

U-39
25/10/74

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES

“ARAGON”

**NEOHERMENEUTICA Y COMUNICACION:
HACIA UN MODELO DE HERMENEUTICA
DEL PROCESO DE COMUNICACION SOCIAL**

T E S I S

Que para obtener el Título de:

LICENCIADO EN PERIODISMO

Y COMUNICACION COLECTIVA

P r e s e n t a

JORGE SOTO DE JESUS

Asesor: Lic. Isabel Luis Juárez

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

San Juan de Aragón, Edo. de Méx.

1994



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Para Licea,
anagrama amoroso.**

**Porque: "Sólo se escribe por amor. Toda
escritura es una carta de amor."
Gilles Deleuze.**

"Teníamos pues la negra plata de los veinte años.
Nos dividíamos en ebrios y sobrios,
inteligentes e idiotas, ebrios e inteligentes,
sobrios e idiotas."
Efraín Huerta.

A Raúl García Morales, por todo.

A Andrés Cabanillas Corrales, por sus astucias
antropo-sociológicas y su sagacidad para compartir la
savia y el néctar de la razón.

A Miguel Ángel Juárez y Arturo Cerón, Cristóbal Guerra y
Ana María Hernández, Daniel y Martín, Santiago y Ernesto Alonso,
por sus pláticas pletóricas de alquimia y proyección.

A Adriana Minor, por su armonía y secreta inteligencia, ab initio.

A la profesora Virginia Dávalos Osorio, por
su interés y sugerencias críticas cuando este trabajo era
tan sólo un proyecto.

A Don Raúl y Doña Nieves, y familia,
por su amistad y confianza.

A mi familia-cofradía.

Í N D I C E .

INTRODUCCIÓN.....	I
I. NEOHERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN: UN PROBLEMA COMÓN.....	1
A. La comunicación como proceso social.....	3
1. Algunos problemas de conceptualización.....	5
a. Comunicación y niveles de lo abstracto.....	5
b. Niveles del proceso.....	7
c. Lo social y lo individual.....	12
B. El proceso de comunicación social como horizonte de la neohermenéutica.....	22
1. El horizonte de la neohermenéutica.....	25
a. Horizonte y neohermenéutica.....	28
b. Neohermenéutica: Teoría, práctica y técnica.....	29
C. El proceso de comunicación social como modelo de la neohermenéutica.....	31
1. Concepto de modelo.....	31
a. Características.....	33
b. Dialéctica entre sus elementos.....	34
c. No preceptiva del modelo.....	35
II. EL CORRELATO ENTRE NEOHERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN.....	37
A. Ámbitos teóricos y prácticos de la neohermenéutica..	37
1. Los conceptos de formación, <i>sensus communis</i> y capacidad de juicio.....	37
2. El problema hermenéutico: comprensión, interpretación y aplicación.....	45
a. <i>Subtilitas intelligendi</i> (La comprensión).....	46

1.) Experiencia y situación hermenéutica.....	47
2.) Tradición.....	51
b. <i>Subtilitas explicandi</i> . (La interpretación)...	54
1.) Prejuicio y precomprensión.....	55
c. <i>Subtilitas applicandi</i> . (La aplicación).....	57
1.) Círculo hermenéutico.....	58
2.) Conciencia de la historia efectual e historia efectual.....	60
d. Comunicación y <i>hermeneusis</i>	62
III. LA UNIDAD ENTRE NEOHERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN EN MEDIO DEL LENGUAJE.....	65
A. Lenguaje y lengua.....	74
B. Lenguaje no verbal (<i>Hexis</i>).....	82
C. Teoría del símbolo.....	87
1. El signo.....	88
2. La alegoría.....	90
3. El símbolo.....	92
a. Semantividad.....	94
b. No linealidad.....	96
D. Tipos de símbolos.....	97
1. Símbolos verbales.....	98
2. Símbolos no verbales.....	98
E. Teoría del sentido.....	101
F. La trinidad: neohermenéutica, comunicación y lenguaje.....	104
IV. HACIA UN MODELO DE HERMENÉUTICA DEL PROCESO DE COMUNICACIÓN SOCIAL.....	122
A. Emisor.....	126

1. Factor económico-científico-tecnológico...	127
2. Factor Político-legal.....	134
3. Factor sociocultural.....	157
a. Intencionalidad, función y transmisión de la tradición.....	160
b. El fármaco de la modernidad.....	177
c. El supuesto tradicionalismo de la neo-hermenéutica.....	198
B. Medios y tecnologías de contacto.....	207
1. Escritura (Prensa escrita en papel).....	209
a. El papel escrito:periódicos y revistas.	210
b. La importancia de leer y escribir en el fin de milenio.....	213
2. La radio.....	216
a. Más que voces y música.....	217
3. La televisión.....	218
a. Realidad virtual y realidad factual: distinción hermenéutica.....	219
b. ¿Hacia una cosmovisión de la imagen?...	221
C. Mensaje.....	223
1. Las diferentes expresiones del lenguaje simbólico.....	231
a. Escrito (grafo)-visual: prensa escrita en papel.....	233
b. Auditivo: la radio.....	234
c. El lenguaje cuasi total de la televisión: audio-escrito (grafo)-visual.....	234

d. Expresión total del lenguaje en la comunicación diaria.....	234
2. La retórica: sentido y verdad.....	236
3. Límites del código: interpretación y situación hermenéutica.....	249
4. La parodia, el travesti, el pastiche, los ritos y los mitos.....	263
a. La parodia.....	267
b. El travesti.....	268
c. El pastiche.....	272
d. Los ritos.....	274
e. Los mitos.....	275
D. Conformación hermenéutica de la realidad.....	278
1. Formación social de sentido y fragmentación hermenéutica.....	280
E. Receptor.....	284
1. Experiencia hermenéutica y hermenéutica de la comunicación.....	284
a. Las prácticas comunicativas: plexos de hibridez entre los mensajes de los medios de comunicación y la realidad inmediata del receptor.....	293
b. La Ley de bronce de la proxémica de Abraham André Moles y sus implicaciones culturales y políticas.....	296
c. Situación hermenéutica del receptor: historicidad y democracia.....	299
2. De la opinión pública a la opinión de los públicos: la participación de la sociedad civil.....	302

a. Contra el corporativismo social.....	306
b. ¿Una nueva areopagítica?.....	308
3. Emancipación y hermenéutica: ¿La emancipación del receptor está de moda?.....	311
V. EL MODELO EN TOTALIDAD (CONCLUSIONES).....	316
I. Modelo de hermenéutica del proceso de comunicación social.....	320
Cuadro de la hermenéutica.....	321
BIBLIOGRAFÍA.....	328
HEMEROGRAFÍA.....	338

I N T R O D U C C I Ó N .

La sociedad produce intensa e incesantemente complejos procesos de significación que nos interpelan de manera continua y que requieren de nuestra seria atención para comprenderlos. Sin embargo, al preguntar por cómo esos procesos significativos incumben en nuestras vidas de todos los días, nos damos cuenta que las posibles respuestas no sólo nos incluyen sino que además están condicionadas por esa inclusión. Es decir, no podemos comprender cómo la sociedad se comunica con cada uno de nosotros sin antes caer en la cuenta de que estamos inmersos en un juego comunicativo en el que es necesario participar. Y que esa participación es ya un criterio de pertenencia para el impulso o repliegue de nuestro acceso a la comprensión de la sociedad. Por eso, la interpretación del proceso de comunicación social exige, a la vez, un trabajo sobre los criterios puestos en movimiento por dicha interpretación. Cobrar, en otras palabras, conciencia del círculo comprensivo en el que nos encontramos. Entender al punto arquimédico como lo que es: mera ilusión. Lo cual significa que además de prestar atención a las "señales en la calle" -como nos enseña Marshall Berman en un conmovedor ensayo de hermenéutica de la modernidad* tendremos que preguntarnos, en rigor, por el sentido de la comunicación (*intentio lectoris*), abrir ojos y destapar oídos a lo que quiere decir como tal: comunicarse socialmente (*intentio operis*)

*"Las señales en la calle" en CASULLO, Nicolás (Comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*. -2a ed. -Argentina:Ed. Punto Sur, 1989.-pp. 117-130.

y, al comenzar el círculo, entablar un diálogo público con la realidad comunicativa que nos ha interpelado (*intentio auctoris*)**.

Así, la comprensión del proceso de comunicación social necesita de una praxis hermenéutica que vincule la interpretación surgida del diálogo cotidiano con la significación social y la interpretación, productora de sentido, de textos cuyos contenidos tengan que ver con la teoría y la práctica de la comunicación. Esta vinculación acontece como un proceso de investigación, donde el trabajo reflexivo es central; esto es, la investigación como una práctica teórica en la cual el sentido de los textos hace brotar lo significativo de los hechos al preguntar por ellos y los hechos llevan a la consulta de libros especializados para hacerlos más comprensibles. Lo anteriormente expuesto es un resumen del itinerario seguido para la realización de esta tesis y cuya exposición echa mano del recurso modélico -ya un prejuicio aceptable en los trabajos sobre comunicación- para su explicitación. A continuación enumeramos los capítulos y al mismo tiempo enunciarnos de qué tratan:

En el capítulo uno proponemos los elementos básicos para la conformación de un modelo que coimplique neohermenéutica y comunicación. La noción de modelo como una representación gráfica; el paso de una sociedad de masas a una sociedad compleja al contemplar los elementos de todo proceso: apertura, dinámica y diversidad; y por tanto, la crítica del individuo anónimo y la aparición

** Al respecto, HELLER, Agnes. "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales" en *Políticas de la postmodernidad*. España: Ed. Península, 1989. -pp.52-100. Y también, FERRARIS, Maurizio. "La lectura, entre el diálogo y el monólogo" en *Revista de Occidente*, España, febrero 1987, n. 69, pp.55-67.

del individuo autoreflexivo y crítico (en relación con la noción de self-communication). La cuestión de la práctica, técnica y teoría neohermenéutica en el horizonte de la comunicación: no como simple cruce interdisciplinar, sino como verdadera implicación. Donde la pregunta por el acontecer e interpretación de la comunicación es fundamental.

El capítulo dos lo dedicamos a exponer algunos de los conceptos de la neohermenéutica que a nuestro juicio son importantes para clarificar la situación del individuo en la sociedad. También, en el mismo plano expositivo, ponemos en expresión los puntos neurálgicos del problema hermenéutico -autocomprensión metodológica: comprensión, interpretación y aplicación-. Finalmente, damos una explicación sobre la comunicación y la hermeneusis como parte de un mismo todo. Ejemplificamos con un esquema.

El lenguaje y la especial unidad interna entre neohermenéutica y comunicación que en él acontece son las líneas centrales del capítulo tres. Siendo la conformación del lenguaje, el signo, la alegoría y el símbolo su desarrollo. Además entramos en la discusión del lenguaje y los símbolos no verbales. Quizás, como posible clímax, la cosa del amor se presta para llenar de sentido -dirección- el proceso unitario de comprensión y comunicación en los plexos sociales.

El capítulo cuatro, el más extenso, está enteramente dedicado a describir y explicar la propuesta de una hermenéutica de -y en la comunicación, tomando como referencia los elementos de modelos ya elaborados y agregando otros. Así, tenemos al emisor y recep-

tor ubicados en una sociedad compleja donde los factores: económi
co-científico-tecnológico, político-legal y sociocultural son con
dicionantes de su existencia y productores de cambios radicales;
una conformación hermenéutica de la realidad que hace posible el
ligamen social por el lenguaje y además nutre de contenidos los
mensajes transmitidos por los medios y tecnologías de contacto.
Es necesario resaltar la importancia que tiene el tratamiento de
algunos aspectos de este capítulo para el debate actual sobre neg
hermenéutica y comunicación, entre los cuales podemos mencionar:
la cuestión intencionalidad-inintencionalidad, la transmisión de
la tradición por los medios de comunicación y la interpelación ha
cia los receptores, los límites del código, la experiencia herme-
néutica como hermenéutica de la comunicación y la trinidad emanci
pación-comunicación-hermenéutica.

El capítulo cinco sirve como pretexto para enunciar las con-
clusiones y mirar globalmente los resultados de este trabajo. He
agrega un cuadro sobre los horizontes de la hermenéutica y sugeri-
mos la pertinencia de la misma dentro del campo de investigación
sobre comunicación.

Para terminar debe añadirse en extenso un comentario hecho por
H. Gadamer al artículo titulado "Sobre la paulatina elaboración
de las ideas en el discurso", escrito por Heinrich von Kleist "Si
de mí dependiera -dice Gadamer-, todo profesor debería firmar un
certificado de haber leído este artículo antes de examinar a un
alumno. El artículo describe la experiencia que hizo Heinrich von
Kleist en el examen de licenciatura de Derecho en Berlín. También
entonces los exámenes eran públicos, pero sólo podían asistir a

ellos futuros examinados (creo que hoy ocurre lo mismo). Heinrich von Kleist cuenta cómo transcurre un examen, cómo el profesor 'dispara' una pregunta y entonces el alumno debe 'disparar' una respuesta. Todos sabemos que una pregunta cuya respuesta todos conocen sólo pueden contestarla los necios. La pregunta debe 'colocarse', plantearse, y esto quiere decir que implica una apertura donde caben diversas posibilidades de respuesta. Que la respuesta dada sea razonable, es el único resultado del examen que cabe evaluar. Una respuesta 'correcta' pueden encontrarla los ordenadores y los papagayos con mayor celeridad."***

El contenido de esta tesis es solamente eso: una respuesta -creemos- razonable a la pregunta por la neohermenéutica y la comunicación en el contexto de una sociedad compleja.

***Verdad y método II.Salamanca:Ed. Sígueme, 1992.-p.201.

I. NEOHERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN: UN PROBLEMA COMÚN.

ITEM1: "La necesidad de traducir, de pasar de un lenguaje a otro, pasar de las figuras concretas a las palabras abstractas, de los símbolos abstractos a las experiencias concretas... Es imposible no interpretar, como lo es abstenerse de pensar." Cráneos y serpientes. Italo Calvino.

Toda tesis es una promesa. Expresa la voluntad de hacer algo por alguien o por una cosa; es un dar y hacer: implica esperanza y cumplimiento. Quien hace una promesa promete cumplirla, da su palabra y se espera que la recobre; por eso, toda promesa es un compromiso: comprometerse con alguien o algo y consigo mismo para cumplir adecuadamente. Una promesa cumplida es concreción, es un acontecer. La esperanza parece terminar allí donde la promesa se ha cumplido, donde se cierra el trato; sin duda, quien promete un regalo, matrimonio o pago, termina con la esperanza del otro cuando lo cumple; ya entregando el regalo, la vida o el dinero. Una tesis es una promesa cumplida cuando se ha transmutado de palabra empeñada a palabra recobrada: en un texto. La escritura fija y sella el acontecer del cumplimiento. No desconocemos que hay otras formas de plasmar que una promesa llega a su fin en su sentido de tesis; sin embargo, la escritura sigue siendo el medio más importante para estos menesteres. ¿Pero a quién se promete una tesis? Es un compromiso trinitario: con un problema específico, con el que emite la promesa y con la necesidad de comunicar que se ha

cumplido, ¿cómo olvidar los posibles lectores?, la esperanza de la comunicación. Si cumplir una promesa es llevar, como parece, a buen término una esperanza, no quiere decir que con este acontecimiento concluya también la voluntad de prometer y esperar con atención; hay algo más, todo compromiso cumplido es el aliciente de donde brotan más promesas y esperanzas: el regalo motiva otras situaciones prometedoras; el matrimonio, la promesa y esperanza de felicidad conyugal, los hijos, el conocimiento mutuo; pagar el dinero, la posibilidad de más y mayores préstamos, la confianza. Una tesis hecha texto no anula la promesa de polémica, acuerdo, confrontación, diálogo; pero antes que esto, la esperanza de ser leída, producir sentido por su comunicación. Intercambio común.

El motivo conductor que guiará el desarrollo expositivo de esta tesis -cuya hipótesis central versa así: la unidad entre neohermenéutica y comunicación en cuanto teoría y praxis, permite un acceso y pertenencia crítica al proceso de comunicación social, a la realidad comunicativa- está dado por un modelo descriptivo-explicativo,¹ congruente con la comprensión: su momento explícito, la interpretación; el momento de partida y regreso, la aplicación. En

¹El modelo descriptivo-explicativo resulta un artificio de exposición: permite clarificar con rigor el desarrollo de la comprensión de un texto, mensaje o fenómeno, lo que ocurre cuando se comprende. Realizar ese movimiento dialéctico del que habla Goldmann, representar en lo particular un todo general: por la descripción de lo particular y su comprensión, se puede explicar la generalidad en la que está inserto. Cfr. GOLDMANN, Lucien. "La importancia del concepto de conciencia posible para la comunicación" en *La creación cultural en la sociedad moderna*. -la edición.- México: Ed. Fontamara, 1992. -pp. 21-24. Este modelo a diferencia del "modelo praxeológico": descriptivo-operativo, propuesto por Martín Serrano, no busca llamar la atención sobre cómo puede comprenderse la comunicación, sino cómo se comprende a la misma. No es una preceptiva o técnica. Busca la praxis y su relación teórica; empero, no las normas operativas que guían la experiencia. Sobre los modelos praxeológicos (modelos de y para), véase SERRANO, M. "Perspectivas que ofrecen los nuevos modelos de investigación para las Ciencias Sociales" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Madrid, CIS, jul-agos., 1978, n. 3, p. 18.

el transcurso de este trabajo irán delinándose las características de este modelo que, de entrada, no se perfila como preceptivo, ni como acabado y tampoco como a posteriori, sustituto de la realidad que interpreta.

A. La comunicación como proceso social.

Con todo, las interpretaciones sobre la comunicación no son tan jóvenes como se hace creer hoy día, si bien es cierto que, por ejemplo en América Latina, las escuelas con carreras a nivel licenciatura de Periodismo y Comunicación son de creación reciente (de 1949 para acá), la investigación sobre comunicación se remonta hasta principios de siglo, o antes. Así, es posible hablar de instituciones juveniles, pero no de adolescencia intelectual en lo que a comunicación se refiere.² Y después de tantos años todavía se espera el advenimiento de la Gran Teoría y el Método Único con su objeto definido y estable para poder "acceder" por la puerta grande al círculo de las Ciencias donde campea el positivismo. Como afirma Sergio Caletti: "Según ellos, para poder ingresar a la categoría de 'socio adulto' el club demanda un objeto, y sólo uno, clara y definitivamente recortado sobre el escenario de los fenómenos 'reales', una teoría -y no varias por Dios!- que explique de manera probada las leyes de sus comportamientos, y un método lo más próximo al laboratorio que pueda imaginarse para continuar acrecentando el patrimonio de los conocimientos 'científicos' al respecto."³ La comunicación como otros tantos fenómenos y procesos goza afortuna-

² Al respecto, RESENDIZ, Rafael. "¿Las ciencias de la comunicación en crisis?" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Nueva época, enero-marzo de 1989, n.135, pp.33-41. También, CALETTI, Sergio "Profesiones, historia y taxonomías: algunas discriminaciones necesarias" en *Dialogos de la comunicación*. Revista FELAFACS, n.31, septiembre de 1991, pp.25-36.

