIA DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO Y SOCIEDAD

«Conócete a ti mismo.» Esta es la tarea más ardua que se le pueda encomendar al conocimiento. También la tarea ineludible, si se le confía al conocimiento la garantía del «saber» y del «hacer», la garantía del control de la realidad.

El *conocimiento* deviene objeto de conocimiento sólo si se aspira a saber discernir el conocimiento verdadero del conocimiento falso; dicho de otra manera, sólo si se admite la posibilidad de un conocer falso —o de un falso conocer— surge el problema de cómo conocer al conocimiento, y la posibilidad de que se acepte la existencia del falso conocer surge de la experiencia del *error*, es decir, del «conocer contingente»; el *error*, para la historia de la epistemología, es la imagen de la *contingencia* del conocimiento, mientras que la *falsedad*, como la *verdad*, suponen aceptar la negación de la contingencia, suponen atribuirle al conocimiento una *trascendencia* que constituye virtualmente la capacidad de superar los errores y construir las categorías epistémicas de la *verdad* y la *falsedad*.

Es sabido que mientras la atribución de *trascendencia* al conocimiento no la prueba el propio conocimiento no hay epistemología, sino sólo teología o lógica formal, alternativamente. Con otras palabras, la experiencia del *error*, como experiencia de conocimiento contingente, no lleva necesariamente a la epistemología; puede conducir a la religión, cualquiera sea su forma, o al lenguaje; en uno y otro caso se le confía a la *expresión* la producción de la realidad, ya sea la «expresión divina» o la «expresión consistente», dotada de *sentido*.

Para que la atribución de *trascendencia* pueda probarla el propio conocimiento, resulta necesario afirmar la realidad del *sujeto* —que conoce— y la realidad del *objeto* —que es conocido—, así como la realidad de la propia actividad operativa de ambos.

Ahora bien, la afirmación de la realidad del *sujeto* y de la realidad del *objeto* se salda en la historia de la epistemología, o concediéndole la primacía al sujeto, o concediéndole la primacía al objeto, al establecer la función operativa de las inducciones; así como la afirmación de la función conclusiva del conocimiento se ha efectuado o concediéndole la primacía a la razón (abstracción) o concediéndole primacía a los sentidos (experiencia).

Brevemente: sean los términos (*s*) —sujeto—, (*r*) —realidad u objeto—, (*a*) —abstracción— y (*e*) —experiencia de los sentidos—; y sean las funciones *F*, operativa — F_o — y veritativa — F_v —, por lo que, respectivamente, concierne al establecimiento de «conexiones» (categorías, causalidad, etc.) y al establecimiento de la adecuación probatoria (verificación). Entonces, si se abren

$$F_o(s) : F_v(a) // F_o(r) : F_v(e)$$

Trascendencia // Contingencia

se estaría defendiendo un IDEALISMO DIALECTICO, cuyo principal exponente es Hegel.

Pero si se oponen

$$F_o(r) : F_v(a) // F_o(s) : F_v(e)$$

Trascendencia // Contingencia

se estaría sosteniendo un IDEALISMO FENOMENOLOGICO, cuyo principal antecedente es Kant —recuérdense los «juicios sintéticos *a priori*»— y cuyo exponente fundamental fue Husserl.

Si se establece esta otra oposición:

$$F_o(s) : F_v(e) // F_o(r) : F_v(a)$$

Trascendencia // Contingencia

se trataría de defender un EMPIRISMO NOMINALISTA, como el que dio lugar al positivismo del Círculo de Viena y cuyas raíces modernas se encuentran en Locke.

Finalmente, si se oponen

$$F_o(r) : F_v(e) // F_o(s) : F_v(a)$$

Trascendencia // Contingencia

se acabaría por sostener un EMPIRISMO MATERIALISTA, cuyo representante acérrimo sería Hume.

Ahora bien, la manera en que *empirismos* e *idealismos* postulan las diferencias entre contingencia y trascendencia del conocimiento coinciden en atribuirle igual naturaleza al conocimiento práctico individual y al conocimiento teórico de la ciencia, el primero sometido a errores, por falta de método, y el segundo libre de ellos, si se ajusta a método.

En efecto, *empirismos* e *idealismos* coinciden en suponer:

- 1.º Si existe un conocimiento científico, probadamente verdadero, entonces es posible «el» conocimiento verdadero.
 - 2.º Si existe un conocimiento científico, probadamente falso, entonces es posible «el» conocimiento falso.
 - 3.º O existe conocimiento verdadero, o existe conocimiento falso.
 - 4.º S. 3.º, entonces existen *proceso de conocimiento y prueba del conocimiento*.
-

Las diferencias aparecen después, cuando los *idealismos* y los *empirismos* de la filosofía moderna atribuyen la operacionalidad del *proceso* y la probatoriedad epistémica de la *verificación/falsación*, ya sea, respectivamente, a los sujetos/objetos o a la abstracción/experiencia. De hecho, para la filosofía moderna inaugurada por Descartes, el problema no es tanto resolver la prueba de las categorías epistémicas de la *verdad* o de la *falsedad*, como resolver su cuantificación existencial en el conocimiento. En efecto, el cálculo aritmético y la experimentación métrica del movimiento físico, ya desde Galileo, constituían las pruebas de aquellas categorías; pero lo que no estaba resuelto era el functor de existencia, es decir, había que pasar de la «posibilidad» de la verdad a la «existencia» concreta de ésta para el conocimiento, cualquiera fuera el objeto al que el conocimiento se aplicase. Con Descartes nació la epistemología.

Para la filosofía medieval, y aún para la filosofía clásica, plantear la «posibilidad» de la *verdad* era lo mismo que plantear la «posibilidad» del *conocimiento*. La alternativa no era «conocer falso» *versus* «conocer verdadero», sino el dilema más radical de «conocer//no-conocer», ligado en paralelo a aquel otro dilema ontológico del «ser//no-ser», expresado mediante la oposición «realidad//apariencia». Salvo para la lógica estoica, y en buena medida para la lógica aristotélica, el conocimiento contingente no es conocimiento, de lo contrario se daría la posibilidad de «conocer el no-ser»..., etc.

Ahora bien, si la operacionalidad del conocimiento, y su consiguiente contingencia, había sido defendida por Aristóteles al argumentar sobre la *abstracción*, y en particular sobre la *inducción* («Silogismo paradigmático», *Anal.*, pr. B, 23 y ss.), la contingencia de la verificación o de la falsación resultó siempre una necesidad. Esta es la contingencia que introduce la filosofía moderna, a mi juicio, como consecuencia de la provisionalidad del error introducido por el uso de la medida, en la experimentación tecnológicamente mediada.

Si la filosofía moderna se plantea la contingencia de la verificación//falsación, no consigue resolverla. Y no lo consigue porque la remite alternativamente a los mismos términos (razón//experiencia) que de manera irreductible planteó Descartes, para quien en último término *res cogitans* y *res extensa* son probatoriamente irreductibles.

La novedad surge con la inversión marxiana del idealismo hegeliano, que, a mi juicio, no es una inversión en los términos, sino en las funciones, a saber:

$$F_v(s) : F_o(a) // F_v(r) : F_o(e)$$

es decir, que «la función de verdad es al sujeto como la función operativa es a la abstracción *versus* la función de verdad es al objeto o realidad externa como la función operativa es a la experiencia sensorial», con sólo concebir

la *trascendencia* como Historia y la *contingencia* como Presente inmediato; de ello se sigue que para la epistemología inherente al MATERIALISMO DIALECTICO, el *sujeto* (*s*) es un *sujeto social* —no aislado—, al que le corresponde una operacionalidad formal y compartida, colectivamente asumida por el proceso social de producción de conocimientos que es la *Ciencia*; mientras que, individualmente, la praxis del conocimiento se resuelve atribuyéndole la función de verdad a la realidad inmediata, operacionalmente apropiada por la experiencia personal.

(Se me podrá argüir que también para Hegel el sujeto es un *sujeto social* y que la trascendencia es *Historia*; sin embargo, sería violentar el pensamiento de Hegel negar que atribuyese la función de verdad a otra cosa que no fuese la abstracción lógica. Es precisamente por esta atribución de la función de verdad, en Hegel, por lo que el *Estado* —en tanto que sujeto histórico objetivo— termina siendo hipostasiado ónticamente como operador, y la *Lógica* como realidad metafísica. Para Hegel, al cabo, la contingencia es, como para los filósofos clásicos, un «no-conocimiento», una apariencia, una «extrañación» del sujeto, dialécticamente opuesta a la Historia, etc.)

Es sabido que la inversión marxiana del idealismo hegeliano mantiene el razonamiento dialéctico en los términos de oposición no excluyente, sino necesaria, entre *trascendencia* y *contingencia*, entre *sujeto social* y *sujeto individual*, entre *Historia* y *Presente inmediato*, etc., pero *no* entre *Razón* e *Historia*; si se advierte que la verificación se atribuye al sujeto y no a la abstracción, un cambio del sujeto histórico será el fundamento de un cambio de la verdad: la razón podrá mostrar operativamente la contradicción, pero no la genera. *La Historia la hacen los hombres (los sujetos), y no la razón*, postulado fundamental del materialismo dialéctico. También es sabido que la interpretación metafísica de la «dialéctica de la naturaleza», efectuada por Engels, reproduce el idealismo de Hegel pretendiendo mostrar la dialectización de la materia por sí misma, etc. Ahora bien, uno de los puntos menos esclarecidos de la epistemología del materialismo dialéctico es justamente su concepción de la Ciencia, frente a su innovadora *Teoría del Conocimiento*. Y esto es posiblemente la causa de las dispares interpretaciones habidas en este siglo a propósito de la revolución teórica marxiana, y que más tarde consideraré con alguna detención.

1.1. *Praxis y teoría*

Rescapitulemos: para la filosofía de la ciencia la contingencia del conocimiento queda negada por la trascendencia de la verdad y/o falsedad conocidas; entonces, el conocimiento científico será verdadero o será falso («falsado», diría Popper) si, y sólo si, *no* es contingente. Naturalmente, esto no puede ser cierto, ante la experiencia de falsaciones aplicadas históricamente

a las teorías científicas. Entonces, el conocimiento contingente, y por consiguiente el conocimiento no-científico, será aquel *no* susceptible de verificación y/o falsación, es decir, impedido de poder alcanzar la trascendencia. Brevemente, verificación y/o falsación discriminan al conocimiento científico, y lo que se verifica y/o se falsa no es el conocimiento, sino la *teoría científica*; entonces, el conocimiento científico resulta curiosamente contingente por la *teoría* (que puede ser falsada) y trascendente por la *praxis* (sometimiento a prueba).

Convertida la *Teoría del Conocimiento*, frente a la Ciencia, en *metodología del conocimiento científico*, el problema se desplaza razonablemente hacia la cuestión de «las pruebas», y desde esta perspectiva puede comprenderse mejor el *impasse* de la filosofía moderna resuelto por Marx.

Para el materialismo dialéctico de Marx, *abstracción* y *experiencia* no son «prueba», y le reprocha a Hegel haber «separado el pensamiento del sujeto» (*Manuscritos*, III, XXXII, p. 205), cuando, a propósito de la *idea absoluta* de Hegel, Marx escribe:

«... toda esta idea, que se comporta de forma tan extraña y barroca y ha ocasionado a los hegelianos increíbles dolores de cabeza, no es, a fin de cuentas, sino la *abstracción*, es decir, el pensador abstracto. Es la *abstracción* que, aleccionada por la experiencia e ilustrada sobre su verdad, se resuelve, bajo ciertas condiciones (falsas y todavía también abstractas), a *abandonarse* y a poner su ser-otro, lo particular, lo determinado, en lugar de su ser-junto-a-sí, de su no ser, de su generalidad y su indeterminación... La *idea abstracta*, que se convierte inmediatamente en *contemplación*, no es en realidad otra cosa que el pensamiento abstracto, que renuncia a sí mismo y se resuelve en la contemplación» [*Manuscritos*, III, XXXII, p. 204; Marx, 1844 (1968)].