³ CALETTI, Op. cit., p.32.

damente de una complejidad que no cede ante los intentos de la manipulación y la experimentación positivista; nosotros en este trabajo buscamos el apoyo de algunos elementos de ese campo discursivo⁴ conformado por la investigación sobre la comunicación y que podemos llamar Teoría general de la comunicación: un campo discursivo tan heterogéneo, diverso, complicado, contrastante y paradójico como su objeto: la comunicación; sin embargo, este campo provee de prenociones y pre-juicios toda investigación e impide empezar de cero cada vez que se interpreta.⁵

Entre esas pre-nociones sobre la comunicación encontramos dos: proceso y social. Las interpretaciones que hoy los investigadores presentan de cómo se realiza la comunicación en la realidad apuntan, guardando las debidas proporciones metodológicas y contextuales en que se ubica cada estudio, hacia la definición específica de la comunicación como un proceso y en un ámbito social determinado.⁶ Aquí parece haber un acuerdo explícito pese a las implicaciones que estos dos conceptos tienen en sus respectivos teóricos y

⁴ Este campo, a decir de Michel Foucault, posibilita la producción de discursos, y puede ser instaurado por varios autores que, al mismo tiempo que lo conforman en una totalidad, son todos y ninguno. Cfr. ¿Qué es un autor?. México: Ed. Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985. 56 p.

⁵ Sobre la imposibilidad de hacer tabula rasa de las investigaciones sobre comunicación precedentes, véase PADUL, Anamaria. "Las Ciencias Sociales en la enseñanza y la investigación de la comunicación." en Dia-logos de la comunicación. Revista FELAFACS, n. 32, marzo de 1992, pp. 4-7

⁶ Al respecto, y para apoyar esta afirmación, ver: BARBERO, M. J. et al. La comunicación desde las prácticas sociales: Reflexiones en torno a su investigación. México: Ed. UIA, 1991. -68 p. SERRANO, M. M., et al. Teoría de la comunicación: I. Epistemología y análisis de la referencia. - la ed. - México: Ed. UNAM/ENEP-Acatlán, 1991. -223 p., BERLO, D. K. El proceso de la comunicación. -5a ed. - México: Ed. El Ateneo, 1985. 212 p., CORRALES, C. "Aportaciones a una metodología de la investigación del entorno de comunicación" en Perspectivas sobre investigación de la comunicación en México. Encuentro de investigadores CONEICC 1982 México: Ed. UAM-X., Cuadernos del TICOM, n. 40, 1986. -pp. 31-58. MATTELART A. y M. Pensar sobre los medios: Comunicación y crítica social. -2a ed. - México: Ed. UAM-X., 1989. -226 p.

corrientes. Antes de continuar revisando las pre-nociones de proceso y social que ya anticipan una idea sobre lo que viene, detengamos un momento nuestra exposición en otros conceptos.

1. Algunos problemas de conceptualización.

a. Comunicación y niveles de lo abstracto. Lo abstracto es una elaboración conceptual a partir de distintos niveles de interpretación y de su relación inmediata con la cosa que pretende designar. En cuanto abstracción participa de la representación del ente real que enuncia; las palabras comunes y de uso diario basan su nivel conceptual en una suerte de elaboración histórica y natural, son la representación de la sociedad que las usa. El concepto que se desprende de la teoría tiene también su fundamento en este proceso socio-histórico de formación de la palabra, pero tiene la peculiaridad de ejercer y desplegar la tarea crítica con respecto a su designado. El concepto para no ser únicamente una elaboración abstracta sobre algo tiene que continuamente establecer y reestablecer su relación con ese algo que él representa. Si la palabra guarda una relación (tensión) estrecha con aquello que expresa y enuncia, el concepto tiene la necesidad, sino quiere verse reducido a mera "construcción", de guardar una relación adecuada con su referente real. En todo caso, el concepto y en extenso la teoría son representaciones de la realidad en constante cambio; y bajo la premisa de que la realidad siempre se presenta como más rica, compleja y cambiante que los esfuerzos que tratan de comprenderla: es menester que todo concepto y la teoría misma nazcan de la praxis. De tal manera que en este juego de acercamiento-distanciamiento conceptual y ente real, se presentan varios niveles de abstracción: una elaboración conceptual más compleja permitirá interpretar los ámbi

tos específicos de tal fenómeno y un insignificante trabajo sobre el concepto interpretará las generalidades y los rasgos superficiales de lo representado. Los niveles de lo abstracto, entonces, varían en la medida que la comprensión, siempre distinta y cambiante, investiga y pregunta sobre la realidad en cuestión.

Para interpretar dos pre-nociones, como ejemplos, sobre comunicación y, desde ellos, iniciar nuestra comprensión sobre este fenómeno, tomamos las siguientes por ser características de generalidad y escasa complejidad.

1.-"La comunicación consiste en crear un estado de espíritu común entre el que comunica y el que recibe la comunicación. (...)"

2.-"La comunicación es un dar y tomar conocimientos o ideas ya sea de persona a persona, o dirigida a un gran número de personas a la vez."⁷

En el primer concepto el objetivo de la comunicación es "crear un estado de espíritu común" entre el que comunica y quien recibe la comunicación: lo que supone un entendimiento mutuo; hasta aquí bien, si consideramos que la comunicación es, en su etimología, poner en común algo, en comunión; sin embargo, no menciona cómo se llega a ese "estado de espíritu común" y sólo se toma como premisa: una conjugación del verbo comunicar y el sustantivo comunicación como elemento en cuestión común; asimismo, el medio de que se valen los sujetos de la comunicación es una redundancia de la misma definición, la "comunicación". Es evidente también que el "estado común" a ambos sujetos de la comunicación: él y él, depende más del emisor que del receptor; es decir, éste es "pasivo" dentro de la emi-

⁷ Conceptos tomados de AXOTLA Muñoz, Víctor. *Antología de los auxiliares de la comunicación*. -3a ed.-México: Ed. UNAM/ENEP-Aragón, 1985. p.10.

sión comunicada y se torna, sólo como premisa también a posteriori, en un emisor. En el momento que acontece la comunicación entre dos, el receptor no emite ni gesticula, sólo recibe. La relación, es así, lineal y mecánica, dependiente del que emite y subordinada al que recibe.

En el segundo concepto el objetivo de la comunicación es "dar y tomar conocimientos o ideas" aunque menciona cómo: "de persona a persona, o dirigida a un gran número de personas a la vez", no dice mediante qué. Sin embargo, en este concepto ya se expresa "un dar y tomar", esto es, una relación dinámica: movimiento. También esa relación no siempre es entre dos, puede ser entre más personas. Quizá, haciendo otra objeción, hay un reduccionismo de la comunicación a los "conocimientos o ideas", dejando fuera otro tipo de expresiones: sentimientos, sensaciones, estados de ánimo, que no siempre responden a la lógica de la idea o, mucho menos, del conocimiento. De la interpretación anterior podemos resumir sucintamente, lo siguiente: la comunicación se realiza entre dos o más personas; su objetivo es establecer un ámbito común en el "espíritu" de "ideas" y "conocimientos"; la relación comunicativa entre el emisor y el receptor por un lado es vista como mecánica y por la otra como dinámica. Como puede observarse, en las anteriores pre-nociones hay un nivel de lo abstracto muy general; hay puntos a discusión y crítica, pero también elementos de sentido que recuperar para este trabajo: ya sea como aportaciones o desarrollos críticos, lo que sigue se ocupa de esto.

b. Niveles del proceso.

Las generalidades restan complejidad a toda descripción y explicación sobre lo que implica la abstracción comunicativa, y que

está muy marcada en los anteriores conceptos interpretados. Una limitante explícita en la primera pre-noción es su carácter lineal y mecánico. Para poder ampliar el concepto de comunicación y devolverle su conformación compleja es menester recurrir a tres nociones subyacentes a toda práctica comunicativa: dinámica, apertura y diversidad; y con estos conceptos volver sobre uno que los englobe conteniéndolos: el concepto de proceso. De las pre-nociones interpretadas sólo la número 2 reconocía el factor dinámico y diverso, pero no así la apertura o amplitud; es decir, las pre-nociones 1 y 2 no consideran en sentido estricto a la comunicación como un proceso. Lo que conlleva a una serie de omisiones al momento de interpretarla, principalmente se corre el riesgo de considerarla como un fenómeno lineal y mecánico. Instrumental.

Pero esta acepción instrumental de la comunicación tiene una explicación y una génesis reconocida: su sostén radica en la premisa del llamado desencadenamiento lineal-lingüístico del diálogo y que como su nombre lo insinúa, es una cadena desplegada linealmente cuando se entabla una relación comunicativa mecánica y se usa el lenguaje verbal principalmente, haciendo abstracción (no tomando en cuenta racionalmente) del lenguaje no verbal y de toda complejidad social; asimismo, presuponiendo que entre los sujetos existe un uso igual del lenguaje y de lo que éste produce: sentido. Es realmente una noción comunicativa a priori. Tal acepción tiene su expresión fidedigna en los actos del habla (speech acts) donde: Yo te hablo para que Tú me escuches; Tú me escuchas para poder hablarme, y Yo te escuche. Es una relación ideal regulativa y apriorísticamente posible, sustentadora de una "pragmática universal".⁸ Sin embargo,

⁸ Sobre los actos de habla, el intento de Jürgen Habermas de fundar,

deja fuera elementos de toda comunicación real: p.ej. la semántica explícita, creatividad sintáctica y complejidad pragmática. Es cierto que el mero acto (acción) de habla es parte fundamental de la comunicación y lo que se pone en común por ella; empero, es restrictivo desde el punto de vista de un proceso: no considerar el lenguaje no lingüístico limita la respuesta que, por ejemplo, los gestos y estados de ánimo pueden dejar al descubierto para cualquiera de los dos sujetos; los sonidos no articulados que enriquecen o empobrecen la comunicación también quedan sin intervención; tampoco entran en el acto los conflictos y contradicciones sociales que pueden entorpecer e imposibilitar todo intento comunicativo, por eso el teórico de los actos de habla siempre busca y propone a priori las condiciones de sociedad ideales para la posibilidad de cada acto. El diálogo, en cuanto acto de habla, pierde dinámica en la realidad sin sus supuestos a priori y ante la complejidad social el acto ideal parece mecánico y lineal: por demás abstracto. De ahí la importancia del concepto de dinámica que está presente, y sólo es necesario tomarlo en cuenta, en y por el diálogo.

El factor dinámico tiene su articulación con los factores de apertura y diversidad cuando la comunicación no sólo se concibe como un acto aislado, cuando no sólo cuenta su interior, sino que manifiesta una apertura al exterior, a su entorno: a la historia y tradición en que se encuentra inserto, un espacio y tiempo. De tal manera que no existe un acto comunicativo autónomo e independiente

a partir de los conceptos elaborados por Austin y Searle, una "pragmática universal" que tenga como basamento situaciones de habla posibles; faltando elaborar una sintáctica y semántica universales? Cfr. HABERMAS, J. "Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida" en *Pensamiento postmetafísico*. México: Ed. Taurus, 1990. -pp. 67-107.

a su mero acto de concreción: todo acto de comunicación está impli-
cado por un antes de y un después de, lo que Hugo Zemelman denomina
correctamente lo dado y lo dándose.⁹ Todo acto es un proceso disfra-
zado: en el momento en que se toma conciencia de su implicación
histórica y política es necesario quitar la máscara y dejarlo como
un proceso. Los problemas y resoluciones que avengan tendrán que
ver necesariamente con el proceso de comunicación y con la situa-
ción social a la que pertenecen. Hay entre el proceso de comunica-
ción social y los procesos sociales, políticos, religiosos, éticos y
económicos, una condicionante, más no una determinación. La condi-
cionante es el resultado de la articulación en un todo social de
los distintos procesos que lo conforman; y del cual, la comunica-
ción es, no sabemos todavía si el más o menos importante, uno más.
En este sentido, es necesario someter a crítica aquellas versiones
que hacen exégesis de la comunicación como un proceso sobre-deter-
minante en las sociedades modernas, a tal grado de considerarle co-
mo motor de las mismas.* La complejidad de las sociedades modernas,
sin embargo, contradice esa certeza creada por la adhesión a un
comunicacionismo monodimensional y centrista en la interpretación
de la comunicación. Así, al momento de realizar una interpretación
crítica sobre el acontecer de la comunicación en la sociedad es
necesario tomar en cuenta a éste proceso, como las otras con-

⁹ ZEMELMAN, Hugo. "Hacia una reflexión sobre las ciencias sociales en
América Latina" en Estudios Latinoamericanos. México: Ed. UNAM, 1989.-
p. 25s. Es significativo que Zemelman trascienda las acepciones his-
toricistas de la historia y las vincule a la política, otorgando a
la relación compleja entre pasado-presente-futuro la posibilidad
de emancipación política, donde la utopía cobra vitalidad y actual-
idad en la época llamada de "crisis de las ideologías". Cfr. De la
historia a la política: la experiencia de América Latina. México: Ed.
Siglo XXI-UNU, 1989.-pp. 27-86.

* Sobre el "comunicacionismo", véase: BARBERO, J.M. "De los medios a
las prácticas" en La comunicación desde las prácticas sociales. Mé-

dicionantes que la permiten o la impiden: factores económicos y tecnológicos; políticos y legales; socioculturales. Y en esta dirección, la dinámica de la apertura: lo dado y lo dándose que desde luego no se consideran como un devenir lineal, sino como un movimiento complejo en el cual se puede avanzar pero también retroceder en un constante juego entre tiempo y espacio: englobador de continuidad y ruptura.

El concepto de diversidad, es también importante para el proceso porque permite entender al proceso en plural, como procesos; esto es, que todo proceso al confrontarse con un contexto determinado deviene en procesos.¹⁰ La comunicación no es, en este sentido, un proceso estático y unívoco; tiene distintos sentidos según la situación real designada; quiere decir que el mismo concepto de proceso es entendido como plural: la noción de proceso cambia y transforma cuando se modifican y transforman las situaciones que representa; lo mismo sucede cuando hay modificaciones y enriquecimiento conceptual; cuando hablamos, por ejemplo, del proceso comunicativo implicado en la televisión, la radio o la prensa escrita en papel (para diferenciarla del videotexto, teletexto o hipertexto que pueden y funcionan como noticieros), por mencionar los casos que seleccionamos para llevar a "situación" esta tesis. Cada caso es un proceso comunicativo distinto y heterogéneo en su ámbito específico, con sus problemas y complejidades particulares; sin embargo, son las características comúnmente compartidas las que en este trabajo per-

xico: Ed. UIA, 1990.-pp.9 y 10. También, su virtual "descubrimiento" de los textos habermasianos en "Pensar la sociedad desde la comunicación: un lugar estratégico para el debate a la modernidad" en *Diálogos de la comunicación*. Rev. FELAFACS, n.32, marzo de 1992.-pp.28-32.

¹⁰ LIZARRAGA Bernal, A. (Coord.) *Marxismo e investigación: Diálogos teórico metodológicos*. México: Ed. UNAM/ENEP Aragón, 1988.-pp. 78-81.

mitirán hablar del proceso de comunicación desde la descripción-explicación de un modelo (después de algunas observaciones sobre éste). El proceso entonces tiene la particularidad representativa de entenderse como plural y multívoco, por eso hablamos de proceso y no de procesos. Un singular que se representa en plural. A la pregunta efectuada por David K. Berlo, sociólogo estadounidense, sobre que: "¿Se puede describir un proceso a través de la utilización del lenguaje?"¹¹ podemos contestar afirmativamente y agregar que tal vez sólo es posible describirlo mediante el lenguaje y no de otra manera. Un proceso descrito por el lenguaje es necesario que haga referencia a lo que se es: a la articulación de los factores de dinámica, apertura y diversidad con respecto a lo que representan. La descripción-explicación de un proceso cualquiera es siempre incompleta, y no por incapacidad del lenguaje para representarlo, sino por incapacidad humana: primero, la imposibilidad de comprender de una vez por siempre un proceso y metafísicamente llevarlo a su réplica dogmática: estática y eterna, y segundo, decirlo mediante el lenguaje. La palabra no es absoluta, ni absolutista.

c. Lo social y lo individual.

Cuando el proceso se sitúa en un ámbito social, es necesario dilucidar los distintos planos que conforman o integran el concepto sociedad; esto es, poner énfasis en el plano individual como parte fundamental del plano social y las características sociales, cuantitativas y cualitativas, que constituyen el plano individual. La unidad de individuo y sociedad.

1.-Lo social y lo individual, más que presentarse aquí como una

¹¹ Entre otras preguntas para reflexión, planteadas por Berlo, mencionamos las siguientes: "¿En qué forma influye usted sobre un proceso cuando habla de él?", "¿De qué modo afecta el concepto de proceso la forma en que vemos el mundo?". Cfr. El proceso de la comunicación. -5a ed.-México: Ed. EL Ateneo, 1985.-p.30.

dicotomía insalvable, se muestran como una posibilidad de mediación en el proceso comunicativo; proceso que pone en juego la capacidad del hombre y la mujer de ser sociales, a partir de fungir como individuos y sólo pueden ser individuos dentro de una sociedad que los condiciona; empero, no los determina del todo.¹² Los condiciona por las normas y leyes, la lengua, las costumbres y sus códigos significativos, que han sido impuestas, y siguen imponiéndose, y que atañen a todo individuo en sociedad; ahora, esa condicionante parte del individuo o individuos que a través de una tradición e historia han creado las normas, los códigos, el actuar y pensar éticos y las leyes de convivencia social. Esta cierta autonomía que el individuo goza ante y en la sociedad, tiene su representación explícita en el individuo emancipado.¹³ Y consiste en un germen crítico como proyecto cuestionador: "La autonomía surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, haciendo hincapié no sobre los 'hechos' sino sobre las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento que inaugura, no sólo otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuo. Y digo bien germen, pues la autonomía, ya sea social o individual, es un proyecto. La aparición de la pregunta ilimitada crea un eidos histórico nuevo, -la reflexión en un sentido riguroso y amplio o autoreflexividad, así como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumentaliza-."¹⁴ La sociedad que permite esta autonomía tiene como condición "(...) el individuo crítico y libre por tanto emancipado."¹⁵ Esta conformación social y su representa-

¹² Al respecto véase, CASTORIADIS, Cornelius. "Poder, política y autonomía" en Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura. N.4, dedicado al tema de "Crisis, fractura, revolución"; Barcelona, Ed. Pamiela, 1990.-pp.91-109.

¹³ Esa representación del individuo surgida a partir del Renacimiento y que tiene su culminación en la Revolución francesa y la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. Con la li-

ción del individuo se opone a la sociedad de masas cuya representación constitutiva radica en el individuo anónimo.¹⁶ Esta oposición se diluye en el problema dual entre lo cuantitativo y lo cualitativo. El individuo perteneciente a una inmensa mayoría de individuos cuya versión más amplia es la nación y su capacidad de ejercer o no prácticas críticas en cuanto individuo, sobre y por la sociedad en que se encuentra inserto.

2.- El paso de la sociedad de masas a la sociedad compleja exige una crítica a la representación del individuo anónimo por medio de su génesis cuantitativa y sus presupuestos cualitativos. La versión del individuo anónimo está basada en las siguientes características: "Quiero decir: idénticos los unos a los otros, reunidos por el más pequeño denominador común de su inteligencia y arrebatados por emociones intensas. Han perdido el sentido de las realidades particulares, de una acción consciente y conforme a una voluntad, (...) Así cada individuo capturado en la locura no conoce más inhibiciones morales ni obedece más al interés personal. (...) Identificado a un jefe o a una creencia, el individuo no existe si no es por esta semejanza, esta fusión, esta soledad en medio de un gran número en la cual él se reconoce y de la cual él lleva el nombre.¹⁷ Sean pues las anteriores premisas cualitativas del hombre y la mujer anónimos. La lógica de las masas es, sin duda, numérica; bertad, igualdad y fraternidad. Cfr. MOSVOVICI, Serge. "El individuo y sus representaciones" en suplemento Política de El Nacional. México n. 21, 1989, pp. 14 y 15. Para Mosvovici la representación es la creencia sistemática de sentido común.