De manera semejante, la *experiencia* tampoco es prueba para Marx, cuando afirma: «todos [los] sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su objeto se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre. *Los sentidos se han hecho, así, inmediatamente "teóricos" en su práctica*» (*Manuscritos*, III, VII, p. 148; el subrayado es nuestro). Y llega a afirmar más adelante, en VIII:

«La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la Historia universal hasta nuestros días. El *sentido* que es presa de la grosera utilidad práctica tiene sólo un sentido *limitado*... La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria, tanto para hacer *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural.»

Y llega a comentar unas líneas más adelante, en la misma página de los *Manuscritos*:

«... Solamente en el estado social, subjetivismo y objetivismo, espiritua-
lismo y materialismo, actividad y pasividad, dejan de ser contrarios y
pierden con ello su existencia como tales contrarios; se ve cómo la so-
lución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo prác-
tico, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y que,
por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del cono-
cimiento, sino una verdadera tarea vital que la *Filosofía* no pudo re-
solver precisamente porque la entendía únicamente como tarea *teórica*»
(*Manuscritos*, III, VIII, p. 151).

Dicho con otras palabras, es la *práctica* del sujeto histórico-social la que
«realiza» la *función de verdad*, la cual consiste en un nuevo concepto de
«adecuación» entre sujeto y objeto, que Marx describe así:

«... únicamente cuando el objeto es para el hombre objeto *humano* u
objetivo deja de perderse el hombre en su objeto. Esto sólo es posible
cuando el objeto se convierte para él en objeto *social* y él mismo se
convierte en ser social, y la sociedad, a través de este objeto, se con-
vierte para él en ser» (*Manuscritos*, III, VII, p. 149).

De esta manera, la oposición «trascendencia//contingencia» del conoci-
miento deviene una oposición dialéctica y no sólo del conocimiento, sino de la
vida, tanto del sujeto como del objeto. «Dar *una* base a la vida y otra a la
ciencia es, pues, de antemano, una mentira», dice Marx en IX, del III Ma-
nuscrito. En definitiva, la función de verdad del objeto — $F_v(r)$ —, enfren-
tada a la función operativa de la experiencia individual — $F_o(e)$ —, es «supe-
rada» por la función de verdad del sujeto — $F_v(s)$ —, enfrentada a la función
operativa de la abstracción — $F_o(a)$ —, y viceversa; de modo que

$$F_v(s) // (r) : F_o(a) // (e)$$

La *ciencia*, por consiguiente, queda subsumida para Marx en la práctica
social mediante la cual el *objeto* se hace humano y el hombre —el *sujeto*—
deviene un ser genérico, un ser social, etc.; de modo que, «como *conciencia*
genérica, afirma el hombre su real *vida social* y no hace más que repetir en
el pensamiento su existencia real, así como, a la inversa, el ser genérico se
afirma en la conciencia genérica y es para sí, en su generalidad, como ser
pensante» (*Manuscritos*, III, VI, p. 147).

Llegados a este punto, conviene advertir que la metodología del conoci-
miento científico, o, desde otro punto de vista, la epistemología de la ciencia,

resultará diametralmente opuesta a la derivada de las formulaciones de la filosofía moderna; así, si para la filosofía moderna —cualesquiera sean sus postulados (idealistas o empiristas)— sólo el conocimiento científico admite una *praxis trascendente*, para la epistemología marxiana, sólo si la ciencia es tomada como proceso abstracto de producción de conocimiento, se verá impedida de poder someterse a prueba. Dicho en otros términos, si son los conocimientos —por la praxis social— los que producen al sujeto humano, y viceversa, si es el sujeto humano —por la praxis teórica, no sólo del pensamiento, sino también de los sentidos— el que produce al objeto como objeto humano, es el *modo* por el que las relaciones sujetos/objetos se configuran, el que determina tanto la (o «las») teoría(s) de la ciencia como la(s) teoría(s) del conocimiento ¹.

1.2. *La génesis del conocimiento*

La «inversión» epistemológica efectuada por Marx conduce, pues, al problema de «conocer» la génesis del conocimiento, en lugar de aspirar a «conocer» sus *pruebas*. Dicho de otra manera: la cuestión que se deriva del nuevo enfoque epistemológico es: «¿qué hay del *objeto* en el *sujeto*, y viceversa, como consecuencia del *conocimiento*?», o, desde otro punto de vista, «¿cómo el *conocimiento* transforma al *sujeto* y al *objeto*, y qué *conocimientos* se relacionan con qué *transformaciones* de ambos, y viceversa?».

Análiticamente, lo primero que cabe advertir es la posibilidad de que exista un cambio en el conocimiento (o un cambio de conocimiento) sin que solidariamente no cambie el objeto y/o el sujeto. Ahora bien, difícilmente puede plantearse este análisis si con relación al conocimiento (o con relación a «un» conocimiento, es decir, a *una* representación tomada como verdadera) no se define la naturaleza del sujeto —qué se entiende por «sujeto»— y la del objeto —qué se entiende por «objeto».

Es sabido (aunque, quizá, no suficientemente recordado) que Marx establece la *diferenciación* entre sujeto *individual* y sujeto *genérico* (o *ser social*) al analizar las relaciones sujetos/objetos, a partir de la *philia* o «disfrute humano» de las *cosas*, el cual implica que «sólo puedo relacionarme en la práctica de un modo humano con la cosa, cuando la cosa se relaciona humanamente

¹ «Así, al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales, se hacen para él todos los *objetos objetivación* de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos *suyos*; esto es, *él mismo* se hace objeto. El *modo* en que se hagan suyos depende de la *naturaleza del objeto* y de la *naturaleza de la fuerza esencial a ella* correspondiente, pues justamente la *certeza* de esta relación configura el modo determinado, *real*, de la afirmación» (*Manuscritos*, III, VII, p. 149).

con el hombre», que dice Marx en una nota propia al comentar el *amor de la cosa*, al que se refiere en *Manuscritos*, III, VII (p. 148)².