¹⁴ CASTORIADIS, C. Op. cit., p. 102-103.

¹⁵ MOSVOVICI, S. Op. cit., p. 15.

¹⁶ Ibidem., p. 15. También es necesario observar que tal representación surge con los primeros estudios de Gustave Le Bon, después es continuada y ampliamente difundida por Freud y seguida por Adorno y Horkheimer; desde entonces ha sentado sus reales en forma hegemónica en los estudios sobre los medios y sus receptores. Cfr. FINGERMANN, Gregorio. Conducción de grupos y de masas: estraté-

responde a un doble ensamblaje del individuo como cantidad: de la deducción cuantitativa se pasa a la inducción cualitativa. Lo que es a lo grande es lo pequeño. Parece decir: si muchos son así, cada uno debe serlo de la misma manera. La inducción de la regularidad cualitativa. La cantidad es homogénea: el número 1 es igual, en su conformación, al 20,000 000, responde a una misma lógica abstractiva. Por eso, la masa en cuanto "consiste en un gran número de individuos que, aunque dispersos, se hallan en las mismas condiciones y están animados todos ellos de iguales sentimientos o idénticas aspiraciones."¹⁸ Supone al individuo, al grupo, a la multitud y la muchedumbre, aunque se localicen algunas diferencias: el individuo en la sociedad de masas no importa realmente como tal sino como parte de un grupo: ya se trate de la familia, un vecindario, la calle o el barrio, en el caso de los grupos denominados primarios y cuyo rasgo básico es el "contacto frente a frente, los unos con los otros"; o secundarios, formados por individuos que no se conocen entre sí y su relación es indirecta, por ejemplo: la ciudad, los estados de una nación, sus regiones y la nación misma.¹⁹

Dentro de esta ambivalencia grupal hay una diferencia cualitativa entre la multitud y la masa: donde la primera es "un grupo fog

gia y táctica.-Buenos Aires:Ed. EL Ateneo,1972.-pp.84-100.,ECO,U. "Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas" en CORTES R. Carmen (Antologadora).La escuela y los medios de comunicación.México:Ed. SEP/Ediciones EL Caballito, Biblioteca pedagógica,1986.-pp. 45-54.

¹⁷MOSVOVICI,S. Idem.-p. 15.

¹⁸FINGERMANN,G.Op.cit.,p.85.

¹⁹Idem.-pp.64-68.

mado **ocasionalmente** cuyos miembros se han ligado por estados **afec**
tivos" (p.ej. los individuos que se aglomeran en una calle para
ver el paso del presidente de su país, la reunión de personas en
las puertas de algún teatro para recibir o despedir a su artista
favorito) y la segunda, es un grupo disperso pero fusionado por
identidades de consciencia, no es accidental y temporal. La multi-
tud difiere de la muchedumbre porque tiene entre sus característi-
cas la homogeneidad, mientras que ésta es heterogénea: "un público
heterogéneo reunido en un teatro y que se regocija ante una esce-
na cómica"; así como también, el conglomerado de individuos en la
estación Balderas del Metro, son sus claros ejemplos.²⁰ Así, la ma-
sa tiene su representación simbólica en aquél célebre filme de
Fritz Lang, **Metrópolis**: en el turbulento río de individuos sinuo-
samente incontenible, pero impotentes ante circunstancias (raciona-
les) que superan su inteligencia y discernimiento (irracional).
Una tal representación del individuo sólo parece ser producto del
imaginario de un ser humano colocado por encima de los millones
de individuos anónimos, un ser suprahistórico.

3.- Si la sociedad de masas basa su éxito en la parte cuanti-
tativa del individuo en el seno social, la sociedad compleja com-
plica la relación entre lo numérico y la calidad humana: tiene su
talante el factor **diversidad**. Esto es, la sociedad "como un conjun-
to de agentes (individuos), instituciones y organizaciones sociales
que producen comunicación (cultura, tradición e historia) a través
de prácticas concretas."²¹ en la representación del individuo críti-

²⁰ Idem. - p. 85.

²¹ Introducción al programa de investigación: "Comunicación y prác-
ticas sociales" en OROZCO Gómez, Guillermo. **Recepción televisiva:
Tres aproximaciones y una razón para su estudio**. México: Ed. UIA,
1991. Los entre paréntesis son míos.

co y autoreflexivo por ende diverso y plural. Un individuo capaz de diálogo con la alteridad por ejercer su capacidad de reflexión individual en medio de la complejidad social: es decir, la "disgregación y multiplicación de grupos sociales (con sus prácticas comunicativas particulares), circularidad entre expectativas y frustraciones colectivas (e individuales), desarticulación en los procesos productivos, ampliación en los sectores distributivos (...) y, en general, desarticulación de estructuras y mecanismos de funcionamiento (...), la puesta en dificultades de los procesos tradicionales de toma de decisiones."²² Una complejidad que, sin embargo, no es un producto ahistórico y misteriosamente espontáneo, sino el resultado de profundas transformaciones en la conciencia simbólica y práxica de los individuos, la auténtica implicación (coimplicación) entre lo individual y lo social, del ser histórico-social.

4.- La dicotomía entre lo cuantitativo y lo cualitativo se diluye en la reflexión individual: cuya característica primordial consiste en ser un proceso al mismo tiempo social e individual y entre otras cosas premisa de todo diálogo y pluralidad. La reflexión individual puede ser concebida como autocomunicación (self-communication)²³ La autocomunicación tiene como condición la auto-comprensión. Y como representación la diánoia: ese proceso que tan

²² Para una lectura sobre el concepto de sociedad compleja, principalmente desde la Teoría de sistemas, véase, RUSCONI, G. E. *Problemas de teoría política*. México: Ed. UNAM/IIS, 1985. -pp. 7-15. La cita es de la página 8. Los entreparéntesis son míos.

²³ Aquí nos remitimos al hoy viejo debate entre si la reflexión es comunicación o sólo "acomodamiento" de información. Mencionemos a dos contrincantes: Por el lado de la defensa a la reflexión-comunicación está la llamada Escuela de Palo Alto o "Colegio invisible", en California, cuya frase fascinante ha cobrado fama mundial: **La imposibilidad de no comunicar**, es su premisa. "Si se acepta, dicen, que toda conducta es una situación de interacción (cuando se está solo es posible sostener diálogos en la fantasía, con las propias alucinaciones) tiene un valor de mensaje, es decir, es comunicación, se deduce que por mucho que uno intente, no puede dejar de comunicar." Para

brillantemente describe Eduardo Nicol en su ensayo "Lenguaje, conocimiento y realidad": "Esa curiosa preposición *diá*, que aparece en las palabras *diá-noia* y *diá-logo*, envuelve la noción de un movimiento, de algo que va desde aquí hasta allá: desde mis adentros hasta donde te hallas tú. El lenguaje, evidentemente, es transitivo: *logos* es *diá-logo*. Pero *logos* es *nous*, pensamiento. Platón descubre que también el pensamiento es transitivo: *diá-noia*. Por tanto pensar es dialogar. El pensamiento aborrece la soledad."²⁴ No hay soliloquio en la reflexión individual (*self-communication*) y no lo hay porque toda reflexión es social e histórica al mismo tiempo, tiene en el lenguaje su medio de unión al mundo terrenal. "En un diálogo así, con nosotros mismos, nos hacemos ofertas, las aceptamos o rechazamos, igual que el diálogo con el otro, hasta que obtenemos algo así como un terreno común, un lenguaje común y la comprensión (aun cuando no siempre signifique ponernos de acuerdo)."²⁵ Es llevar una conversación con uno mismo. La información que se maneja en la reflexión se vuelve comunicación por ese movimiento procesal que consiste en darle significancia a los datos de la memoria y del entorno: en el momento en que producen sentido y se comprenden.²⁶

No es carente de significado que la moderna neurobiología ven-

una lectura cómoda ver, "La imposibilidad de no comunicar" en GODED, Jaime. (Comp.). *Antología sobre la comunicación humana*. México: Ed. UNAM, Lecturas universitarias, n. 25, 1976. -pp. 235-237. Por la parte contraria, encontramos a Martín Serrano quien ejerce una crítica a la anterior corriente basada en la diferencia información-comunicación y cuya premisa consiste en que "en la comunicación se maneja información, pero no todas las informaciones se obtienen por vía comunicativa." La información, según Martín Serrano, se puede obtener por la observación, la experimentación, con los objetos y la reflexión: "elaborando los datos que ya conocemos sobre las cosas, deduciendo nuevos datos que modifiquen nuestra anterior representación del mundo." Para él, en ese sentido, la comunicación sólo puede acontecer "por la referencia que otros hacen a las cosas y para ello es menester de dos o más personas; negando así, la posibilidad de autocomunicación y de paso de autocomprensión. Cfr. Teoría de la comunicación: I. Epistemología y análisis de

ga a apoyar esta explicación: "La facultad de memoria, como la de entendimiento o de razón, es esencialmente un dispositivo neuronal que considero innato y que es propio de la especie humana."²⁷ Así, por ejemplo, la diferencia entre la "memoria" de una computadora y la memoria humana es que la primera, por muy sofisticada que sea, apenas logra ordenar y combinar los datos, manejar información y proporcionarla, "logra el nivel de la representación", mientras que la memoria humana aparte de realizar ese proceso de **representación** de la información, le otorga un sentido, una significancia; mediante la creatividad transmuta la información en comunicación, en diálogo consigo mismo.²⁸ Quizá, como veremos más adelante, en el centro del debate entre información y comunicación esté el concepto de lenguaje y la manera en que es concebido. Por lo pronto, con esta acepción del individuo capaz de reflexión y de diálogo no sólo reconocemos un pre-judicio de "respeto y amor" por el ser humano y así por nosotros mismos, sino también la presencia de cualidades humanas incalificables e inclasificables para la **matemática** de las masas que todo lo reduce a medidas y porcentajes.²⁹

5.- Las **masas** fueron "pensadas" como una temática particular y

la referencia.- la ed.-México: Ed. UNAM/ENEP Acatlán, 1991.-pp.61-62.

²⁴ Ensayo incluido en *Utopías*. Revista FFYL, UNAM, n.7 Sept-oct. 1990. pp.67-72. La cita está en la página 68.

²⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Poema y diálogo: Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*. España: Ed. Geedisa, 1993.-p.146.

²⁶ Sobre este movimiento de la información a la comunicación girará buena parte de este trabajo.

²⁷ Entrevista con Jean-Pierre Changeux por Guitta Pessis-Pasternak. "El hombre neuronal" en sección Cultura de *El Nacional*. México, 4 de enero de 1993.- p. 10.

²⁸ *Idem*.-p.11.

²⁹ Al respecto, ESTEVA, Gustavo. "Comunicación: contracultura" en *Comunicación y cultura en América Latina*. México, UAM-X., 1985, n.13, p.140

generalizable por quienes buscaban su potencial operativo para la manipulación instrumental de las mayorías masificadas y sus manifestaciones conductuales (p.ej. la vital importancia que darán asesores y politólogos de casi todos los gobiernos a la sugestión cuasi hipnótica de la propaganda, inmediatamente después de que Joseph Goebbles volcara el prototipo del estratega propagandístico por antonomasia) y, paradójicamente, por quienes denunciaban críticamente, aunque desde un phatos ilustrado, el letargo en que se encontraba sumido el individuo en los pantanosos ámbitos instrumentales de una sociedad administrada (Adorno y Horkheimer). Para los primeros y para los segundos, aunque en un sentido distinto, las masas eran objeto de lastimero desprecio. En los unos, era la expresión más clara del ejercicio y la voluntad de dominio; en los otros, era una inmensa sensación de desilusión y frustración mesiánica: el "hombre unidimensional" de Marcuse es uno de los grandes mitos de la dicotomía entre una tradición mutante y una tradición que se niega a la disolución por sus mismos presupuestos. La clara separación surgida del marasmo intelectual de élite ante el advenimiento climático de lo moderno (como novedad y cambio) y su aprehensión crítica. El pedestal, como después entendió Jürgen Habermas, es el peor lugar para comprender los acontecimientos. Es la pedantería teórica ante problemas ordinarios y complejos.³⁰

6.-Lo complejo no es únicamente una temática, es un proceso dado y dándose que atañe a muchas sociedades contemporáneas y en cada una de ellas se presenta en forma distinta y diferencial; la complejidad habla por muchos y variados espacios concretos, con sus

³⁰ Sobre lo expuesto, véase la interesante y crítica descripción realizada por BALLE, Francis. *Comunicación y sociedad: Evolución y análisis comparativo de los medios*. Colombia: Ed. Tercer Mundo Editores, 1991.-pp.18-39 y 449-458. También sobre Adorno, Horkheimer y Marcuse ver FRIEDMAN, George. *La filosofía política de la Escuela de Frank-*

prácticas específicas, sus problemas locales y globales; por la tenue línea divisoria entre la fragmentación social y la organización grupal, la extensión de las contradicciones entre clases a los muy variados conflictos entre individuos aun de la misma clase; por individuo que en sus prácticas concretas: culturales, comunicativas, sexuales (no sólo sexuados en cuanto hombre y mujer, también con preferencias, opciones y decisiones sobre la sexualidad), políticas, económicas, se niega a ser concebido como un ente homogéneo y sólo "reconocido" por su pertenencia a un grupo con ciertos rangos dentro de un tabulador social. Son estas prácticas concretas y tangibles y su íntima relación con la reflexión crítica las que proporcionan densidad y resonancia a la representación del individuo en la sociedad compleja. No basta con la enunciación de la emancipación por el conocimiento, como quieren los místicos en un plano elevado y por oposición al desenfado nihilista o, en un plano más vulgar que elevado, como quieren los exégetas de todas las sectas y religiones en la redención de fin de milenio. Es menester que toda reflexión crítica brote de la práctica y que ésta se transmute por la crítica en praxis (en cambio, en transformación. Proceso, sin embargo, también complejo e ilimitado.

7.-Una pregunta obligada: ¿Cuál es el papel de los medios de comunicación en la sociedad compleja? Sin duda su representación jugada en la sociedad será más compleja. Es necesario poner en entredicho algunas funciones comúnmente aceptadas hasta ahora y, por qué no, reconocer por ahí alguna virtud.³¹ ¿Es posible seguir aceptando la noción de "medios masivos de comunicación"? Si y no; si, furt. México: Ed. FCE, 1986.-pp.291-314., Sobre relación de Jürgen Habermas y la Escuela de Frankfurt ver, HABERMAS, J. "Habermas por Habermas: Aspectos biográficos e interrogantes políticas" en ESTUDIOS: Filosofía, historia, letras. ITAM, n. 28, primavera 1992.-pp.7-26.

si consideramos que con las actuales tecnologías de contacto (satélites, telecomunicaciones, fibra óptica, procesadores) y la amplia expansión de aparatos receptores, los mensajes llegan a millones de seres humanos, cuantitativamente a las "masas". No, si la máscara cuantitativa es despojada para dar paso a la complejidad cualitativa y su vinculación con lo numérico. Un medio de comunicación es masivo porque llega a muchísima gente, pero, paradójicamente, no lo es porque esa enorme cantidad de individuos niegan la noción misma de "masa".

Hasta aquí ya podemos adelantar y resumir algunas características concernientes a una posible acepción de comunicación para este trabajo: a) Es un proceso que acontece como dinámica, apertura y diversidad; b) cuenta lo interno y externo al proceso de la comunicación, es decir, otros procesos de índole social (políticos, económicos, culturales); c) el lenguaje es verbal y no verbal; d) es un proceso individual y social: se expresa como reflexión individual (**self-communication**) básica para toda autocomprensión y su relación con la alteridad (otro individuo, o muchos más individuos entre sí); e) y, finalmente, está situado en una sociedad compleja.

B. El proceso de comunicación social como horizonte de la neg hermenéutica.

Considerando el proceso de comunicación como la gran posibilidad de acceso a la realidad en estos momentos; acceso negado por vías directas debido a problemas económicos y culturales; es menester recurrir a los medios de comunicación: televisión, radio y prensa escrita en papel (por elegir los procesos y tecnologías de de contacto más importantes) para solventar la necesidad de coneg

³¹ Véase el capítulo IV y, en especial la parte dedicada al Emisor.

tar el aquí y ahora con los tiempos del mundo, sus problemas, culturas y vivencias; así como, reconocer la manera en que los acontecimientos mundiales afectan la vida del país y sobre todo las prácticas locales del individuo. Después de todo, en las sociedades complejas el individuo no sólo recurre a la televisión o algún medio distinto para enterarse de lo que acontece al otro lado del mundo sino también para enterarse de lo que acontece al otro lado de su casa, tras esa barda o ventanales misteriosos. Sin embargo, los medios de comunicación presentan un mundo ponderado por ellos, recreado y visualizado, que es necesario interpretar críticamente o, mejor dicho, someter a un proceso de hermenéutica crítica. Para tal caso, la neohermenéutica o hermenéutica reelaborada por Hans-Georg Gadamer,³² se presenta como talante indiscutible de crítica y recuperación del sentido producido mediante la comunicación. Donde la amplitud hermenéutica juega un papel primordial en el planteamiento hecho por Gadamer para su re-orientación y que ubica de la siguiente manera: "(...) el que yo empezara por la experiencia del arte para garantizar su verdadera amplitud al fenómeno de la comprensión no se debió más que a un artificio de composición (...) Y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la com-

³² Breve nota biográfica e influencias intelectuales: Hans Georg Gadamer (1900), filósofo alemán nacido a la vida intelectual y filosófica en Marburgo; catedrático emérito de la Universidad de Heidelberg. Tres pensadores clásicos contribuyen principalmente a su formación: dos griegos, Platón y Aristóteles y un alemán, Hegel. Sus maestros contemporáneos, son los neokantianos: Richard Högnigswald y Nicolai Hartmann; el filólogo clásico Paul Friedländer (en Platón); por la filosofía hermenéutica, Martin Heidegger; y por la hermenéutica textual, Rudolf Bultmann. Junto a los últimos dos ha formado el "trío hermenéutico de la Escuela de Marburgo". Al respecto, GADAMER, H.G. *La herencia de Europa*. Barcelona: Ed. Península, 1990. -pp. 9-15. También, *Verdad y método II*. Salamanca Ed. Sígueme, 1992. -pp. 375-402. Con relación a la re-elaboración de la hermenéutica por Gadamer o neohermenéutica, véase: ORTIZ-Osés, A. *La nueva filosofía hermenéutica: Hacia una razón axiológica posmo-*

prensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un 'objeto' dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende."³³ Dicha amplitud garantiza la aplicación de la neohermenéutica no sólo al arte, la filosofía o la ciencia, también brinda un talante de comprensión a fenómenos tan complejos como el proceso de comunicación social, con el cual como veremos a lo largo de este trabajo, mantiene una unidad especial: no únicamente como un entrecruce interdisciplinar, sino básicamente como teoría y praxis coimplicada; es decir, no es posible pensar a la neohermenéutica sin comunicación, ni a ésta sin hermenéutica. Y es que la neohermenéutica no se agota en ciertos fenómenos o problemáticas metodológicas, con su tarea "busca desarrollar desde este punto de partida (el arte, la poesía, la filosofía y la comunicación) un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica."³⁴ Una verdadera universalidad hermenéutica.

La neohermenéutica no responde, entonces, a cómo realizar una tal praxis, es ella misma una praxis, las prácticas efectuadas a partir de todo vínculo subjetivo-objetivo en la investigación. Por eso, cuando se establece contacto con la comunicación, tanto de ma

terna. España: Ed. Anthropos, 1986. -pp.47-58. , VATTIMO, Gianni. **Ética de la interpretación.** España: Ed. Paidós Studio, 1991. -pp.55-71. BLEICHER, Josef. **Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique.** London: LTD Routledge & Kegan Paul, 1980. -pp.122-127., el libro de su alumno alemán, BUDNER, Rüdige. **La filosofía alemana contemporánea.** España: Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1984. -pp.69-89. Aparte, el mismo Gadamer lo ha reconocido por escrito en sus trabajos de Verdad y método II. Op.cit., passim.

³³ GADAMER, H.G. **Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica.** Salamanca: Ed. Sígueme, 1991. -pp.13 y 14. Subrayado mío.

³⁴ **Idem.** -p.25. Entre paréntesis mío.

nera individual como con otros individuos frente a frente o que se requiera alguna tecnología de contacto: televisión, radio o prensa, también entra en práctica la capacidad interpretativa de los participantes, la posibilidad crítica de la neohermenéutica. Que la comunicación como proceso social garantice la amplitud hermenéutica y que la hermenéutica satisfaga la necesidad crítica de toda comunicación, implica poner en común un mismo problema que permanecía bifurcado hasta la transparencia explícita: a saber, concebir los procesos de comunicación e interpretación como uno solo, buscando la unidad entre ambos.

1. El horizonte de la neohermenéutica.

Cuando se "trata" con la neohermenéutica y el texto en el que se encuentra su elaboración y la resonancia de sentido a seguir, el voluminoso **Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica**^{*} traducción española de la obra escrita originalmente en alemán por Hans-Georg Gadamer, también se tratan los problemas surgidos por malentendidos en su interpretación. Según el propio Gadamer su libro y título correspondiente han llevado a dos malentendidos desde su aparición por vez primera en 1960:

- 1.- En ver a la neohermenéutica "como el último método para llegar a la verdad;
- 2.- y como una condenación radical del método."³⁵

Ambos malentendidos remiten a un mismo problema: el metodológico. Y tienen el mismo presupuesto: ver a la hermenéutica como un método más, o como un no método al que sólo le importara la verdad; en fin, la ubican dentro de la querrela legal del positivis-

^{*} Ahora, también: **Verdad y método** II. Salamanca: Ed. Sígueme, 1992.

³⁵ GADAMER, H.G. "Ciencias humanas y hermenéutica" en **Topodrilo**. UAM-Iztapalapa, septiembre-octubre de 1990, pp.41-44. También, puede ver se su introducción y la autopresentación de Gadamer a su **Verdad y método** II.-Op.cit., pp.11-29 y 375-402.

mo epistemológico.³⁶ La neohermenéutica no puede ser considerada "como el último método para llegar a la verdad", como lo sugieren aquellos que ven en la "y" del título la unidad radical y sin tensión de un método hacia la verdad, porque ella "aventaja al dominio del método"; sin embargo, tampoco es "una condenación radical del método" como lo afirman aquellos que ven en la "y" una tensión (distancia) insuperable y preocupada sólo por la verdad sin método, como Paul Feyerabend y su anarquía metódica, que es en realidad un método que opera sin método. Como Gadamer afirma, la neohermenéutica "parte de la idea de que es necesario 'desabsolutizar' el ideal del método que se desprende de las ciencias exactas (ideal hoy también omnipresente en los métodos empleados en las ciencias sociales) (...). Lo que caracteriza a las ciencias humanas es que ellas no ponen simplemente en juego los métodos aprendidos, sino también una capacidad de comprensión que se desarrolla en el lector, el investigador, el pensador, más allá de las facultades que se adhieren racionalmente."³⁷

La neohermenéutica, entonces, es más rica y compleja que el método cientificista desprendido de las ciencias exactas cuya base es operativa y preceptiva; a éste, lo aventaja sin abandonar el rigor en su actividad investigativa, el rigor de la comprensión, "no es un modo particular de relación con el mundo, sino el mismo modo de ser, del estar ahí." La neohermenéutica en cuanto praxis de investigación rigurosa es una disciplina global

³⁶ Relegar a la neohermenéutica a los ámbitos de la metodología significa encorsetarla a este viejo debate de la epistemología (teoría del conocimiento, sin creencia y prejuicio) y la **piistemología** (teoría de las creencias sin conocimiento) y así entre la supuesta superioridad de un método sobre la inferioridad de otro, restando importancia a otros factores más importantes: como los prejuicios, la situación en la historia, el lenguaje. Cfr. BUDNER, R. Op. cit., pp. 71-73.

³⁷ GADAMER, Verdad y método, pp. 41-44. Los entreparéntesis son míos.

que, sin duda, pone en entredicho las formas de legitimar la verdad por parte de los métodos positivistas (cuyo principal prejuicio es deshacerse de todo prejuicio), sin agotarse en el mero problema metodológico y rebasándolo por su principal punto neurálgico: la participación (*methexis*) conciente o no del que investiga en el proceso de lo investigado.

A continuación enunciamos algunas características propias de la neohermenéutica con el objetivo de clarificar su sentido:

a) "En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que someta a cualquier objeto de la experiencia (p.ej. arte, filosofía, comunicación) al conocimiento científico;

b) "Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con ideal método de la ciencia. Y sin embargo, trata de ciencia y trata también de verdad;

c) "Su objetivo es rastrear la experiencia de verdad, (más) que el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación;

d) Finalmente, busca comprender e interpretar fenómenos, no sólo como una instancia abarcadora y rigurosa, "sino como pertenecientes con toda evidencia a la experiencia humana del mundo (...) buscar formas de experiencia en las que se exprese una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica."³⁸ Sin embargo, la neohermenéutica tampoco es básicamente una disciplina encargada de la **verdad excomunicada o incomunicada**: producto de la censura y la distracción*, por los métodos **cientificistas**; es más bien, una disciplina que tiene que ver

³⁸ *Idem.* - Introducción, pp. -23-27. Entre paréntesis míos.

* Como deja entrever Ortiz-Osés.

con la totalidad del acceso al mundo; empero, un mundo al cual y por igual se pertenece. En este sentido, la comunicación con todas sus gamas de complejidad inherentes a un proceso social permite con el rigor de la neohermenéutica poner en evidencia una verdad que antecede al pensar y actuar metódico, sujeto a reglas y avalo-rativo; asimismo, la comunicación representa la posibilidad de cumplir con la amplitud hermenéutica donde convergen múltiples senti-dos y líneas de interpretación.

a. Horizonte y hermenéutica.

La neohermenéutica encuentra en el concepto de horizonte una clave importante para la comprensión de cualquier fenómeno. A decir de Gadamer: "Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto."³⁹ Este ámbito de visión puede ser estrecho o amplio; la amplitud hermenéutica reside en elegir por composición un horizonte que posibilite que esta condición se cumpla: la comunicación como proceso social es acorde a este objetivo, goza de una complejidad y amplitud cuyos sentidos no siempre son delimitados de una vez por todas: sus sentidos se entrecruzan, divergen, entretejen, producen raigambre y disolución, contradicciones y paradojas. Sentidos: direcciones a seguir. Direcciones que guían. Cada uno sigue un sentido. El sentido es guía y seguimiento. Un punto de partida y una dirección. Así, el proceso de comunicación social es el ámbito de vi-sión desde el cual la hermenéutica permite un acceso a la reali-dad y, a la vez, es la garantía de amplitud hermenéutica. Queda enunciada de esta manera la coimplicación entre neohermenéutica y comunicación.

³⁹ Idem.-p. 372.

b. Neohermenéutica: Teoría, práctica y técnica.

Antes de continuar exponiendo los rasgos de la neohermenéutica, detengamos nuestra atención en tres conceptos primordiales para su explicitación:

1.-Teoría (theoria). Es un saber que se adquiere como experiencia continua a partir de la práctica, de la situación vital y las condiciones de actuación y, también, una cierta especialización en el conocimiento (profesión, nivel o grado de estudios del individuo) de las ciencias y las técnicas. El poder comportarse de manera teórica pertenece pues a la práctica humana. La diferencia entre teoría y técnica es que la teoría no necesariamente tiene que ser operativa (fin instrumental), rebasa con mucho ese objetivo: la teoría permite un entrecruce de la comprensión con la explicación y la técnica va encaminada a una operatividad casi mecánica (perceptiva) y se reduce a ese "poder hacer" o poder operar. La teoría significa, al contrario de lo que creen sus fóbicos retractores, una praxis vital. De la misma manera que: "Toda praxis significa al final lo que la rebasa."

2.-Práctica (praxis). Es hacer aquello que uno puede hacer e implica una elección y una decisión entre diversas posibilidades; asimismo, requiere una correlativa formación teórica, a ciertos niveles, para posibilitar juicios, elecciones y valores, manifestando de esta manera una acción práctica. La unidad entre teoría y práctica es un saber hacer.

3.-Técnica (teckne). Es un saber dirigido a un "poder hacer", a un "saber operar", lograr un dominio de la naturaleza. Un instrumento que requiere y posibilita la aplicación práctica. El dominio ejercido sobre una técnica permite que entre más crece éste, mayor

libertad se tiene sobre la misma.⁴⁰

La neohermenéutica así puede ser conceptualizada como una teoría generalizada de la interpretación o una teoría y praxis de la interpretación crítica.⁴¹ La nueva hermenéutica se remarca como crítica: transformadora de prácticas e ideologías y, sobre todo, presenta un acceso a la realidad comunicativa reflexivo y crítico. Por eso, a la crítica unilateral hecha por los marxistas sobre la interpretación -valiéndose del aforismo filosófico número once escrito por Karl Marx y que reza así: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo."⁴² -, la neohermenéutica responde desde el propio proceso de transformación en el cual encuentra su sustituto: todo proceso de interpretación crítica (*hermeneusis*) rebasa el simple y vago término idealista de interpretar por interpretar. O para decirlo con el "último Martin Heidegger": "En la cita de esta frase y en su seguimiento se pierde de vista que una transformación del mundo supone una transformación de la representación del mundo, y que una representación del mundo sólo se debe obtener una vez que se haya interpretado el mundo suficientemente. Esto quiere decir que Marx se funda en una determinada interpretación del mundo para exigir su 'transformación' y a través de ello se muestra esta frase como frase no fundada; despierta la ilusión de que se habla decididamente contra la filosofía, mientras que precisamente en la segunda parte de la

⁴⁰ Los tres conceptos son el resultado de un resumen de la "Introducción" realizada por GADAMER, H.G., cuyo título es: "Teoría, técnica y práctica: La misión de una nueva antropología", para GADAMER, H.G. y Vogler, P. Nueva antropología, Barcelona: Ed. Omega, 1975.-pp.V-XXXV. También, véase de Gadamer: Elogio de la teoría. España: Ed. Península, 1993.-159 p.

⁴¹ Para una lectura introductoria aunque bastante ecléctica, véase

frase se supone de manera no expresa la exigencia de una filosofía.⁴³ Las transformaciones sociales son, generalmente, producto y nunca culminación de procesos de interpretación crítica; transformación y hermenéutica están interjugados como la praxis y la teoría lo están, desde este horizonte no hay antinomias, la razón dualista llega a su fin. En ese sentido, Gadamer pugna porque "la dialéctica ha menester de reducirse a hermenéutica."⁴⁴ La neohermenéutica interpela a la dialéctica y ésta apela a la neohermenéutica, esta correlación no se agota en aforismos, pertenece a la manera de estar del individuo en la sociedad? Así, la transformación (praxis propiamente práctica) necesita de forma inmediata de la hermenéutica crítica (práctica teórica).

C. El proceso de comunicación social como modelo de la neohermenéutica.

1. Concepto de modelo.

Cuando echamos mano de la pre-noción que nos brinda la teoría general de la comunicación, hay en él una polisemia bastante confusa en algunos de sus rasgos conceptuales: por modelo se entiende "un tipo ideal", una preceptiva de cómo operar técnicamente, representación de alguna cosa, una o un individuo que posa ante las cá-

ORTIZ-OSÉS, Andrés. La nueva filosofía hermenéutica: Hacia una razón axiológica postmoderna. España: Ed. Anthropos, 1986. - 213 p.

⁴² **MARX, Karl. Tesis sobre Feuerbach.**

⁴³ La cita se encuentra en SILVA, Juan M. "Lo que dice Heidegger y lo que de Heidegger se dice." (Fotocopias, s.f. ni t. de p.), p.18.

⁴⁴ **GADAMER, H.G. La dialéctica de Hegel. - 3a ed. - España: Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1988. - p.107.**

* La dialéctica aquí se entiende, como en Platón, el arte de llevar una conversación.

maras de fotografía y video, algo digno de ser imitado, vestido o andamiaje para los actores y escenarios de televisión o cine. En este trabajo, se adecúa un concepto de modelo muy modesto pero con la suficiente amplitud para la comprensión del proceso de comunicación social. Entonces, entedemos por modelo: "Una representación gráfica (que pretende describir y explicar, la comprensión de cómo acontece y cómo se interpreta críticamente) el proceso de comunicación social."⁴⁵ Un modelo es ya una interpretación sobre algún fenómeno o proceso y no quiere decir que sea la última ni la única interpretación sobre estos.

Lo fundamental aquí es la posibilidad abierta por un modelo para comprender un proceso complejo como el comunicacional. Como acertadamente expresa el connotado investigador sobre la investigación en comunicación, Raúl Fuentes Navarro -y que viene a ser el objetivo fundamental del recurso modélico- : "La capacidad de explicarse la totalidad de una situación concreta y de representarse en un modelo las interrelaciones específicas de los factores y elementos que la componen, permite a quien la posee encontrar formas adecuadas de intervención, utilizando criterios antes que (únicamente) técnicas; generando conocimientos y no simplemente aplicando (operando) recetas."⁴⁶ Ahora, el modelo sólo permite representar los elementos comunes al proceso dicho en plural; esto

⁴⁵ AXOTLA M., V. (Comp.). Auxiliares de la comunicación. -3a ed.-México: Ed. UNAM/ENEP-Aragón, 1985.-p.12s. Los entreparéntesis son míos.

⁴⁶ FUENTES N., R. "Escuelas de comunicación y brechas tecnológicas en México" en Tecnología y comunicación. México: Ed. UAM-X./CONEICC, 1986.-pp.61-76. También, una guía completa sobre la noción de modelo, sus características y los modelos sobre comunicación, véase los 6, 7 y 8 de SERRANO, M., Martín et al. Teoría de la comunicación. México: Ed. UNAM/ENEP-Acatlán, 1991.-pp.111-157.

es, el proceso de comunicación generado por prácticas tanto individuales como colectivas (grupales) y por la televisión, la radio y la prensa escrita en papel, tienen o reúnen elementos comunes y similares a cada proceso específico. Un modelo sólo es legítimo por su capacidad de reunir elementos comunes y por permitir vislumbrar las particularidades y diferencias entre lo común. Lo común en todo proceso de comunicación social está conformado por los siguientes elementos: emisor (es), receptor (es), mensaje (s), medios y tecnologías de contacto y, en este trabajo, ubicamos una conformación hermenéutica de la realidad.*

a. Características.

-Se adapta a la complejidad del proceso representado. Lo que quiere decir que el modelo se presenta como inacabado (e inacabable), debido a la manifestación expresa de lo dado y lo dándose; también por las pre-comprensiones que produce, por la incapacidad de captar la totalidad compleja y aprehenderla de una vez para siempre. Prevalece una acepción circular en la representación modelélica. Por estas razones se justifica la parte del título de este trabajo: Hacia un modelo. Se está conciente de lo inacabado de todo modelo, quien diga o defienda un modelo como acabado lo estará relegando a los recovecos del mecanicismo funcional.

-El modelo está **abierto**. Primero, mantiene una apertura a las relaciones que se establezcan con sus elementos considerándolos como fundamentales pero no únicos; segundo, se encuentra abierto a la dinámica que la realidad en comprensión expresa, aceptando su transformación e indicando los cambios en las relaciones comunicativas con su entorno socio-cultural, político-legal y económico-tecnológico.

* En principio, el mundo expuesto en el lenguaje.

-El modelo al tener una relación concreta: la sociedad compleja, permite remitir a prácticas concretas de comunicación y ligarlas a nuestros intereses teóricos, guardando así una íntima relación con la realidad comunicativa que lo motiva, guía y determina.

-Si bien el modelo se refiere básicamente al proceso de comunicación social, éste tendrá que insinuar y señalar las pautas de correlación con otros procesos de la sociedad compleja.

-El modelo más que simular la representación del proceso de comunicación pretende ser una hermenéutica crítica (manifiesta y expresa en la descripción y explicación) de cómo acontece e interpreta dicho proceso.

-Se presenta, pues, como un texto interminable.⁴⁷ Puede motivar otras reflexiones escritas ad infinitum; él mismo es ya producto de otros textos, otras experiencias: plasmación clara del actuar neohermenéutico y comunicativo.

-Finalmente este modelo no es más que, como mencionamos desde un principio, un artificio de exposición.

b. Dialéctica entre sus elementos.

Como proceso la comunicación mantiene una dialéctica en su concreción: los elementos componentes no son estáticos y pasivos; por lo menos, es requisito examinar que haya retroalimentación (la cual puede asumir distintas manifestaciones), cambio de horizonte y situación hermenéutica de cara a la sociedad compleja.

-Emisor: está situado en un ámbito económico-político, dispone de los medios y tecnologías suficientes para mantener una comunicación concreta con sus receptores (en el caso de las empresas culturales); partiendo de sentidos generados socialmente, que crea

⁴⁷ Véase el ensayo de RALL, D. "El texto interminable" en Morphe.N. 3-4, México: Ed. UAP., 1987.-pp.65-73.

y recrea, produce mensajes; así, la producción de esos mensajes exige acudir a un ámbito sociocultural establecido y retroalimentarse para solventar el imperativo diario de sus programaciones: trátese de televisión, radio o prensa escrita en papel. El emisor es receptor por diversas vías: donde su praxis comunicativa cotidiana es el ejemplo más genuino de su actuación como emisor y receptor simultáneo.

-Receptor: también tiene una situación sociocultural y económico-política con la cual enfrenta todo mensaje recibido de los medios de comunicación. En ese sentido, no es un receptáculo que pasivamente adquiere lo que llega a sus oídos u ojos; está ligado a prácticas comunicativas concretas en su diario interactuar con otros individuos y entornos donde produce mensajes: es también, llegado el momento, emisor.

-Entre cada emisor y receptor con su dialéctica específica media un mensaje que se vale de medios y tecnologías de contacto para su transmisión: el lenguaje es el medio fundamental; la televisión, radio y prensa escrita en papel son las tecnologías de contacto; el primero, utiliza a estas últimas como vehículos para su traslado a múltiples receptores. Sin duda el lenguaje es el medio básico de toda comunicación.

c. No preceptiva del modelo.

También cuando se aborda el concepto modelo necesariamente surge la interpretación de "ser algo a seguir", un molde, una receta o una serie de reglas y caminos para conseguir tal fin, un "tipo ideal"; sale a relucir la resonancia positivista de la noción de modelo que la reduce a pasos, líneas y esquemas aritméticos o cartesianos. En fin, una conducta preceptivista. Aquí, como princi-

pio aclaratorio, no se elabora este modelo como una preceptiva (sig tema legal), ni se pretende que lo expuesto sea seguido como una receta o molde. Precisamente se hizo la distinción entre los modelos "praxeológicos" encaminados a una explicación y operación (técnica) y un modelo descriptivo-explicativo como representación gráfica directa de la comprensión de un tal fenómeno o proceso. Un modelo "praxeológico" encaja más en el concepto de técnica depurada que en el concepto unitario entre teoría y praxis. El objetivo de la técnica es operativo; el objetivo de la teoría es comprensivo (y sólo así explicativo o implicado). Este modelo descriptivo-explicativo del proceso de la comunicación social es, finalmente, el horizonte amplio de una comprensión específica: cómo acontece e interpreta la comunicación en una sociedad compleja.