La *philia*, pues, y en otros muchos pasajes el «goce» (*Genuss*, de las Ediciones MEGA, de Dietz, y en la de Hillman), o su contrario, el «sufrimiento» humano, permiten interpretar el concepto de *sujeto* en Marx, en sus relaciones con el *objeto*. De acuerdo con éstas, podría decirse que la *diferenciación* sujeto individual//ser genérico es puramente lógica: por la abstracción — $F_o(a)$ — de la «cosa», el sujeto es genérico — $F_v(s)$ —, así como por la experiencia del «goce» — $F_o(e)$ —, del disfrute humano, la «cosa» deviene genérica, humana — $F_v(r)$.

Por consiguiente, la naturaleza del *sujeto*, para Marx, es *individual* (práctica) si, y sólo si, la naturaleza del *objeto* es *genérica* (teórica), humana; y viceversa, la naturaleza del *sujeto* es genérica, *social* (teórica), si, y sólo si, la naturaleza del *objeto* es *particular* (práctica), y por eso se puede hacer abstracción de ella. En efecto, por la abstracción de los particulares se genera el conocimiento científico, y el sujeto de este conocimiento no puede ser sino un ser social; mientras que por el uso o práctica a que se someten las cosas, los objetos, éstos devienen *objetos finalizados*, y el sujeto de uso, el sujeto que finaliza, no puede ser sino un ser individual, concreto.

La génesis del conocimiento, por lo tanto, no puede ser planteada independientemente de la génesis humana del *sujeto* y del *objeto*; solamente los sujetos para quienes en su práctica el objeto no es genérico se pierden en el objeto al conocer, y de un objeto tal nunca «se conocerá» su particularidad, etc.

La génesis humana del *sujeto* y del *objeto* termina por ser generalmente aceptada, pero diversamente interpretada después de Marx, según que lo que se pretenda sea *conocer* la génesis del sujeto o la génesis del objeto.

La formulación con que anteriormente expuse la inversión marxiana del idealismo hegeliano servirá ahora para interpretar los marxismos posteriores.

La interpretación de Engels o Lenin de la dialéctica marxiana dio pie en los países socialistas, sobre todo, a un materialismo metafísico, según el cual la dialéctica es la condición misma de la materia; de tal modo que, por aquella interpretación, se acaba defendiendo una «trascendencia» científica del conocer y una «contingencia» opuesta, individual, radicalmente contraria a los planteamientos marxianos. A saber, si para Marx:

² El mismo Marx advierte que, sin embargo, hay que evitar hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo: «La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea, la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*» (*ibidem*).

$F_v(s) : F_o(a) // F_v(r) : F_o(e)$

Trascendencia // Contingencia

para el MARXISMO-LENINISMO sería:

$F_v(r) : F_o(e) // F_v(s) : F_o(a)$

Trascendencia // Contingencia

Y, en efecto, si se afirma de antemano la materia como única realidad, de manera que el progreso de las ciencias demuestre que la naturaleza es dialéctica, no ha de extrañar que Lenin llegue a decir en *Materialismo y empiriocriticismo* (cap. II, 4, p. 131):

«La cuestión de admitir o rechazar el concepto de materia es cuestión de confianza del hombre en el testimonio de sus órganos de los sentidos, es cuestión del origen de nuestro conocimiento (...) Considerar que nuestras sensaciones son las imágenes del mundo exterior, reconocer la verdad objetiva, mantenerse en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento, es todo la misma cosa.»

Y esto es así para Lenin porque, como dice en el capítulo I, 4 (p. 72):

«la materia es lo primario; el pensamiento, la conciencia, la sensación, son producto de un desarrollo muy alto. Tal es la teoría materialista adoptada espontáneamente por las Ciencias Naturales.»

Para esta desvirtuada interpretación de Marx, la *contingencia* quedará situada del lado del sujeto y de la abstracción, en tanto la *trascendencia*, curiosamente, ¡resulta cuestión de confianza! (Con toda evidencia, la «cuestión de confianza» se tornaría en «cuestión de fe», para la dialéctica metafísica de Teilhard.) Que más tarde, ya por los años setenta, la Teoría de la Información y la reflexión cibernética del tiempo (J. Guillaumaud) viniesen a resolver el análisis metafísico de la entropía, como problema dialéctico, no puede ya extrañar.

Para el freudomarxismo, y en especial para gran número de autores de la *Escuela Crítica*, el sujeto es resultado de su experiencia personal, en cuyo decurso se libran las batallas de su supervivencia individual (Freud), mientras que la «realidad» sólo se constituye por obra de la operacionalidad abstracta (Marcuse), gracias a la cual se afirma una verdad opuesta al sujeto, que se convierte en condición existencial de la identidad del sujeto (Sartre) frente a ella. La contingencia, de esta manera, se torna necesaria para el sujeto, mientras que la trascendencia se acaba denominando, por esta vía, existencia del

sujeto. No están tan alejados entre sí los autores de la Escuela Crítica de los existencialistas de izquierda.

Formalmente, pues, para esta corriente marxista, se tendría:

$$F_v(s) : F_o(e) // F_v(r) : F_o(a)$$

Trascendencia // Contingencia

El freudomarxismo, así entendido, se revela como una fuente importante de las formulaciones de otra interpretación moderna de Marx: la del estructuralismo marxista (Althusser, Lacan...). Para estos autores el problema parece estar en la aceptación de la necesidad de la contingencia freudomarxista, y de la identificación de *trascendencia* = *existencia*. Quizá, en virtud de la influencia formalista del positivismo nominalista de Wittgenstein («los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje», *Tractatus*, 4116), los estructuralistas marxistas vieron en Marx la posibilidad de superar el nominalismo sin renunciar a él, pues, de acuerdo a su interpretación, podría sostenerse:

$$F_v(r) : F_o(a) // F_v(s) : F_o(e)$$

Trascendencia // Contingencia

Lo cual refleja una simétrica inversión de la formulación con que he interpretado el freudomarxismo y el existencialismo.