II. EL CORRELATO ENTRE NEOHERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN.

ITEM2: "El conocimiento secreto es un conocimiento profundo (porque sólo lo que yace bajo la superficie puede permanecer ignorado por mucho tiempo). Esta verdad llega a identificarse con lo que no se dice o lo que se dice oscuramente, y debe comprenderse más allá o a través de la superficie de un texto." En busca del conocimiento secreto. U. Eco.

La neohermenéutica tiene sus fundamentos en la tradición humanística erigida en la antigua Grecia (Platón no platónico y Aristóteles ético-político, principalmente) y continuada hoy día, donde "adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna."¹ Es sobre esta tradición vinculada históricamente a las ciencias humanas y sociales que la neohermenéutica adquiere un rango de crítica y recuperación de sentido en todo proceso de experiencia social. La relación completa entre neohermenéutica y comunicación hace necesaria una concentración directa de esta última a dicha tradición, con sus conceptos y búsquedas.

A. Ámbitos teóricos y prácticos de la neohermenéutica.

1. Los conceptos de formación, *sensus communis* y capacidad de juicio.

Uno de los conceptos primordiales del humanismo, que en gran medida lo soporta, es el concepto de formación. Dicho concepto es inherente a todos los individuos de cualquier sociedad y depende

¹GADAMER, H.G. Verdad y método: Fundamentos para una hermenéutica filosófica. -4a ed.-Salamanca: Ed, Sígueme, 1991. -p.47. En particular, bajo la hegemonía del método científico-positivista y su razón de ciencia.

del grado de desarrollo de educación, cultura, ciencia y tecnología. Así, la formación "es el resultado que adquiere el individuo en los contenidos de la tradición de su entorno."² Todo individuo al nacer dentro de una sociedad cobra un carácter social particular que lo inserta en una tradición y normatividad; es en la sociedad donde este o aquel individuo aprehenden una cultura, un lenguaje, hábitos. Por eso, la formación "es un proceso histórico que atañe a individuos", debido a que "cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo (comunidad, ciudad, nación), una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje."³ Todo lo relacionado con las prácticas concretas de los individuos incide sobre ellos. El aprendizaje común: experiencias concretas en la interacción con el entorno y otros individuos, los procesos intersubjetivos de comunicación; las capacidades de conservar y transformar la tradición, las costumbres, el idioma y las distintas formas de adquirir y manifestar la identificación y la raigambre común tanto regional como nacional. Este aprendizaje llamado común, interjuega con un aprendizaje con objetivos claros, la educación académica, donde sienta sus reales la especialización y la capacitación técnica dirigida a un determinado fin o coloquio con otras ramas del saber.

También, viene a manifestarse la predominación del ámbito comunicacional tanto en las industrias productoras de mensajes y artí

² Ibidem. -p.38.

³ Idem. -p.43.

culos comerciales: radio, televisión y prensa escrita, como en el uso de tecnologías y material comunicacional para programas específicos de índole escolar. La formación como un proceso inmerso en el devenir histórico global no puede quedar al margen de las transformaciones político-económicas, así como ideológicas y las visiones del mundo concernientes a cada nación y al conjunto de ellas. Pero la formación no tiene únicamente que ver o tratar "de cuestiones o procedimientos sino del ser en cuanto devenido" (...) Implica un "mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales."⁴ Es el proceso por el cual el individuo sobrepasa, va más allá de su mera individualidad y adquiere un carácter general, comunitario. "La conciencia opera en todas las direcciones y es así un **sentido general**. Un sentido general y comunitario: bajo esta fórmula la esencia de la formación se presenta con la resonancia de un amplio contexto histórico."⁵ Aquí, el horizonte del individuo es importante. En la apertura del horizonte radica una más amplia y profunda formación.

Es menester del individuo estar en correlación con los cambios y transformaciones de su comunidad nacional y mundial, comprender cada hecho y fenómeno socio-político, económico y cultural y vincularlo a su ser. Este proceso de comprensión del individuo en su devenir histórico y tradicional pasa a **formar** parte de su legado social. Implica un entendimiento del y lo otro. Una apertura hacia otros horizontes. En cambio, mantenerse cerrado ante lo otro es condenar al horizonte individual a los recovecos de la intolerancia y el dogma. No es casual y sí causal, que las sociedades cerradas y totalitarias tienden a simplificarse y a decaer;

⁴ Idem.-p.46.

⁵ Idem.-p.47.

mientras que, las sociedades abiertas adquieren un carácter complejo y continua transformación. En este sentido, Karl R. Popper ha escrito sobre las sociedades abiertas mencionando, incluso las dificultades a que se enfrentan, "aunque la apertura completa puede ser, por supuesto, autodestructiva (self-defeating) tal y como lo puede ser la libertad completa. También hay que recordar que la apertura cultural y la apertura política son dos cosas diferentes."⁶ Lo mismo puede ser válido en el terreno individual, y el horizonte crítico es el depositario de los cambios y transformaciones generales que inciden sobre los particulares. Una apertura hacia lo otro puede conducir a la disolución y fusión de las sociedades cuando tiende a ser completa, en los ámbitos de la cultura se abandonan las características de tradición e identidad y se entra a un sincretismo muy peligroso y lo mismo ocurre en el plano político, surgen problemas de dominio internacional con fuertes repercusiones al interno de la nación dominada. Las sociedades abiertas son indispensables para pensar lo complejo; empero, dentro de la misma complejidad es necesario que cada sociedad observe y planee detenidamente el grado o nivel de apertura hacia los otros.

Un horizonte crítico sabrá disponer sobre la necesidad de permanecer abierto o cerrado hacia lo general, la formación adquiere por eso un carácter primordial. No es un proceso histórico acrítico, representa el camino más difícil de lo particular a lo general, es un avanzar y retroceder por muchos pasadizos problemáticos. La formación es el cruce entre la dinámica social y el carácter siem

⁶ POPPER, Karl Raymond. "La sociedad abierta y sus enemigos revisitada" en Estudios políticos. Tercera época, n. 7, julio-septiembre 1991, pp. 163-174.

pre despierto del individuo, es un hacerse comunitario; compartir características y cuestionar relaciones. Desde la tradición, la formación busca una continua alianza con provecho a la generalidad. Es al mismo tiempo, un **sensus communis** o sentido comunitario, es por la formación que un tal o cual individuo adquiere además de un criterio crítico encaminado en sus prácticas, un sentido de comunidad; "**sensus communis** no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad."⁷ Las comunidades y en extensión los pueblos, las naciones, tienen de soporte y ligamen este sentido comunitario en sus integrantes y legado histórico, es éste el que permite captar hasta cuál punto y límite se puede tener una apertura a los demás. Lo mismo ocurre con los individuos, el sentido común conduce a lograr las acciones provechosas para la comunidad en lugar de causar daño. Permite la "distinción entre lo conveniente y lo inconveniente, implica siempre una distinción de lo que está bien y lo que está mal, y presupone con ello una actividad ética que a su vez mantiene y continúa (...) un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta."⁸ Existe un fuerte nexo entre formación y **sensus communis** por medio del puente que tiende el **êthos**: las condiciones culturales y comunicativas de una sociedad determinada.

El lenguaje es el factor de importancia decisiva para la formación de un sentido comunitario, es el soporte y el medio que nos comunica los sentidos generales imperantes, también para iniciar su crítica. El sentido comunitario primero en toda sociedad es el

⁷ GADAMER, Op. cit., p.50.

⁸ Idem.-p.52.

lenguaje; la tradición es soportada por el lenguaje que se expresa en cada sociedad. Una sociedad es comunitaria porque comparte un mismo lenguaje, no únicamente de forma sino predominantemente de contenido. "El *sensus communis* aparece menos como el lenguaje de los hombres que como el lenguaje de las cosas. El logos fundamental, para decirlo con Aristóteles, no es mera convención arbitraria sino *Syntheke*: correspondencia originaria de realidad e identidad, de mundo y hombre."⁹ Sentido común es identidad pero también desidentidad, cohesión y ruptura; por esa razón el sentido común no es únicamente un factor de integración comunitario de lo individual a lo general también quiere decir la posibilidad de desacuerdo, disenso y polémica contra lo dañino. Punto de dinámica y conflicto. Es un sentido ético que se vincula con lo político, que guía las prácticas de cada individuo en su relación con la democracia, la opinión y el espacio público y las formas de elección representativa. Cobra partido contra las injusticias y desigualdades sociales, es en este momento la muestra más clara y de su ser comunitario.

La neohermenéutica "se hace abogada del sentido común en tanto cuanto que remite a la razón como instancia auténtica de nuestras decisiones prácticas."¹⁰ Desde luego, sentido común quiere decir también equivocación y error, posibilidad continua de corregir el camino, porque su fundamento no es en última instancia la verdad que la ciencia positivista moderna defiende y enarbola: verdad plena y fundada hasta sus últimas consecuencias, no falible, ni

⁹ ORTIZ-Osés, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica*. España: Ed. Anthropos, 1986.-p. 51.

¹⁰ GADAMER, H.G. en diálogo con Ortiz-Osés, A. *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.-p.9-11.

contradictoria, puramente objetiva. La validez de juicio hecha por el sentido común depende de la evidencia ética y comunitaria, solidaria de la interacción del individuo y su entorno. Es en los plejos generados por las prácticas donde tiene legitimidad el sentido común. Sentido común dice "así sentido comunitario, sentido cívico, sentido 'político', en una palabra sentido 'pragmático' (...) dice ahora comprensión típicamente humana de las realidades en su ser (sentido) (...) en cuanto logos que posibilita la comunicación del hombre en un mundo comunitario."¹¹ Encontramos aquí una rápida pero no menos compleja relación entre formación, sensus communis y comunicación. Primero, la formación como base y anclaje de sentido comunitario, del sensus communis; segundo, la comunicación como el medio para lograr la comprensión de la realidad común; tercero, el despliegue del sentido común por vía comunicativa en toda la extensión de raigambre social; y cuarto y último, comunicación y comprensión como densidad de toda formación hermenéutica.

Un tercer concepto que viene a enriquecer estas líneas introductorias a la tradición humanística neohermenéutica es la capacidad de juicio o "capacidad de subsumir lo individual bajo lo general". En su formación el individuo volca comunitario, social, y el sentido común permite establecer un adecuado destino general; ahora, la capacidad de juicio es el medio por el cual el individuo se inserta dentro de lo social reflexivamente, juzgar el entorno es insertarse en él. "El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de vista generales, sino que sabe también qué es lo que realmente im-

11

ORTIZ-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica*, p.51.

porta, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos."¹² Estos puntos de vista correctos están en conformidad con una ética y sentir común, por un provecho compartido. Los juicios parten de la formación y el *sensus communis* y tienen que ver con el individuo y lo social. En esta dirección no es posible reconocer un individualismo *per se*; ya que todo carácter individual tiene que ver con la sociedad en que se encuentra. El individuo no es tal únicamente, sino también tiene un carácter comunitario.

Es dentro de una sociedad donde el individuo juzga y critica para provecho de la misma, sobre las cosas y acontecimientos concernientes al común social. Juzgar implica un acuerdo o desacuerdo sobre el entorno; capacidad de juicio "no dice que cualquier otra persona vaya a coincidir con nuestro juicio (...)"¹³ sino que por no estar de acuerdo con uno, tiene que respetar nuestra posición u opinión. Todo acuerdo o desacuerdo es un acto hermenéutico donde cada una de las partes relacionan su condición con el todo, hay un diálogo por el cual se interpretan y comprenden las soluciones y la viabilidad de la situación o propuesta que se discute. "En realidad, el 'comprender' al otro es un acto hermenéutico sólo si no sustituimos la relación sujeto-sujeto, que se establece en el 'acuerdo' sobre algo y en que creemos al otro capaz de verdad o decisión normativamente correcta en las cuestiones prácticas(...)"¹⁴ Esta correlación entre individuos implica necesariamente considerar al interlocutor con una capacidad de juicio correcta, aún si no se está de acuerdo con él. En la comunicación in

¹² GADAMER, *Verdad y método.*, p.63.

¹³ *Idem.* -p.70.

¹⁴ APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía. 1: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica.* España: Ed. Taurus, 1985. -p.25.

terviene el sentido común como capacidad de juicio, para lograr la realización del diálogo entre los individuos; la **comprensión** dice una cierta unión de juicios duales que han perdido esa dualidad y son compartidos, puestos en común, lo que Gadamer denomina atinadamente **fusión de horizontes**. El diálogo es una transformación de los juicios de los participantes en un juicio común, juicio ni de uno ni de otro, juicio compartido. Una exigencia del actuar comunitario es que "todo mundo tiene tanto 'sentido común' es decir, capacidad de juicio, como para que se le pueda pedir muestra de su 'sentido comunitario', de una solidaridad ética y ciudadana lo que quiera tanto como se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo o injusto, y la preocupación por el 'provecho común'." ¹⁵ Capacidad de juicio quiere decir actuar conforme a un **sentido comunitario** y provechoso para el individuo y los demás, acuerdo o consenso sobre los problemas y soluciones comunes.

2. El problema hermenéutico: comprensión, interpretación y aplicación.

El problema fundamental de la neohermenéutica está centrado en ella misma, en los momentos que la integran y articulan. Hasta hoy se continúa el seguimiento de los momentos clásicos en la hermenéutica, como son: **Subtilitas intelligendi**, la comprensión, **subtilitas explicandi**, la interpretación y **subtilitas applicandi**, la aplicación. Estos momentos caracterizan y relacionan un todo, el proceso de interpretación crítica. El propio Gadamer aclara primero la relación entre interpretación y comprensión: "La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, si-

¹⁵ GADAMER, *Op.cit.*, p.63.

no que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión."¹⁶ Lo mismo vale para la aplicación, toda aplicación es en la neohermenéutica comprensión e interpretación; el aplicar no es el último momento de la comprensión, sino su inicio. Entre estos momentos más que el reconocimiento de una dialéctica hay una unidad de experiencia. Así, el proceso de interpretación crítica o *hermeneusis* se resuelve en la unidad: esto es, no es posible establecer cuál es el momento más importante de los tres, y sí decir que los momentos se articulan como un todo no simplemente escindible.

a. Subtilitas intelligendi (La comprensión).

En la problemática sobre el método y la neohermenéutica surge el cómo entender el término de *subtilitas*, de tal manera que és te nos exponga el porqué rebasa el ideal moderno de método derivado de las ciencias exactas.* Gadamer pone especial énfasis en esto, señala: "Es significativo que los tres (momentos) reciban el nombre de *subtilitas*, esto es que se entiendan (comprendan) menos como un método disponible que como un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu."¹⁷ Veamos esto más de cerca: la *subtilitas* remite a un *saber hacer*, es decir, a una teoría y praxis como anteriormente ha sido explicada; el saber (teoría) íntimamente unido al hacer (praxis), de tal forma que se aleja y rebasa el *poder hacer* del método operativo. Es por esta vía que la neoherme-

* Método preceptivo donde el investigador se separa de su objeto investigado, cobrando un dominio sobre él; abordándolo y manipulando a distancia, sin comprometerse. Separación explícita de sujeto y objeto. De experiencia y saber. De teoría y praxis. Cfr. GADAMER, H.G. "La ciencia como instrumento de la ilustración" en *Elogio de la teoría: discursos y artículos*. España: Ed. Península, 1993. -pp. 77-89.

¹⁶ *Idem.* - p. 378.

¹⁷ *Idem.* - p. 378. Entre paréntesis míos.

néutica se entiende como una no preceptiva, donde la "finura de espíritu" representa y asienta una apertura de horizonte que apunta a la no reducción del saber y el hacer a normas y pasos a seguir en la experiencia del comprender. Dice también poner en tela de juicio la forma en que se legitiman las verdades en los discursos científicos y en el plano del contexto comunicativo; la coimplicación de subjetividad-objetividad no como dicotomía tópica y antítesis, sino como parte de una misma cosa: la experiencia.* La experiencia del individuo en el entorno de una sociedad compleja, con su actuación específica en el trabajo, la comunicación y el ocio.

1.) Experiencia y situación hermenéutica.

Cuando se comprende una tal situación: texto, mensaje, fenómeno, realidad, el intérprete adquiere una experiencia ya que toda comprensión es un acontecer y por esto dota de experiencia a quien la lleva a efecto. El concepto de experiencia es primordial debido a su estrecha relación con la actuación del individuo en su mundo vital; con las relaciones que entabla con otros individuos en la sociedad y con su peculiar situación desde la cual comprende y actúa. La experiencia dice siempre un nuevo aprender, un enriquecimiento del horizonte individual en relación con la generalidad, con la complejidad social. "Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee. Desde ese momento lo que antes era inesperado es ahora previsto."¹⁸ La experiencia así es la posibilidad de conocer lo que es real y también implica una nueva relación con el saber y su objeto; con la experiencia sabe-

* No en vano el hermeneuta italiano-derrideano, Maurizio Ferraris, traduce las subtilezas como habilidades del intérprete. Cfr. "La lectura, entre el diálogo y el monólogo" en *Revista de Occidente*, España, febrero de 1987, n. 69, p. 59.

¹⁸ *Idem.* - p. 429.

mos mejor sobre nuestro objeto y desde luego ese saber se modifica y vuelve profundo.

La experiencia es la respuesta a la cotidiana pregunta por el actuar de un modo u otro, es renovada y modificada continuamente en espacios y momentos diversos; por eso, la experiencia es apertura, aceptar las posibilidades de corregir errores y encausar dilemas. "La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias."¹⁹ En esta dirección, el individuo experimentado no es aquél que lo sabe todo o domina una situación de manera impecable, sino es el individuo abierto en su horizonte a nuevas experiencias desde ellas; el individuo no dogmático y cerrado. Es así, que la experiencia ocurre como un proceso enclavado en la historia de los individuos y su relación del actuar. Es la experiencia un acontecer en la historia. Por experiencia no hay una referencia "sólo a la experiencia en el sentido de lo que ésta enseña sobre tal o cual cosa. Se refiere a la experiencia en su conjunto. Esta es la experiencia que constantemente tiene que ser adquirida y que no puede ser ahorrada a nadie."²⁰ Es el desplazarse de lo particular a lo general. Es en la experiencia donde se confirman o derrumban ciertas expectativas, concepciones o certezas y, también, se adquieren otras similares en ese continuo experimentar. Pero la experiencia también proporciona la certidumbre de las limitaciones del individuo: limitaciones temporales, no

¹⁹ Idem.-p.431.

²⁰ Idem.-p.432.

poder abarcarlo todo y no dominar sus desplazamientos en el espacio terrestre, la conciencia del padecer en cada experiencia. Quizá lo más importante de la experiencia es que el que experimenta realiza una apertura a nuevas experiencias y nuevas situaciones.