De otra manera, los estructuralistas marxistas vendrían a decir que la operacionalidad con que el individuo afirma «su» verdad, a partir de su experiencia, es sólo un *síntoma* (contingencia), mientras que el acerbo mediante el cual la abstracción — $F_o(a)$ — articula la realidad — $F_v(r)$ — es el esquema trascendente que, como la lengua —independiente del hablante—, hace posible la identidad del sujeto que «habla», etc. En último extremo, la realidad terminará, para estos autores, no siendo otra cosa que la propia convención de los lenguajes...

Concluyendo. La epistemología de Marx no es metafísica, si se acepta su función de verdad — $F_v(s) // (r)$ —; la metafísica siempre antepondrá el «ser» (aunque a éste se le llame *materia*) al «conocer». Tampoco es idealista, ni nominalista, si se admite su función de operacionalidad — $F_o(a) // (e)$ —; los idealismos y nominalismos anteponen el «conocer» al «ser». Para la epistemología dialéctica «conocer» y «ser» se reproducen en dos planos: el del conocimiento (dialéctica) y el de la praxis (Historia). Pero ¿dónde y cómo se genera el «sujeto genérico», que parece ser el sujeto de la ciencia, y dónde y cómo se genera el «sujeto individual», que es el único sujeto real del conocimiento? Este problema se hace más complejo cuando se plantea la ciencia social, que es el conocimiento que el «sujeto genérico» secreta a propósito de sí mismo.

2. RELACIONES SOCIALES Y MARGENES DE VALIDEZ DE LAS DOCTRINAS EN TEORIA SOCIAL

La sociedad es la realidad material que aspira a ser conocida científicamente por la sociología. Pero también es la realidad material de la práctica colectiva y que es objeto de la conciencia social. Ciencia y conciencia son productos sociales del conocimiento humano de la práctica social. Y esta práctica social, con el surgimiento de la sociología como ciencia —ya desde los padres fundadores—, es la responsable única de haber escindido el concepto de *verdad* y el concepto de *bien* como referentes últimos del conocimiento sobre la sociedad.

La ciencia social es el producto del conocimiento que aspira a trascender lo que la sociedad conoce de sí misma por la conciencia de su práctica; la física, como práctica científica, tenía en el siglo XIX una tradición de más de doscientos años, y cualquier proceso de conocimiento que aspirase al estatuto de la ciencia habría de encontrar en aquélla su modelo de superar las apariencias de la percepción sensible. A diferencia del mundo físico, la dinámica social presenta al observador una categoría de «fuerzas» que residen en la voluntad de los individuos; por ello, la superación de la conciencia social no sólo habrá de constituir un problema para el conocimiento —concepto de *verdad*—, sino también un problema para la voluntad —concepto de *bien*.

En el panorama histórico de la sociología, el problema del conocimiento se salda con dos alternativas propuestas para el concepto de *verdad*: para una, la contingencia del acontecer es superada por el conocimiento —la ley científica—, mientras que, para la otra, la contingencia del conocimiento es superada por el devenir real —es decir, por la materia o la Historia—. Y el problema de la voluntad se salda con otras dos alternativas para el concepto de *bien*: para una, la contingencia de las aspiraciones individuales es superada por la sociedad —la norma—, mientras que, para la otra, la contingencia de las normas sociales es superada por la permanente aspiración de los individuos a la felicidad. Brevemente, al concepto de *bien* le correspondería en el panorama sociológico una alternativa que atañe al primado del objeto —la sociedad—, o al primado del sujeto —el individuo—, y que se representaría, respectivamente, por la igualdad «bien = norma» y por la igualdad «bien = placer», respectivamente.

De acuerdo con la cuádruple formulación de igualdades, pueden establecerse las oposiciones siguientes entre ciencia y conciencia, a propósito de la sociedad:

Sean los términos: (*n*) —norma—, (*l*) —abstracción—, (*f*) —felicidad— y (*m*) —concreción o materia—; y sean las funciones *F*: *b* —bien— y *v* —verdad—. Entonces, para Durkheim y los funcionalistas en Teoría Social, la ciencia y la conciencia sociales se opondrían así:

$$F_b(n) : F_v(l) // F_b(f) : F_v(m)$$

O dicho en lenguaje ordinario, «la función del concepto de bien es a la “norma” como la función del concepto de verdad es a la “abstracción”, o a la idea de “ley”, para la ciencia social *versus* la función del concepto de bien es a la “felicidad” como la función del concepto de verdad es a “lo concreto”, a la “materia”, para la conciencia social».

Para Weber y el organicismo en Teoría Social, la ciencia y la conciencia sociales se opondrán así:

$$F_b(n) : F_v(m) // F_b(f) : F_v(l)$$

Ciencia // Conciencia

Para el neopositivismo y el estructuralismo sociológicos, la ciencia y la conciencia sociales se opondrán, sin embargo, así:

$$F_b(f) : F_v(l) // F_b(n) : F_v(m)$$

Ciencia // Conciencia

La manera en que el marxismo propone la oposición entre ciencia y conciencia social es completamente distinta. Para Marx, la conciencia no se opone a la ciencia, sino a la realidad; o dicho de otra manera, la conciencia es la realidad subjetiva opuesta a la realidad objetiva de la Historia, del devenir, y la ciencia social debe contener a ambas:

$$F_b(f) : F_v(m) // F_b(n) : F_v(l)$$

Devenir // Conciencia

Ciencia social

Estos son, de hecho, los grandes paradigmas de la Teoría Social (cfr. Martín Serrano, 1978), cada uno de los cuales se constituye por la atribución de la contingencia a lo que cada uno entiende por conciencia social y, por la atribución de ciencia, o de realidad, a lo que cada uno comprende como la trascendencia alternativa al mundo de las apariencias. Según esto, los criterios por los que en sociología se definen las relaciones sociales adquieren diversos márgenes de validez si se repara en las formulaciones propuestas. Se puede advertir, en primer lugar, cómo formalmente se oponen dos a dos los cuatro paradigmas de la Teoría Social: funcionalismo//marxismo y organicismo//estructuralismo. En efecto, lo que para los funcionalistas es contingente y, por tanto, objeto de la conciencia social, para los marxistas es praxis, realidad histórica, y viceversa; éstos consideran «ideología», superestructura, aparien-

cia o falsa verdad lo que los funcionalistas toman por ciencia. Paralelamente, para los organicistas es contingente (conciencia) lo que para los estructuralistas hace posible el conocimiento científico, y viceversa...

Ahora bien, esta doble oposición en los márgenes de validez para la Teoría Social representa dos modos diversos de aspirar a conocer la sociedad. Uno es aquel para el que la «teoría» es praxeológica, mientras que para el otro no lo es.

En efecto, el funcionalismo sociológico propone una oposición entre ciencia y conciencia social que no puede permanecer en la neutralidad ética; el bien de la «norma» y la regularidad abstracta de la «ley científica», opuestos al bien del placer y a la aleatoriedad de las experiencias concretas, respectivamente, perderían todo fundamento de verificación, salvo si, buscando el placer, el individuo cumple la norma y si, actuando libremente, contribuye a confirmar la probabilidad estadística. Sobre esta «salvedad» forzosamente termina apoyándose toda continuidad posible de un sistema social. La única continuidad posible, en el plano de la teoría, se convierte así en requisito de supervivencia en el plano de la praxis social.

Para Marx, la oposición entre devenir y conciencia resulta una oposición dialéctica, que la ciencia social debe contemplar. Esta oposición dialéctica se desarrolla en todos sus términos. El devenir es cambio en la medida que la función de bien — $F_b(f)$ —, que es la felicidad, no la verifique la materia — $F_v(m)$ —; la conciencia se opone al cambio, sustituyendo la felicidad por la norma en la función de bien, y lo concreto por lo abstracto, para la función de verdad. Formalmente, la ciencia social establecería entonces:

$$F_b(f) // (n) \text{ y } F_v(m) // (l)$$

Si recordamos cómo se establecían para la epistemología marxiana la función de verdad — $F_v(s) // (r)$ — y la función de operacionalidad — $F_o(e) // (a)$ —, se puede advertir lo siguiente:

- 1.º La función de verdad epistemológica se corresponde ahora, al considerar la ciencia social, con la función de bien, o sea:

$$F_v(s) // (r) : F_b(f) // (n)$$

- 2.º La función de operacionalidad epistemológica se corresponde, al considerar la ciencia social, con la función de verdad, o sea:

$$F_o(e) // (a) : F_v(m) // (l)$$

Que ocurra deductivamente lo señalado en 1.º, queda justificado, para mi interpretación, al considerar cómo las relaciones *sujetos/objetos* las ana-

lizaba Marx a partir de la *philia* o «goce» (*Genuus*). Que se dé lo interpretado en 2.º es consecuencia que sólo se justifica por la naturaleza de la *constitución histórica* de la ciencia social. Dicho de otra manera, la epistemología de la ciencia social se caracterizaría, según la dialéctica marxiana, por la sustitución de la *verdad* por el *goce*, y de la *lógica* por la *razón práctica*, es decir, por la *Historia*. Por eso, para el sociólogo que descubre la contradicción, su resolución ya no será lógica (teórica), sino práctica; en efecto, no puede menos de darse el devenir por la acción de los individuos concretos en sociedad, y la conciencia social será falsa mientras mantenga la sustitución de los términos, para las funciones de *bien* y de *verdad*. La ciencia social, como alternativa a la conciencia social falsa, no puede menos de ejercerse si no es en el devenir, en la *Historia*.

Frente a funcionalismo y marxismo, los otros dos paradigmas que se oponen entre sí, por sus respectivas concepciones de la ciencia y conciencia sociales, coinciden, sin embargo, en postular la independencia entre teoría y praxis. De hecho, esto se deriva, a nuestro juicio, de la reencarnación del nominalismo y del platonismo en la Teoría Social.

Es sabido que Weber establece en buena medida su propia concepción de la ciencia social adoptando una postura nominalista en sociología frente al marxismo, el utilitarismo y el evolucionismo historicista (cfr., por ejemplo, R. Bendix, 1960). Su postura nominalista se concreta en la construcción del *método tipológico* y en la medida que, como cualquier nominalismo, atribuye al método y no a la teoría el criterio para elaborar el saber; dicho de otra manera, el problema para la ciencia social es construir la *racionalidad* puramente empírica, y, metodológicamente, las normas $-F_b(n)-$ y los comportamientos individuales $-F_v(m)-$ se adecúan mejor al objetivo tipológico que los valores y verdades abstractas $-F_b(f) : F_v(l)-$, que la conciencia social le propone continuamente al quehacer político, y sólo contienen subjetividad idealista.