Entonces la experiencia se conforma como un concepto importante para toda investigación. La experiencia de que trata la nohermenéutica exige una peculiaridad clara y expresiva: la experiencia hermenéutica. Esta exige una peculiaridad: el horizonte hermenéutico tiene que mantener una apertura cara a toda pregunta y respuesta sobre lo comprendido, sobre la tradición en cuestión. "Es claro que en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía, implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así."²¹ Para la experiencia hermenéutica es necesario mantener la apertura que presenta toda pregunta para su realización; el que un fenómeno sea hermenéutico responde a su conformación en la conversación y la pregunta de pregunta y respuesta. El comprender un texto, mensaje o fenómeno, presenta un preguntar sobre ellos y para dicho preguntar hay también una serie de contestaciones o respuestas, abiertas como un abanico; el horizonte hermenéutico es así un horizonte de preguntar. Toda obra a interpretar abre el horizonte a una pregunta, cuya respuesta, en principio, se encuentra en la obra misma. La pregunta para la experiencia hermenéutica es la peculiaridad más importante que, incluso, la respuesta. Es este continuo preguntar y, a

²¹ Idea.-p.439.

veces sin respuesta, abrirse a lo nuevo, lo que desnormaliza o elude toda preceptiva y operativa.

La neohermenéutica está centrada en la comprensión del cambio y la transformación de horizontes. Acontece como dialéctica de pregunta y respuesta. El comprender implica preguntar por lo que se comprende. "Es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa. Sin embargo, este hacer hablar propio de la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición."²² Toda comprensión inicia con una interpretación. Esto es, el individuo interpretante se encuentra en situación ante la tradición que comprende, está en ella y es interpelado por la misma. Interroga y llama la atención hacia sí del intérprete, lo induce a preguntarle. Toda interpretación, entonces, se encuentra situada. La situación que guarda el que comprende determina la comprensión de forma fundamental. Como asevera Gadamer: "El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero."²³

La situación es también un acuerdo que implica reconocer que la objetividad no es tan simple como parece y que todo comprender

²² Idem.-p.439.

²³ Idem.-p.372.

contiene subjetividad; la objetividad y la subjetividad son una dicotomía falsa, consiste en separar lo inseparable, desunir lo uno;; en toda comprensión intervienen los pre-juicios, las precomprensiones, deseos e impulsos. La pura objetividad es ya un prejuicio que dice separarse de lo subjetivo. Es por eso que la comprensión es un proceso donde se reconoce lo objetivo-subjetivo como parte de lo mismo, lo cual no resta legitimidad ni validez a la comprensión y si permite la toma en cuenta de lo precedente. El concepto de situación hermenéutica dice: "la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender."²⁴ Nuestra situación hermenéutica limita, impulsa e impone nuestra posición y las posibilidades de ver; el horizonte depende de la situación y la situación es abierta por un horizonte homónimo.

Cuando se comprende hay una elaboración de la situación hermenéutica con miras a obtener un horizonte correcto frente a la pregunta que se nos plantea desde la realidad en cuestión.

Estar en situación hermenéutica es apuntar correctamente hacia la respuesta que responda nuestra pregunta sobre lo comprendido, es tomar conciencia de la tradición en la que se encuentra cada intérprete. Situación hermenéutica y tradición están coimplicadas.

2.) Tradición.

Hasta aquí hemos hablado del concepto de tradición sin llegar a especificar sus rasgos característicos, detengamos nuestro camino en este manto fríatico de la cultura.*

La tradición es un concepto que ha sido, al mismo tiempo, desvir

²⁴ Ibid.-p. 372.

* Definición de Victor Flores Olea expresada en el Coloquio de invierno.

tuado y vuelto peyorativo y, al otro extremo, considerado con excesivas cualidades. La neohermenéutica lo reencuentra para su elaboración básica: sobre la tradición descansan las costumbres y los hábitos, así como las prácticas que nos constituyen como individuos sociales; esto es, la tradición tiene un fundamento de validez de esas prácticas y costumbres seguidas por los individuos en la sociedad. La tradición transmite ciertas normas y reglas que se adoptan y aparecen de manera libre en nuestro presente, con autoridad y validez. Como señala Gadamer, "la realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez."²⁵ Para que la tradición sea tal, es necesario un proceso histórico que ocurra en el devenir de las sociedades complejas, no es su contenido algo que tenga su creación de manera arbitraria. Y contra aquella tendencia que opone la razón a la tradición (como superación de esta última) es necesario esclarecer el vínculo indisoluble entre ambas. "En realidad la tradición siempre es también un momento de libertad y de historia (...) La tradición necesita ser afirmada, asumida y cultivada (...) La tradición es esencialmente conservación, y como tal, nunca deja de estar presente en los cambios históricos."²⁶

Lo cual implica que toda transformación radical, los más impactantes y trascendentes cambios, y las grandes revoluciones, como los proyectos emancipatorios, siempre son portadores de un legado histórico, elementos del pasado que han sido mantenidos de manera

²⁵ Idem.-p.348.

²⁶ Idem.-p.348-50.

libre como lo fue dicha innovación. Es por la tradición que el pasado y el presente se entrecruzan y mezclan a cada momento de la vida. La tradición es una mediación, uno voltea hacia ella preguntando por las grandes cuestiones del presente y los intereses del aquí y ahora (*hic et nunc*).

Claro, hay una distinción entre tradición y tradicionalismo, como correctamente señala Chantal Mouffe siguiendo a Gadamer; el tradicionalismo se distingue porque "intenta volverse de nuevo hacía la verdad de la tradición para renovarla."²⁷ Y no para cuestionarla y diferirla. El tradicionalismo es un apego a la tradición con miras a mantener un estado de cosas de dominio y conservación de poder. Vuelve sus ojos, llenos de fé, a la tradición que parece brindarle la posibilidad de preservar su condición de privilegios, tratando de ocultar que la misma tradición será su perdición, el tradicionalismo es conservador per se.

Mientras que la neohermenéutica se reconoce en la tradición en la medida que: "La tradición nos permite pensar el modo en que estamos insertos en la historicidad, el hecho de que estamos construídos como sujetos en virtud de una serie de discursos preexistentes, y de que mediante esa tradición que nos forma es que se nos da el mundo y que hace posible toda acción política."²⁸ Si recordamos aquí la formación como el paso de lo particular a lo general tendremos que el sensus communis es sentido comunitario por que nos liga con una tradición, permite darnos cuenta de la pertencia a ella; el lenguaje hace presente la tradición y expresa el sentido de lo real. En esta dirección, la tradición no se refie

²⁷ Ibid.-p.349.

²⁸ MOUFFE, Chantal. "radicalizar la democracia" en suplemento Política de El Nacional, n.89, enero 17 de 1991, pp.10-13.

re únicamente, aunque si mayoritariamente, a los fenómenos históricos y el legado cultural ancestral, también lo dándose, manifestaciones presentes en continuo movimiento que reviven y recrean la tradición y pasan a formar parte de ella: las prácticas comunicativas interpersonales, grupales y socialmente amplias, permiten ese movimiento de la tradición, el entrecruzamiento de pasado y presente, su interjuego.

b. Subtilitas explicandi (La interpretación).

Por ser la interpretación forma y momento explícito (explicandi) de la comprensión es que la neohermenéutica se convierte básicamente en una teoría y praxis (saber hacer) de la interpretación crítica; amén su genealogía etimológica: hermeneuein-interpretar. Interpretar las expresiones en su sentido dice la hermeneia. La interpretación explicita la comprensión del sentido como aplicación. La neohermenéutica propone y antepone la interpretación como momento fundamental del comprender una determinada realidad. Interpretar es comprender el sentido (verdad) de un texto, mensaje o fenómeno en cuestión. Para decirlo con Gadamer: "La interpretación se hace necesaria allí donde el sentido de un texto no se comprende inmediatamente, allí donde no se quiere confiar en lo que un fenómeno representa inmediatamente."²⁹ Por eso interpretar consiste en ir más allá de lo dado, superar, en lo posible, las preconcepciones y prejuicios que se tienen sobre las cosas; es decir, elegir correctamente aquello que antecede cada interpretación para la obtención de un horizonte guía.

²⁹

GADAMER, Verdad y método, p. 409.

1.) Prejuicio y precomprensión.

Los prejuicios no siempre fueron considerados peyorativos y manifestaciones de un saber erróneo y desvirtuado. Contra la acepción del método positivista que convierte a la superación de todo tipo de prejuicios en su principal prejuicio de objetividad, la neohermenéutica pregunta por la legitimidad de toda precomprensión y prejuicio y los reconduce desde la comprensión. "Denunciar algo como prejuicio es suspenderle en su presunta validez; en efecto, un prejuicio no puede actuar sobre nosotros como prejuizado en el sentido propio del término más que en tanto que nosotros seamos suficientemente conscientes. Pero caer en la cuenta de un prejuicio es algo que no puede lograrse mientras esté actuando: es preciso que en alguna medida sea provocado."³⁰ Esta provocación es posible por la comprensión. Y la tarea del que comprende consiste en saber captar en el proceso de la comprensión los prejuicios que le ayudan de aquellos que entorpecen su comprender.

La tradición en que nos encontramos situados, y que nos antecede, está conformada por juicios particulares (prejuicios) y juicios generales (precomprensiones) de nosotros hacia ella, debido a su carácter de ser ella misma quien nos determina y no nosotros a ella. "En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos."³¹ Lo anterior muestra cómo la realidad antes que nosotros la comprendamos

³⁰ GADAMER, H.G. El problema de la conciencia histórica. España: Ed. Tecnos, 1993.-p.111 y 112.

³¹ GADAMER, Verdad y método, p.344.

ya nos está condicionando de alguna u otra manera.

Más que juicios sobre la realidad tenemos prejuicios, más que comprensiones tenemos precomprensiones. La pregunta fundamental para la neohermenéutica entonces es: ¿Cómo distinguir los prejuicios legítimos de aquéllos que entorpecen toda razón? La respuesta: saber distinguir entre los prejuicios **verdaderos** que guían la comprensión y los prejuicios **falsos** que producen malentendidos, radica en que el intérprete realice la **pregunta** que abra y mantenga entre paréntesis las posibilidades de la tradición.³² Obtener los prejuicios correctos implica dejarse **interpelar** por la tradición y saber formular preguntas a la misma, **interrogar** su legitimidad. En suma, los prejuicios que sirven a la conciencia hermenéutica son aquellos referidos **única y exclusivamente** a la tradición en cuestión. La pregunta por el sentido del texto, mensaje o fenómeno debe ser condición en el reconocimiento y clarificación de los prejuicios que guían la comprensión; como asevera Gadamer, "(...) el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la **interpretación**, pero al mismo tiempo esta acción interpretadora se mantiene enteramente al sentido del texto."³³ Toda interpretación es de este modo determinada por el carácter y sentido de lo interpretado, en primera y en última instancia debe hacer referencia directa al sentido del que parte.

La interpretación no parte de cero, es una característica esencial de la interpretación el que se interprete desde cierto pro-

³² Véase la parte dedicada a la "distancia en el tiempo", *Idem.* - p. 360-9.

³³ *Idem.* - p. 471. Con esto Gadamer guarda distancia respecto al "reproche" realizado por Umberto Eco, en el sentido de que las teorías surgidas de la interpretación y cuya culminación se encuentra en las teorías de la recepción, se privilegia el papel del intérprete dejando marginado el sentido del texto, mensaje o fenómeno en cuestión. Ver, "En busca del conocimiento secreto" en la sección Cultura de *El Nacional*, 11 de marzo de 1991. - p. 9 y 15.

yecto y expectativas, donde los prejuicios y las preconcepciones son importantes. Gadamer a este respecto señala: "La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo es te constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar."³⁴ Sin embargo, las opiniones y juicios previos deben ser justificados y no arbitrarios para una comprensión efectiva; el proyecto previo tiene que ponerse entre paréntesis y a examen y contrastarse con el sentido de lo interpretado. Por último, la respuesta a los prejuicios legítimos obedece, como veremos, al círculo hermenéutico y a la historia efectiva en la cual se encuentra inserto. La comprensión es circu lar, sigue el movimiento de la historia efectiva.³⁵

c. *Subtilitas applicandi* (La aplicación).

La aplicación es un momento del proceso de interpretación. Y no constituye la parte última y eventual como tampoco meramente pragmática de la comprensión, sino que está presente desde el principio en su conjunto y hasta su complementaridad en la densidad comprensiva. Para reafirmar esto, citamos a Gadamer: "La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe así misma como efectiva."³⁶

La aplicación es así nuestro primer contacto, pregunta e impulso con lo comprendido. Desde su planteamiento en cuanto

³⁴ GADAMER, *Op. cit.*, p. 333.

³⁵ Al respecto, GADAMER, H.G. *El problema de la conciencia histórica*, pp. 110-116. También, "Sobre el círculo de la comprensión" en *Verdad y método II.*, pp. 63-70.

³⁶ GADAMER, *Verdad y método*, p. 414.

comprensión es ya una aplicación al y de sentido, donde entran en juego nuestras expectativas y prejuicios que guían la comprensión. La aplicación comienza, entonces, con la pregunta que se nos formula conjuntamente desde nuestro interés y el texto, mensaje o fenómeno en cuestión. Iniciar el proceso de comprensión dice así aplicar la generalidad brindada por lo comprendido a la interpretación; aplicar, interpretar y comprender son momentos de lo mismo: el proceso de interpretación crítica o *hermeneusis*. Teoría y praxis de la comprensión.

1.) Círculo hermenéutico.

Si partimos de la comprensión como acontecimiento de cierta aplicación, es necesario reconocer el círculo hermenéutico en el que se desarrolla la interpretación.

En este sentido es premisa hermenéutica la relación entre el todo y las partes, las partes y el todo; lo individual por lo general; lo parcial y aislado por la totalidad: ésta por los detalles y las particularidades. La complejidad por lo cambiante y diverso. "La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo."³⁷ La correlación circular. Se parte de las expectativas de sentido, de precomprensiones, que tienen que ser corregidas si el texto, mensaje o fenómeno así lo exige; en este movimiento de corrección y comprensión la parte va siempre al todo y el todo a la parte. La comprensión es circular porque implica que todo gira en torno al sentido de lo que se comprende. Supedita y pone al centro aquello que nos dice el texto o mensaje. La corrección de la comprensión consiste precisamente en ir por el camino que se nos

³⁷ *Idem.* -p. 335.

muestra en lo comprendido. Así, las precomprensiones o anticipaciones de sentido no son parte de la subjetividad individual del intérprete, pertenecen a la tradición con la cual hay una comunidad que los une. Para decirlo con Gadamer: "El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza su realización más auténtica (...), el círculo no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete."³⁸ Este círculo, sin embargo, no se presenta como un "círculo metodológico": es la forma por la cual la comprensión se realiza y tiene un carácter ontológico; esto es, que es parte fundamental del individuo en su estar y actuar en el mundo vital.

La tradición, el entorno y la sociedad en la cual se vive someten al individuo a una continua formación de sentidos previos; empero, de esto también el individuo participa, y no suplementariamente, a tal grado que transforma continuamente sus condiciones de comprensión y vida. En esto radica que el círculo hermenéutico no tenga rasgos metodológicos o preceptivos, cada individuo manifiesta desde su situación hermenéutica una relación diferente con lo comprendido: la realidad. Sin embargo, esta relación no quiere decir un relativismo sin más, es ella una puesta en consenso, un acuerdo: tratar sobre el asunto o la cosa que se comprende. La comprensión necesita estar ligada previamente al asunto comprendido y tener una relación directa con la tradición de la que trata. De todas formas siempre hay una mediación entre la tradición como factor histórico y el presente del intérprete, como veíamos, un entrecruzamiento de pasado y presente. Una conciencia de los efectos legados por la tradición a compren-

³⁸ Idem. -p. 363

der. Sólo el relativismo es siempre una búsqueda de una realidad más allá de las interpretaciones. Es la ilusión de un punto o meta superior. Por eso, la neohermenéutica busca la comprensión del texto en sí mismo.

2.) Conciencia de la historia efectual e historia efectual.

La validez en la neohermenéutica tiene su legitimidad en el encuentro con el sentido del texto, mensaje o fenómeno. El concepto de historia efectual se hace patente en la medida que la interpretación forma parte de ella; la historia efectual implica todo rastro que una obra va dejando trás sí, por eso, la comprensión presente se manifiesta como formación y parte de la misma historia de los efectos o huellas dejadas por el pasado y su vínculo en el presente.

La historia efectual opera en toda comprensión y no depende de su reconocimiento únicamente, es el poder de la historia sobre la conciencia humana. En otras palabras, "cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación (...)"³⁹ La historia efectual del objeto comprendido determina de esta manera nuestro rumbo a seguir en la comprensión. Que la historia efectual opere sin darnos cuenta no le resta fuerza. Por eso se plantea la necesidad de hacernos conscientes de su influencia, volverla hacia nuestra experiencia hermenéutica. La historia efectual, entonces, se plantea como un momento de la comprensión, es la guía que permite determinar el rumbo, la crítica y las preguntas al objeto com-

³⁹ Idem.-p. 371.

prendido. Hay la exigencia de poner énfasis en la conciencia de la historia efectual, tener esta conciencia es la posibilidad de realizar la pregunta correcta que active la marcha del proceso de la comprensión. Plantear correctamente la pregunta. Mediante la historia efectual se manifiesta la tradición, y el pasado puede emerger en el presente, si la comprensión culmina en la **fusión de horizontes** o el acuerdo sobre el contenido del texto o mensaje y su sentido.

La conciencia de la historia efectual radica en la experiencia hermenéutica, que experimenta la realidad y es ella misma real. "La conciencia de la historia efectual forma parte ella misma del efecto, hay que admitir que toda conciencia aparece esencialmente bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia."⁴⁰ Y este elevarse de la conciencia sobre la historia efectual, su toma en cuenta, es lo que posibilita la experiencia hermenéutica de elegir y decidir sobre la pregunta, legítima cara al objeto comprendido. Así, la conciencia de la historia efectual se realiza en la dialéctica de pregunta y respuesta, en la **conversación**. Donde el que pregunta es interpelado por la tradición, ocurre una mediación entre pasado y presente, en un giro de actualidad.

En suma, si la historia efectual acontece como un movimiento o proceso del texto, mensaje o fenómeno a través del tiempo (p.ej. la recepción de una obra en el tiempo), el comprender desde el presente forma parte también de la misma. La conciencia de la historia efectual consiste en la experiencia hermenéutica de la

⁴⁰ **Idem.**-p.371. Contra el aparente regreso a la conciencia como centro, Gadamer antepone la primigenia dialéctica del preguntar y responder, rompiendo el monólogo y recuperando la comunicación.

pregunta que nos viene formulada por la tradición. Es poner atención a la interpelación que nos guía.

d. Comunicación y hermenéusis.

El proceso de interpretación crítica acontece dentro de esta dialéctica de pregunta y respuesta. En la conversación: que es la expresión real y tangible de la verdadera y mejor lograda comunicación. "La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo.(...) La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma."⁴¹ Hay un verdadero encuentro entre los participantes. Se comparten algo: lo que en la comunicación no es ya ni de uno ni de otro, sino de los dos, es común. En eso consiste la comprensión: en la apropiación de lo que se nos dice. Y lo dicho a otros sólo es posible por esa capacidad universal humana de comunicación. La comprensión transforma porque permite la experiencia del encuentro con otros. Conversar es al mismo tiempo comunicación y comprensión. La unidad íntima. El que comunica siempre se ve envuelto en un proceso de interpretación y comprensión. En este punto radica plenamente la implicación o correlato de neohermenéutica y comunicación.

Sería un falso problema plantear la relación entre neohermenéutica y comunicación sólo desde una perspectiva interdisciplinaria: donde convergerían, como esquemas de especialización, una disciplina filosófica y una disciplina social. Encontrar la unidad interna entre comunicación y hermenéutica ha

⁴¹ GADAMER, H.G. Verdad y método II., p.206-207.