El estructuralismo es reencarnación del platonismo, en Teoría Social, por la manera en que plantea la oposición entre ciencia y conciencia sociales. La manifestación empírica, para el platonismo, es producto de la idea, y la oculta; por otra parte, para el inmortal glosador de Sócrates, el bien absoluto y la verdad absoluta trascienden las normas contingentes que materializan al bien y las verdades contingentes que materializan la verdad. Sin embargo, no es Platón la fuente de inspiración de estructuralistas y neopositivistas, sino los *aprioris* kantianos de las categorías universales. Los *aprioris* no son ontológicos, como para Platón, sino formales, y en esto se advierte la huella de la influencia kantiana. Pero también la superan, pues los *aprioris* formales no se corresponden, como para Kant, con los imperativos categóricos del lado de la norma, sino que se aplican al universo fenoménico del dominio homeostático del acontecer (concepto positivista del valor *versus* concepto idealista de la norma). Y, en este sentido, el padre más cercano de la conjunción

neopositivista y estructuralista de los conceptos científicos de *verdad* y de *bien*, en Teoría Social, es Husserl y su lógica trascendental. Brevemente, los neopositivismos y estructuralismos sociológicos remiten la oposición entre ciencia y conciencia sociales no al terreno de la praxis, sino al terreno del conocimiento; y no al conocimiento del observador —como hacen los nominalistas—, sino al conocimiento de los observados, para los cuales, además, se postulan universales formales y materiales, que son los que constituyen el objeto propio de la Teoría Social.

Concluyendo. La Teoría Social, para los marxistas, sólo aparecería finalizada por un *pensamiento histórico*; mientras que para los sociólogos nominalistas y estructuralistas lo sería por un *pensamiento abstracto*, contingentemente desarrollado a través de la Historia. Dicho de otra forma, la epistemología, para la Teoría Social no marxista, supone una constricción de orden superior; para la Teoría Social marxista, sin embargo, la propia ciencia, incluida la Teoría Social misma, es producto de una génesis social, que incluye la génesis del conocimiento científico y su desenvolvimiento como producción y producto de una práctica social.

3. COMUNICACION Y MARGENES DE VALIDEZ DE LOS MODELOS TEORICOS EN COMUNICACION

La propia práctica científica ha contribuido a producir, a lo largo de los últimos cincuenta años, un nuevo «objeto» de conocimiento científico: *la comunicación*. Se confirma en este caso aquel postulado, compartido por Einstein y Piaget, de que aquello que genéticamente es primero en la práctica cognitiva del sujeto, deviene el último objeto de su conocimiento analítico; *la comunicación*, como objeto científico de estudio, ha compartido la misma suerte que históricamente han conocido las *categorías de espacio y tiempo* y el *operacionalismo topológico* perceptivo, por ejemplo.

La *comunicación*, como objeto científico de estudio, es algo nuevo; como práctica, sin embargo, contribuye genéticamente a producir al «ser social» y al propio «objeto social» de conocimiento. Por el análisis epistemológico de la *comunicación* se pueden despejar las incógnitas a que han llegado la *epistemología de la ciencia* y la *epistemología social*, disciplinas que históricamente, y por este orden, la han precedido.

3.1. Epistemología y comunicación

En tan corto espacio de tiempo —poco más de cincuenta años—, la *Teoría de la Comunicación* ha sido, primero, una «teoría» física (Shannon); luego, una «teoría» social (con base en la lengua, desde Saussure, y con base en la

antropología cognitiva, para Lévi-Strauss); más tarde, una «teoría» psicológica (con base en la percepción, para Moles, y con base en la interacción, para Bateson y Watzlawick), etc.

En todos estos casos, la *comunicación* se constituye en *objeto* de análisis, susceptible de poseer una explicación (física, lingüística, cognitiva, adaptativa, etc.); en los demás casos (modelos behavioristas y funcionalistas, a propósito de la comunicación de masas, etc.), la comunicación no es ningún objeto a *explicar*, sino a *aplicar*, para la explicación de otro objeto distinto: la conducta o la estabilidad social; incluso para los autores de la Escuela de Frankfurt, la comunicación es sólo «manifestación» de otra cosa: la cultura como epifenómeno de la sociedad.

Pues bien, la *Teoría de la Comunicación* se ha enfrentado con dos nociones epistémicas para el concepto de *comunicación*: la *comunicación* como «intercambio», «transmisión», y la *comunicación* como «conducta interactiva», como «interacción», a cada una de las cuales le ha de corresponder una categoría veritativa: la de «orden», «información», «probabilidad», «complejidad», por una parte —lo que remite epistemológicamente a la noción de ley formal en base a la abstracción—, y, por otra, la categoría veritativa de carácter no formal, sino material, que se deriva de tomar en cuenta el uso de la expresión —brevemente, el significado o el «contenido».

Como *teoría* científica, la Teoría de la Comunicación se ve obligada a resolver epistemológicamente el problema de la «verdad» para *el conocimiento* de la comunicación; y como teoría a propósito de fenómenos humanos intencionales, finalizados, se ve obligada a tomar en cuenta, como la Teoría Social, los fines.

Sean, pues, los términos (*i*), «interacción», y (*t*), «transmisión», por lo que respecta a los fines; y sean los términos (*b*), «probabilidad» u «orden», y (), «expresión», o mejor, «uso de la expresión», es decir, «contenido» en términos ya clásicos, por lo que respecta al objeto; sean, finalmente, las funciones de verdad — F_v —, de las que no se puede desentender una teoría científica, y la función de eficacia o de control — F_c —, característica de los intercambios informativos, que es propia al objeto de análisis, la *comunicación*. Entonces, si se plantean las funciones:

$$F_v(b) : F_c(t) // F_v(\text{æ}) : F_c(i)$$

Ciencia de la comunicación // Conciencia de la comunicación

se estaría defendiendo un *fisicismo comunicacional*, como el de Shannon y Weaver.

Si se tiene que las funciones son:

$$F_v(b) : F_c(i) // F_v(\text{æ}) : F_c(t)$$

Ciencia de la comunicación // Conciencia de la comunicación

se estaría defendiendo una «entropología», como la que reivindica para la antropología social Lévi-Strauss, y que Moles aplica a la dinámica de la percepción del entorno para la psicología social.

Si se sostiene que:

$$F_v(\text{æ}) : F_c(t) // F_v(b) : F_c(i)$$

Comunicación // Información

se estaría planteando una «sistemática», característica de los enfoques propios de la Escuela de Palo Alto (Watzlawick, Bateson, Beavin, Jackson, etc.), para quienes los conceptos de «comunicación» e «información», complementariamente opuestos, son dos caras de la misma moneda: la interacción humana, que no puede tener lugar sin uno de ambos.

Finalmente, si se postulan:

$$F_v(\text{æ}) : F_c(i) // F_v(b) : F_c(t)$$

Comunicación social // Tecnología de la comunicación

—————
Análisis sociológico

se estaría defendiendo un *funcionalismo positivista*, a partir del cual se construyen, sin contradicción epistemológica, lo mismo las *teorías del consenso social* (Merton, Parsons) que las de la *dependencia cultural* (Mattelart, Schiler, Enzensberger, etc.), según cuál sea el análisis sociológico que se haga de la propiedad tecnológica.

Ahora bien, en este último caso, y a pesar de la inspiración marxista de sus autores, se transgrede la epistemología marxiana del conocimiento, según la cual la función de verdad es a los sujetos y no a la abstracción, etc. A mi juicio, y en línea con la epistemología marxiana de la ciencia, una Teoría de la Comunicación deberá postular la inversión siguiente:

$$F_v(i) : F_c(\text{æ}) // F_v(t) : F_c(b)$$

Devenir-realidad // Conciencia-abstracción

—————
Ciencia

o sea.

$$F_v(i) // (t) // F_c(\text{æ}) // (b)$$

de modo que la *función de verdad* se plantea dialécticamente por la interacción entre los sujetos enfrentados a un trabajo de transmisión de señales (oposición sujetos-objetos), y la *función de control* se aplique a la dialéctica entre el uso de la expresión y su complejidad (oposición objetos-abstracción).

Así, si mi interpretación es correcta, resulta que la *función de verdad* — F_v —, en la *epistemología* marxiana, en su *sociología* y ahora —siguiendo sus postulados teóricos— para la *comunicación*, vendría así formulada:

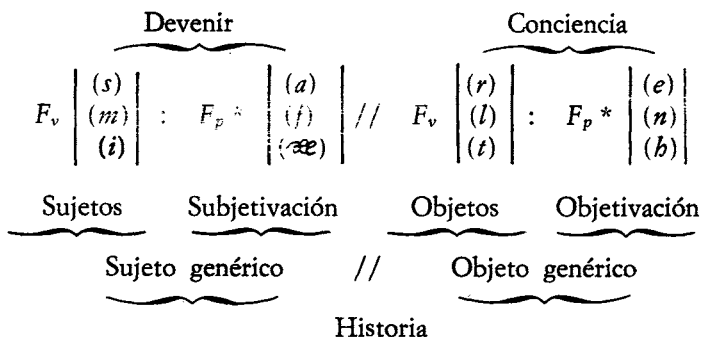
$$F_v \left\{ \begin{array}{l} (s) // (r), \text{ es decir, «sujeto/objeto»} \quad \rightarrow \text{epistemología} \\ (m) // (l), \text{ es decir, «materia/ley»} \quad \rightarrow \text{sociología} \\ (i) // (t), \text{ es decir, «interacción/transmisión»} \quad \rightarrow \text{comunicación} \end{array} \right.$$

mientras que las funciones *operacional* — F_o —, *axiológica* — F_b — y de *control* — F_c —, respectivamente, para la *epistemología*, la *sociología* y la *comunicación*, consiguientes a los postulados del materialismo dialéctico, serían:

$$F_{o, b, c} \left\{ \begin{array}{l} (a) // (e), \text{ es decir, «abstracción/experiencia»} \quad \rightarrow \text{conocimiento} \\ (f) // (n), \text{ es decir, «placer/norma»} \quad \rightarrow \text{sociedad} \\ (\mathfrak{a}) // (b), \text{ es decir, «expresión/información»} \quad \rightarrow \text{comunicación} \end{array} \right.$$

O dicho de otra manera:

- si la *función de verdad* (teoría) remite a la afirmación del sujeto frente al objeto o realidad (el sujeto no se pierde en el objeto); a la afirmación del «gocce (*Genuss*) del sujeto frente a la abstracción de sus modos de producción, o ley (lo contrario de la alienación del sujeto); y a la afirmación de la interacción frente a la transmisión de impulsos energéticos —lo contrario de las máquinas— (oposición sujeto/sujeto frente al intercambio); y
- si las funciones *operacional*, *axiológica* y de *control* (praxis) remiten a la *actividad* de la abstracción frente a los sentidos; a la *producción* o *logro* del placer frente a la norma, y al *uso humano* de la expresión frente a su complejidad, entonces:



* F_p = Función praxis.

En este marco, la Teoría de la Comunicación debe arrancar del análisis, en primer lugar, de los procedimientos de interacción, respecto a los cuales *la transmisión de señales se especifica dialécticamente, marcando un cambio cualitativo*; de lo contrario, no podría especificarse como tal, respecto al conocimiento y respecto a la sociedad. Dicho de otra manera, si la comunicación, como el conocimiento y el trabajo, no contribuyese a una subjetivación/objetivación diferente de la abstracción y el placer, y del sentido y la norma, respectivamente, no podría dialécticamente quedar justificada.

Quizá no se haya puesto todavía suficientemente en claro la importancia de la comunicación en la génesis del conocimiento humano y en la reproducción de la sociedad. No es éste el momento de detenerse detalladamente en este problema. Remito al lector a mi trabajo «Verificación de la dialéctica acción//comunicación. Producción de expresiones y reproducción social» (REIS, núm. 22), en donde formalmente describí cómo «la reproducción solidaria de las estructuras cognitivas, de la ergonomía de las representaciones del mundo y de la fuerza de trabajo, a través de sus respectivos sistemas de reproducción, llevan a la reproducción del orden social»; es decir, del orden por el cual históricamente se desenvuelve, en la terminología ahora empleada, la dialéctica *sujeto//objeto genérico*. *Dialéctica*, en cuanto *cognoscible*, y *génesis* de uno y otro «ser», en cuanto históricamente *practicable*.