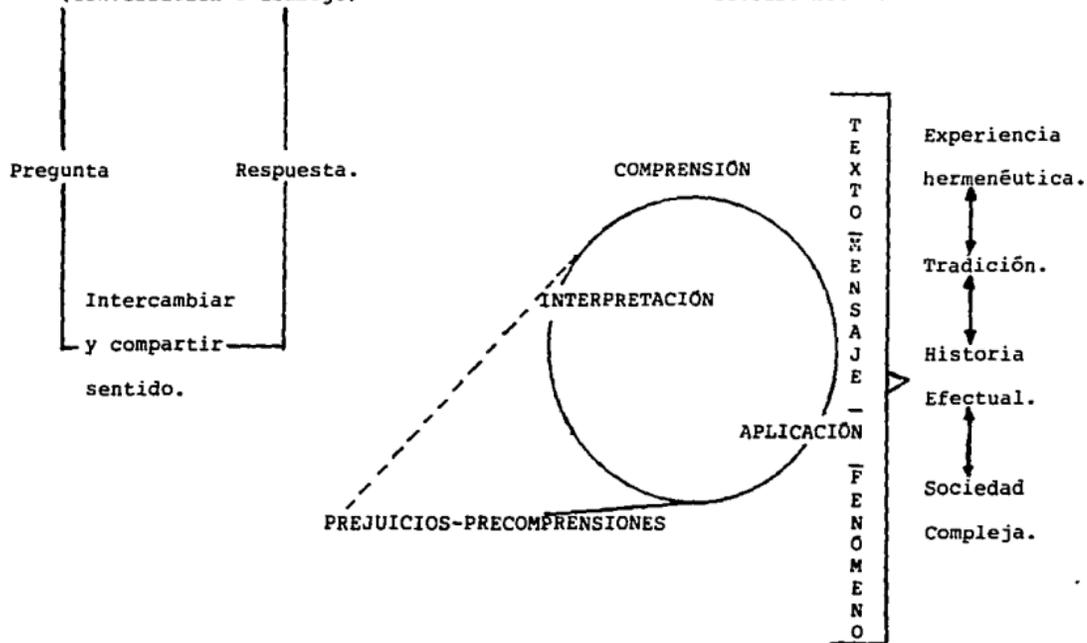
supuesto, siguiendo a Gadamer, ir más allá de estos ámbitos académicos que reducen el saber a límites bien delineados. La comprensión y la comunicación son un mismo proceso que coimplica a quienes participan de él, mucho antes de que se den cuenta. Por ello, un saber sobre la comunicación tiene que partir y concluir en la praxis comunicativa. Situarse en ella. Comprenderla. Unir la teoría y la praxis. Acudir al llamado de la *phronesis* (ciencia o saber práxico) para entender nuestro compromiso con aquello que escribimos.

Finalmente, en una re-interpretación gráfica ganada a partir de la comunicación y hermenéusis como parte de lo mismo: correlato de la comprensión del individuo en su mundo por vía comunicativa. Podemos enunciar que el proceso de comunicación social se vuelve así de frente a la interpretación crítica que constituye su contenido y resultante, desde la complejidad de la sociedad en donde acontece. (ESQUEMA I).

COMUNICACIÓN ----- NEOHERMENÉUTICA.

(Conversación o diálogo)

Círculo hermenéutico.



(ESQUEMA I). En re-interpretación: Comunicación y hermeneusis.-La comunicación como correlato de la neohermenéutica.

III. LA UNIDAD ENTRE NEOHERMENÉUTICA Y COMUNICACIÓN EN MEDIO DEL LENGUAJE.

ITEM3: "Por consiguiente, lo que me anima en mi labor no es la nostalgia de las Atlántidas su mergidas, sino la esperanza de una renovación a fondo del len guaje; por encima del desierto de la crítica, queremos nueva mente que se nos interpele." Finitud y culpabilidad. Paul Ricoeur.

Comprender hoy al lenguaje implica asistir a una amplia y con tinua polémica sobre su concepción y las formas que ésta adquiere por medio de una determinada normatividad y legitimidad; la inter pretación sobre el lenguaje se bipolariza en horizontes teóricos no siempre con posibilidades de acuerdo. Por un lado, se encuentra el paradigma del estructuralismo en el lenguaje, cuya filosofía ha cobrado un carácter casi matemático y rígido con un revestimiento científicista y el llamado, por el maestro J.G. Merquior, propter-estructuralismo que ha emprendido una crítica radical a la concepción mecánica y esquemática de tratar al lenguaje, llegan do a postular el cierre o clausura del significado y el sentido. Por otra parte, está el horizonte de la hermenéutica del lenguaje que lejos de presentarse como un "paradigma", muestra, precisamen te, la disolución de toda concepción sobre el lenguaje de manera unívoca y lineal.¹

En este trabajo nos ubicamos más acá de dicha polémica; en la

¹Para una lectura sobre el "arte de polemizar" (pólemos) en el lenguaje, consultar: MERQUIOR, J.G. De Praga a París: Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista. México: Ed. FCE, 1989.-430 pp., DERRIDA, J. Posiciones. Valencia: Ed. Pre-textos, 1975.-

medida en que tomaremos partido por la hermenéutica del lenguaje, soportamos por nuestra cuenta y riesgo las implicaciones polémicas que esta elección y decisión nos ocasione. La filosofía que sostiene e impulsa a la hermenéutica del lenguaje se extiende hacia varias direcciones hoy día: se presenta en Wilbur Marshall Urban y encuentra su cumbre en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur; tiene su entrecruce controversial con Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas; su pragmática literaria con Hans Robert Jauss y basamento mitocrítico en Gilbert Durand.

Nuestro punto de partida, como en este momento ya es obvio, está en Gadamer, por lo cual se abre un horizonte particular en el seno mismo de la hermenéutica del lenguaje; habrá que apoyar, en nuestra particular interpretación, el horizonte gadameriano con las aportaciones de otros pensadores; así como, acepciones de la Teoría general de la comunicación. Todo esto debido a la totalidad de sentido que se enuncia en la hermenéutica del lenguaje. Lo cual no implica que en el desarrollo de este trabajo no se señalen los puntos de desencuentro entre los distintos temas teórico-metodológicos que cada autor tiene respecto a la realidad y en especial a la comunicación.

En el planteamiento de la neohermenéutica esbozada por Gadamer, el lenguaje se presenta como el medio universal en el que

132 pp., BUXO, M.J. *Antropología lingüística*. España: Ed. Anthropos, 1983.-79 pp., MARSHALL U., Wilbur. *Lenguaje y realidad*. México: Ed. FCE, 1975., RICOEUR, P. *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Ed. Megápolis, 1975., GARAGALZA, L. *La interpretación de símbolos*. España: Ed. Anthropos, 1991.-206 pp., APEL, K.O. *La transformación de la filosofía. II: El a priori de la comunidad comunicativa*. España: Ed. Taurus, 1985., HABERMAS, J. "El giro pragmático" en *El pensamiento postmetafísico*. México: Ed. Taurus, 1991.-pp.180-239. Desde luego, la obra de Gadamer.

se realiza la comprensión misma. Y en nuestra re-interpretación: sólo es posible participar de todo comprender por medio de la comunicación, puesto que el lenguaje es medio que expresa y presenta al ser del hombre y la mujer y de las cosas. En este sentido, el lenguaje no sólo comunica, sino al mismo tiempo, es el acceso a la comprensión con su realización en la interpretación de toda realidad. Lo que puede interpretarse como parte de nosotros y los demás es el lenguaje. Por tanto, nuestro principal punto o hipótesis queda enmarcado en la unidad de neohermenéutica y comunicación en medio del lenguaje, como acceso y pertenencia a la realidad comunicativa dada y dándose en el centro y periferia de una sociedad compleja.

Más arriba se mencionó que la experiencia hermenéutica acontecía como una dialéctica de pregunta y respuesta y que la conversación era el núcleo fundamental de la argumentación neohermenéutica. La conversación es el verdadero acontecer comunicativo, el diálogo más auténtico; por la conversación los participantes en la misma, buscan un acuerdo sobre el objeto o cosa de que tratan; cuenta la opinión, los argumentos, las razones que cada participante individual manifiesta, el objetivo de la conversación es generalmente llegar a un acuerdo sobre una cosa en común. "Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa (...)." ² Ahora, si la experiencia hermenéutica acontece como un ponerse de acuerdo sobre algo, como una fusión de horizontes. Esto implica que para llegar a un acuerdo tenemos que recurrir a un medio: "El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa" ³ Los argumentos y contraargumentos que ponen los participan-

² GADAMER, H.G. Verdad y método, p. 461.

tes en la conversación sobre la cosa de que tratan, sólo son posibles mediante el lenguaje; la conversación es el verdadero diálogo porque exige ir más allá de una mera adaptación recíproca, es ponerse a disposición de un lenguaje común, sopesar y analizar las razones del otro y, a la vez, considerar las propias.

Así, el lenguaje, en la neohermenéutica, queda concretado como el motivo conductor de la comprensión y la comunicación, en sus dos determinaciones: a) como determinación del objeto hermenéutico y b) como determinación de la realización hermenéutica.⁴

La determinación del objeto hermenéutico consiste en mostrar a la tradición como el modo de estar ligados a una historicidad (conciencia de la historia efectual), el entrecruce de pasado y presente. Máxime si la tradición que nos habla es lingüística, es una tradición fundamentada por su acceso al lenguaje: puede ser de manera oral y escrita o cobrar otro tipo de manifestación en los modernos medios y tecnologías de comunicación. Por eso, lo que viene dado por la tradición lingüística se vuelca como el objeto fundamental de la neohermenéutica. La tradición lingüística atraviesa el tiempo y el espacio presentándose ante nuestros ojos como algo transmitido, como el presente de un pasado donde se mezclan los tiempos; la tradición que accede al lenguaje hace presente el pasado por nuestra lectura o interpretación. Esto es particularmente importante cuando se busca comprender los mitos, los usos y las costumbres, los estereotipos y arquetipos.

La tradición que accede al lenguaje o tradición lingüística es de este modo el objeto de la neohermenéutica, su horizonte his-

³ Idem. - p. 462.

⁴ Idem. - 468-486 p.

tórico. "Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma del relato directo, en la que tienen su vida el mito, la leyenda, los usos y las costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos."⁵ Pero la tradición no se agota en lo antiquísimo y remoto, tiene su origen en lo dado y lo dándose, forma parte del acontecimiento; es la manifestación de la historicidad ya se trate de un pasado remoto o de un hecho acaecido inmediatamente a nuestro presente. La tradición lingüística nos informa sobre la cultura, el arte, lo cotidiano, en fin, es la manifestación de lo que somos socialmente. Nuestra formación como individuos sociales ocurre en gran medida gracias a la tradición que accede al lenguaje, por éste se transmite un sentido comunitario e histórico.

La tradición lingüística sobre la cual se sostiene la experiencia hermenéutica fundamentalmente radica en la **escritura**. Lo escrito tiene para la neohermenéutica dos características importantes: en la escritura se pone en expresión el sentido de la cosa tratada como algo más allá de su autor y los momentos psicológicos que guiaron al mismo en la realización de su obra; la escritura supera el paso del tiempo duraderamente, la tradición escrita ha permitido conocer a los pueblos más antiguos: desde la Mesopotamia, Egipto, la India, Mesoamérica y la cultura andina. La escritura permite acceder al sentido perdurable de la tradición y la cultura. Sin embargo, la escritura pese a ser el **objeto** más

⁵ Idem.-p.468.

importante para la interpretación y comprensión hermenéutica no agota su amplitud lingüística, toda escritura puede ser dicha oralmente, más aún, es posible con el uso de los modernos medios de conservación y grabación, disponer del acontecimiento, plasmar lenguajes distintos al habla y la escritura. Con todos los problemas que esto tenga o las posibilidades que presente, como veremos más adelante, el lenguaje en nuestro tiempo tiende a la totalidad.

No todo es un texto, es cierto; empero, el que la realidad no sea un texto propiamente, no imposibilita su interpretación y comprensión, lo que ocurre es lo siguiente: para interpretar la realidad, ella tiene que acceder al lenguaje; de hecho la realidad conocida o pretendidamente conocida es parte del lenguaje. Hay entre lenguaje y realidad una unidad en proceso, el lenguaje participa de la realidad y la realidad coparticipa del lenguaje.

La palabra participa de la cosa que enuncia y la cosa enunciada es parte de la palabra en la se presenta y muestra. Hay una "íntima unidad" entre ambas, una relación procesal. Por eso, las palabras no sólo comunican, sino al mismo tiempo muestran la cosa enunciada.

La determinación de la realización hermenéutica tiene que ver con el nexo existente entre neohermenéutica y lenguaje, cuya relación queda de manifiesto con el momento de la interpretación como parte de la comprensión. La interpretación se realiza explícitamente por medio del lenguaje; la interpretación sólo puede ser por el lenguaje, en éste se guarda el sentido de lo interpretado. Para lograr la comprensión es necesario, entonces, que ésta se manifieste de forma explícita en la interpretación: el encuentro del intérprete con el sentido del texto, mensaje o fenómeno. La realización hermenéutica tiene así, en el lenguaje, su sentido.

do. Implica traducir los fenómenos de la realidad a un lenguaje que en principio es nuestra propia lengua. O como asevera Gadamer, la comprensión guarda un nexo fundamental con el lenguaje porque "para poder dar expresión a la referencia de un texto en su contenido objetivo tenemos que traducirla a nuestra lengua."⁶ Misma que encierra o contiene el conjunto de las referencias posibles del individuo ante y en su realidad objetiva, lo cual le permite tener una vida socialmente común con los otros individuos que comparten la misma lengua, el mismo lenguaje.

En la interpretación se aportan pre-juicios o "conceptos previos" integrados en nuestra persona por medio del lenguaje y que contienen referencias, opiniones, críticas y orientaciones sobre la cosa interpretada. Son los elementos o pre-juicios los que permiten adentrar al individuo a la cosa, hacerla hablar para el intérprete. En este juego de pregunta y respuesta entre el lenguaje del texto o mensaje y el intérprete. Desde luego, los prejuicios y precomprensiones iniciales tendrán que ir subordinándose al sentido que les sale al encuentro en la interpretación y conforme la comprensión vaya siendo efectuada. Porque precisamente la comprensión es "una apropiación de lo dicho, tal que se convierte en cosa propia", afirma Gadamer. Si lo dicho está en el lenguaje, entonces, la comprensión se encuentra potencialmente en el lenguaje, por lo cual la interpretación no es un medio de la comprensión, sino la forma explícita de la comprensión.

Decimos esto por su importancia para toda interpretación. La realización hermenéutica ocurre en la interpretación lingüística o en medio del lenguaje, por eso dicha interpretación se convierte

⁶ Idem. - p. 474.

en la forma general de toda interpretación⁷. Lo cual tiene un sentido preciso y amplio: "la interpretación acontece también allí donde lo que hay que interpretar no es de naturaleza lingüística". Esto es, todo lo que no sea palabra escrita o palabra hablada: lingüístico, puede, también ser interpretado. Esto tiene particular relevancia para nuestro trabajo porque permite situar el lenguaje de los medios y tecnologías de comunicación modernos en un sentido más amplio y más estrecho en relación a la unidad íntima entre neohermenéutica y comunicación.

Si aquello que no tiene un carácter propiamente lingüístico puede ser interpretado y comprendido, quiere decir que el lenguaje llamado efectivamente no verbal: gestos, sonidos, olores, estados de ánimo, estímulos al tacto, movimientos, sabores, no escapan a la neohermenéutica. Y no escapan por su carácter susceptible de ser llevados a un lenguaje hablado o escrito; esto es, el lenguaje no verbal "presupone realmente la lingüisticidad". O en otras palabras, para verdaderamente comprender dicho lenguaje (no verbal) es menester volverlo -o desde un principio ponerse de acuerdo sobre él- en un ámbito lingüístico. En esto no tiene porque reconocerse una supremacía del lenguaje como lengua, sino una profunda relación entre los otros lenguajes y ésta, como una totalidad de lenguaje. Que contiene la tradición no lingüística (costumbres y hábitos expresados kinésicamente) y la tradición oral y escrita. Ambas, bien visto (aceptando el galicismo), son una sola, la tradición accede al lenguaje y permite su comunicación y comprensión.

Pero a todo esto: ¿Qué es el lenguaje, presentado tan benignamente? ¿Qué es la lengua? ¿Es lo mismo, lengua y lenguaje? ¿La neo

⁷ Idem. -p. 478.

hermenéutica y la comunicación necesitan de un lenguaje **especial**, como quiere Apel?⁸

Estas preguntas nos remiten a la formulación y argumentación de la hermenéutica del lenguaje: "La cuestión de cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar y cómo logra que en principio cualquier tradición escrita pueda ser entendida."⁹ Y no sólo escrita, sino presente en cualquier otro tipo de lenguaje; lo cual será particularmente importante para nuestro trabajo sobre los modernos medios y tecnologías de comunicación dentro de una sociedad con características complejas. El **logos** que en un principio significaba la unidad de palabra y pensamiento y hoy cobra importancia indiscutible para la hermenéutica del lenguaje.

La verdadera importancia del lenguaje no quiere decir que el lenguaje cobre supremacía total en nuestra relación directa-indirecta con la realidad o que todo sea lenguaje, como un centrismo más, sino que se trata de reconocer su dimensión en toda interpretación de los individuos sobre el mundo en el que viven. Lo mismo, el lenguaje verbal (escrito-hablado) no se constituye como un centrismo con respecto a otras manifestaciones del lenguaje, porque sería fácilmente desmentido por el lenguaje cuasi-total de la televisión o el video en estos momentos; con más precisión, la neohermenéutica encuentra en la lengua o idioma un medio fundamental en su acceso-pertenencia a la realidad, lo que no

⁸ Karl-Otto Apel propone para su reelaboración hermenéutica "el concepto hermenéutico trascendental del lenguaje"; a partir de una sintáctica, semántica y pragmática (semiótica), esquema heredado de Austin y Searle, pretende un lenguaje ideal, apriorístico correspondiente a una comunidad ilimitada de comunicación para argumentar sobre el acuerdo, la verdad y la ética discursiva, ver, *La transformación de la filosofía. II: El a priori de la comunidad de comunicación*. España: Ed. Taurus, 1985.-pp.315-334., "La ética del discurso... en *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Ed. S. XXI, 1992.-pp.11-44.

implica subestimar a conformaciones del lenguaje distintas.

A. Lenguaje y lengua.

La neohermenéutica y la comunicación no necesitan recurrir a un lenguaje **especial** o especializado,les basta y sobra con el **lenguaje natural y ordinario** (cotidiano,dicho y usado rutinariamente a diario,pero también creado y recreado) y las posibilidades de éste de ser común a todos. La historia efectual del lenguaje realizada por Gadamer mediante una fundamentación antropológica o, más exactamente,social, donde confluye la multitudine y lo complejo: la comunicación,la sociología,la antropología,la política,la economía y la filosofía.¹⁰ Encuentra sus resultados en una concepción del lenguaje mucho más libre y,sobre todo,más cercana e implicada a la realidad.

El concepto de lenguaje que aquí es propicio para la neohermenéutica y la comunicación parte de la historia efectual del lenguaje,teniendo como contexto el ámbito social de las primeras comunidades humanas. En este sentido,podemos enunciar las características del lenguaje a que se atiende la neohermenéutica y la comunicación.

-El lenguaje es un proceso: producto de la historia heredada desde las primeras comunidades humanas,un proceso originario y,por ende,su fuente radica en lo social; es desde entonces,hasta hoy,el resultado de un trabajo creativo en la invención de palabras,elaboración de conceptos,para enunciar las cosas. Trabajo e invención sobre el lenguaje no siempre razonado y con

⁹ GADAMER,Op.cit.,p.483.

¹⁰ Aquí el término **social** tiene una conceptualización amplia y diversa, no es reduccionistamente sólo sociológico,sino múltiple. Para una lectura sobre este aspecto,véase la sustanciosa introducción de GIDDENS,A.y Turner,J. a su compilación,La **teoría social,hoy**.México:Ed.CNCA-Alianza,1991.-pp.9-21.

objetivos, sino también de manera azarosa y casual, es desde un comienzo la ligazón del lenguaje y realidad. El lenguaje obedece, como otros procesos sociales, a la transformación que el hombre y la mujer hacen de la naturaleza y de sí mismos; por eso, la palabra tiene que ver con la cosa y ésta tiene que ver con la palabra. El lenguaje como producto histórico viene dado por su correlación con el pensamiento, hay una unidad entre la palabra y el pensamiento; asimismo, se liga la palabra a la cosa; el lenguaje es socialmente un medio para comunicar y, a la vez, para comprender la realidad. La realidad accede al lenguaje donde se reúne la experiencia práctica del pensamiento, al interpretar el lenguaje se comprende la realidad que ha accedido al mismo.

La experiencia por la cual el individuo designa con palabras a las cosas no es una experiencia a posteriori que consistiría en asignar nombres a las cosas de manera arbitraria, sino que implica un largo acercamiento de la palabra a la cosa; esta experiencia es, entonces, un encuentro entre la cosa y la palabra, donde la cosa accede a la palabra. La palabra no es una mera copia de la cosa, es "la representación de una cosa, su puesta al descubierto."¹¹ Esto es, representación quiere decir aquí expresar y presentar algo, la palabra expresa y vuelve a "presentar" a la cosa que enuncia. Es pues, la necesidad de comprender y comunicar sobre la realidad lo que ha llevado al hombre y la mujer en plural, al proceso de creación e invención del lenguaje: la experiencia originariamente humana del lenguaje. Proceso que, por otro lado, es la culminación de una necesidad básica del ser humano, a diferencia de los animales sin intelecto y capacidad para articular lenguaje. Esto debi-

¹¹ GADAMER, p. 494.

do a que entre el pensamiento, el lenguaje y las cosas hay un proceso único.

Lo que sigue es un resumen contenedor de las características básicas del lenguaje en la neohermenéutica.*

-La íntima unidad entre pensamiento y lenguaje, entre pensar y decir, es un proceso único que lleva a cabo el intelecto en su correlación con las cosas, con la realidad; pensar formulando lenguaje y sólo pensar en medio del lenguaje. El conocimiento es pues el resultado siempre incompleto de la transformación de pensamiento y lenguaje sobre las cosas o la realidad, teniendo dicho proceso cinco rasgos:

a) La palabra es potencial y se forma y transforma continuamente. El movimiento del pensar recorre, en un ir y venir arduo, con la investigación y la reflexión sobre las cosas, el camino del lenguaje. El pensamiento realiza un trabajo, una labor inquisitiva sobre las cosas, al mismo tiempo tiene la necesidad de ir formando palabras que expresen dicho trabajo de conocimiento sobre la cosa. Por eso, las palabras tienen que ver con la cosa que enuncian; pensamiento y lenguaje son un continuo acercamiento a la cosa, una constante enunciación.

b) El lenguaje y su palabra es imperfecto. Su imperfección no radica en sí mismo, sin embargo; esto es, en que el lenguaje no sea capaz de poseer perfección; sino, en lo imperfecto del intelecto humano que requiere de muchas palabras para nombrar una sola cosa. El intelecto necesita estar seguro de nombrar correctamente a la cosa que le preocupa y, para esto, usa muchas palabras pues una no le da plena confianza, "hay inseguridad en lo que el pensamiento sabe".

*Verdad y método, pp. 508-511.

c) "La palabra se dirige hacia la cosa (la enuncia), pero no está capacitado para contenerla en sí en su conjunto." O mejor aún, el intelecto no ha sabido enunciar en la palabra la totalidad o conjunto de la cosa; la palabra nos indica a la cosa, tiene mucho de ella, pero no la contiene en su totalidad. Esto indica que el pensamiento siempre se ve en la necesidad de seguir renovando sus concepciones lingüísticas y es muy dudable su perfección; la renovación del lenguaje es interminable como también lo es la transformación de la realidad. El hombre es finito mientras la transformación del lenguaje y la realidad son infinitos, lo cual no quiere decir que en determinado momento no se tengan certezas plausibles sobre las cosas; empero, esas certezas siempre pueden ser cambiadas por otras.

d) La palabra no se forma por un mero acto de reflexión. La palabra es producto del trabajo teórico-práxico del intelecto humano en su correlación con la realidad. Como argumenta Gadamer: "La palabra no expresa al espíritu (intelecto) sino a la cosa a la que se refiere (...) La constelación objetivo-pensada (la *species*) y la palabra son lo que están íntimamente unidos." Con esto Gadamer se aleja de la concepción romántico-psicológica de la hermenéutica del lenguaje de Schleiermacher y Dilthey.¹²

e) La relación dialéctica de la multiplicidad de las palabras con la unidad de la palabra. Toda palabra usada ordinariamente tiene un carácter, en principio, general; dice generalidades sobre lo que trata, es un previo acercamiento a la cosa referida, la palabra en esta dirección guarda un significado general o previo donde se reúnen la ambigüedad y lo diverso. Así, se habla con generalidades sobre una cosa particular; sin embargo, hay una dialécti-

¹² El problema de la conciencia histórica, pp.39-55.

ca entre el significado general de la palabra y la cosa particular que produce un acercamiento hacia la esencia o características específicas de la cosa presentada por la palabra. Esta dialéctica no siempre responde a una lógica rigurosa, sino que acontece de una manera natural u ordinaria, con base en accidentes y relaciones, es producto de la práctica y uso diario de la palabra. Es un proceso histórico social de formación de la palabra. De tal forma que "el concepto general al que hace referencia la palabra se enriquece a su vez con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras, más adecuada al carácter particular de la contemplación de la cosa."¹³ Esto es, con apego a la práctica, las palabras pasan de lo general a lo particular al mismo tiempo que en su unidad específica encierran o guardan un carácter múltiple y relacionado con otras palabras, frases o párrafos.

Por este proceso las palabras pasan de lo simple y general a lo complejo de las cosas que enuncian dando lugar a un proceso de formación de conceptos, las palabras que con anterioridad decían apenas algo sobre una cosa cualquiera ahora, después de este proceso de elaboración conceptual "presentan" a la cosa con mayor propiedad. En la unidad de la palabra se encuentra una multiplicidad de palabras y significados, de la misma forma que la multiplicidad puede ser "atrapada" en lo particular de un concepto. Pongamos el caso del concepto: democracia, en su remoto origen helenista decía realmente, comparado con lo que hoy dice, poca complejidad significativa, a saber, "poder del pueblo" o una forma de gobierno y ya te

13

GADAMER, Verdad y método, p. 514.

nía nexos con palabras como poder y política cuyo discurso se hallaba marcado por otras formas de gobierno; el uso del término con Maquiavelo, Hobbes, Montesquieu, hasta Marx y la actual fuente de inspiración italiana se ha hecho más complejo y por lo mismo más múltiple.¹⁴ Hoy con democracia no sólo se entiende una forma de gobierno más, es una forma de vida que penetra los espacios más íntimos y privados de la vida del hombre y la mujer modernos; el contenido significativo del poder y lo político se ha complicado, lo cual nos permite observar con mayor claridad la relación íntima entre palabra y cosa; por eso, no es que la palabra democracia por arte de magia se haya complicado, sino que junto a ella, o con ella, a la vez, la cosa enunciada en ella se ha complicado también. Hoy es posible comprender mejor la utopía democrática. El ejemplo extremo de la palabra democracia manifiesta la multiplicidad en la unidad de la palabra y su dinámica inversa; esto es válido para todas las palabras. En toda plática surgen los problemas concernientes al uso de las palabras, el periodismo es un claro prototipo, debido a que algunos las dicen en un sentido general, metafórico, y otros las captan literalmente; este problema del lenguaje es en realidad un problema de entendimiento: algo natural en la práctica y formación del lenguaje, pero para eso está el diálogo y la interpretación. El acuerdo sobre las cosas en la comunicación y la comprensión.

- En suma, el lenguaje tiene una naturaleza fundamentalmente simbólica. Se encuentra compuesto por la íntima unidad de pensamiento y realidad, es el resultado de la reflexión y producción de símbolos que representan o enuncian cosas y desde luego, no tiene mucho de arbitrario, tan sólo lo arbitrario de la razón humana o su imperfección. Sobre el símbolo volveremos más

adelante.

Hasta el momento venimos caracterizando al lenguaje en términos de palabra (escrita o hablada), en este sentido nos remitimos a la importancia fundamental, pero no total y excluyente, del lenguaje como lengua (lenguaje verbal o idiomático) y donde subyace el problema ya planteado por Herder y Humboldt, como la diversidad en las lenguas.¹⁵ Dicho problema enlaza claramente con el problema central para la hermenéutica del lenguaje anteriormente señalado, a saber, que dentro de la multiplicidad de lenguas (habla y escritura) opera una unidad entre pensar y hablar y como, en consecuencia, es posible comprender y acceder desde una lengua particular a la diversidad (en una "traducción" multicultural).

Enmarcado en este ámbito de la hermenéutica del lenguaje está la hipótesis gadameriana de que el nacimiento o genealogía de las lenguas en su diversidad tienen algo en común o han surgido con rasgos similares, es decir, tienen las características arriba señaladas. Siguiendo a Gadamer: "La cosa misma está clara desde siempre. La articulación de palabras y cosas, que emprende cada lengua a su manera, representa en todas partes una primera conceptualización natural muy lejana al sistema de la conceptualización científica. Se guía por entero según el aspecto humano de las cosas, según el sistema de sus necesidades e intereses."¹⁶ Lo que hay de común entre la diversidad de lenguas es, en principio, la íntima relación que hay en cada lengua entre la palabra y la cosa, en general, entre el lenguaje y la realidad; la manera natural y ordi

¹⁴ BOBBIO, N. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. - la reimp. - México: Ed. FCE, 1989. - 193 p.

¹⁵ GADAMER, p. 526 ss.

¹⁶ Idem. - p. 522.

naria en que los seres humanos crean e inventan el lenguaje por la imperiosa necesidad de comunicarse y como, al mismo tiempo, son transformados por ese mismo lenguaje comunicado. Sin embargo, hay que reconocerlo, la formación del lenguaje también se ve influida por los cambios culturales y las situaciones específicas de una sociedad, como el desarrollo de la ciencia y la tecnología. El hecho de que ciertos árabes designaban al león con cincuenta palabras; para la serpiente usaban doscientas y más de mil para la espada,¹⁷ o que otras culturas usen palabras distintas a las árabes para nombrar a las serpientes, al león o la espada y que una lengua africana use cerca de doscientas expresiones para referirse al camello según distintos contextos en que se encuentre éste,¹⁸ hace pensar en una aparente arbitrariedad en las lenguas. Esta aparente arbitrariedad radica en la tensión o desequilibrio "entre la tendencia a la generalidad conceptual y la tendencia al significado pragmático (...) Esta contingencia se produce en realidad en virtud al margen de variación necesario y legítimo dentro del cual puede el espíritu humano articular la ordenación esencial de las cosas."¹⁹

De que la arbitrariedad aparente sea, en realidad, producto de un largo proceso histórico nos da cuenta el mapeo lingüístico de las diversas lenguas del mundo (unas 3 000 ó 4 000) que permiten constatar por un lado, la creatividad en la adecuación del hombre y la mujer a la realidad y, por otro, la complejidad multicultural de las sociedades a lo largo del tiempo. Entre los

¹⁷ Idem.-p. 522.

¹⁸ FISCHER, E. "El lenguaje" en Goded, J. Antología sobre la comunicación humana. México: Ed. UNAM, Lecturas universitarias, p.17. Donde cita Herder para esta ejemplificación. GADAMER, ibid.-p.522.

¹⁹ Verdad y método, p.523.

principales troncos lingüísticos o **protolenguas** se encuentra el indoeuropeo (de donde provienen muchas variaciones y la hibridez de nuestro castellano-mexicano, hoy español por decreto), afroasiático y la familia uto-azteca (nahualt, cofa, huichol);²⁰ las lenguas manifiestan siempre características comunes, una de las principales es, desde luego, "que cada palabra de una lengua posee en último término una coincidencia con las otras lenguas", como afirma Gadamer. Resulta claro que la mezcla y fusión de lenguas históricamente ha hecho común a las culturas y logrado acuerdos sobre las cosas y las personas o instituciones; sin embargo, las lenguas también son testigos y portadores de violencia, desacuerdo, dominio y lucha cultural, esto es manifiesto en las guerras de conquista y dominio: lo que se impone primero sobre el pueblo vencido es la lengua del vencedor: Es la lengua y el lenguaje en general uno de los principales medios de violencia y dominación, de transmisión cultural y trasposición de prácticas sociales. Este ejemplo del otro extremo permite comprender mejor porque la lengua es un proceso sistemático y simbólico, medio de comunicación y representante de una cultura y sociedad determinada.²¹

B. Lenguaje no verbal (Hexis).

Al mismo tiempo que las prácticas lingüísticas fueron cobrando mayor importancia en la comunicación y la comprensión inmersas en las prácticas sociales, también comenzaba a presentarse un lenguaje basado en gestos, movimientos, olores, sonidos y sensaciones

²⁰Ver el apéndice "Lenguas del mundo. Familias y mapas lingüísticos" en BUXO, Ma. J. *Antropología lingüística*. España: Ed. Anthropos, 1983.-pp. 71-75.

²¹*Idem.*-pp. 20-39 y 43-51.

tactilares.* Fueron muchos los factores interactuantes en la derivación del lenguaje hacia una orientación fundamentalmente lingüística, siendo que, en principio, el lenguaje nació como un ente total.

Con el perfeccionamiento del cerebro y los sentidos no sólo se agudizaba la capacidad de articular palabras, sino, a la vez, el oído era capaz de captar con mayor claridad y distinción los sonidos y ruidos de la naturaleza y de los seres humanos, los ojos discernían con mayor precisión las características de las cosas y las relaciones entre los hombres y las mujeres, esto es, interpretaba con mayor nitidez lo sensible de la realidad, el olfato hacía lo suyo con los olores, era más fácil distinguir los olores de una cosa en relación con otra, en la oscuridad, por ejemplo, tener la certeza de que la otredad era una mujer o un hombre (en el lenguaje, por la imperfección humana, siempre hay un margen de equivocación), el tacto, con la habilidad de las extremidades y la sutileza de la piel, permitió entrar en consciencia más adecuada ante lo rugoso o lo suave, lo caliente (¡el fuego!) y el frío; el gusto también sufría variaciones complejas conforme la dieta se enriqueció: la carne que humaniza el metabolismo, las verduras, frutos y legumbres, etc.²² En suma, el hombre y la mujer en las primeras comunidades establecía una comunicación sensorial y comprensiva (los niveles de comprensión del mundo sensible e insensible estaban acordes a sus creencias y mitologías rituales), es decir, no única-

* Bourdieu entiende por *hexis*, siguiendo a Aristóteles, las "posturas, disposiciones del cuerpo: los valores son gestos, formas de pararse, de caminar, de hablar. La fuerza del *ethos* está en que es una moral hecha *hexis*, gesto, postura." Página 154-55. en *Sociología y cultura*. México: Ed. CNCA/Grijalbo, 1990.

²² Véase el conocido (y casi lugar común) escrito de Engels, F. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. - 6a. imp. - México: Ed. Quinto Sol, 1987. - pp. 12-18. Resulta interesante hacer notar que los factores que originaron la creación e inven-

mente eran los sentidos y las cosas y seres del mundo los que contaban como realidad, también el cerebro funcionaba en esta relación comprensiva, cierta apropiación y misticación de las cosas. Lo que a fin de cuentas queda claro es que intervenían todos los sentidos y el cerebro en la relación del hombre y la mujer con su mundo, en la comunicación y la comprensión.²³

Hoy, el lenguaje no verbal tiene una función y expresión muy poderosa, junto con él, ha surgido una cultura de imágenes y procesos figurativos o kinésicos. En gran medida los usos y las costumbres cotidianas, rituales, simbólicas, son llevadas a un ambiente no verbal: visual, sonoro (todos los tipos de música instrumental), inhalante (perfumes y demás parafernalia de olores que nos rodea con el fin de propiciar el consumo y hedonismo, etc. La moderna neurología ofrece una explicación convincente sobre la primacía de las imágenes en la cultura actual; para ello, indaga en el funcionamiento del cerebro, al cual divide en dos hemisferios: derecho e izquierdo. El hemisferio derecho es el lugar donde se depositan las imágenes visuales, da importancia al ideograma y figuras como el mito, tiene una madurez precoz, recibe el lenguaje simbólico, en suma capta los "ambientes no verbales, aunque si los prosódicos" (la pronunciación y acentuación de las palabras, la modulación de los sonidos articulados). El hemisferio izquierdo tie ción del lenguaje fueron producto de la **necesidad**: el trabajo, la comunicación, la comprensión, la interacción grupal. En este sentido, el lenguaje es el producto de un proceso que viene dado por la necesidad de comunicar y comprender del ser humano ante y en el mundo y no a la inversa; no como un caso a posteriori.

²³ En la actualidad con la vida industrial y de consumo desmesurado tal parece que se han perdido ciertos sentidos o algunos de los ciertos cinco, hay incapacidad de ponerlos en práctica o, tal vez, al menos su función han variado y se vuelven vulnerables. En este camino, la crítica al uso de los sentidos en el hombre actual puede encontrarse en los tres relatos de CALVINO, Italo. Bajo el sol jaguar. -2a reimp. -México: Ed. T'squets, 1991. -112 p.

ne una madurez más tardía y capta la lógica de la imagen escrita-verbal (lengua con sus grafías y fonemas). En este sentido, afirma J.L. Camino: "El mundo de la comunicación no-verbal se capta desde la primera infancia, antes que el lado izquierdo del cerebro esté lo suficiente maduro para la repetición del sonido de palabras, o sea que el bebé tiene un conocimiento íntimo de mamá, biberón y otras cosas antes de que pueda nombrarlas."²⁴ En esa perspectiva, el hombre y la mujer se valen primero del lenguaje no verbal para vérselas con su mundo antes de la adquisición de la lengua (que entre otras cosas requiere sistematización y tiempo, la aprehensión de la lengua no termina nunca). De todas formas el aprendizaje interviene (como comunicación y comprensión) en la formación del lenguaje individual; Gadamer ha escrito un bello pasaje sobre el aprendizaje del lenguaje por el niño: "Es un verdadero prodigio que un niño pronuncie una palabra, una primera palabra. Fue una insensatez el intento de descubrir el lenguaje primigenio de la humanidad haciendo crecer a los niños totalmente incomunicados de cualquier sonido humano y después, partiendo del primer balbuceo de tipo articulado, atribuir a un lenguaje humano concreto el privilegio de ser la lengua primigenia de la creación. Lo absurdo de tales ideas consiste en el intento de suspender de modo artificial nuestra implicación en el mundo lingüístico en el que vivimos. La verdad es que estamos tan íntimamente insertos en

²⁴ Véase el ensayo "Hermes y la psicoterapia" en *El retorno de Hermes: Hermenéutica y ciencias humanas*. España: Ed. Anthropos, 1989. - pp. 72-96. También, a decir de un grupo de investigadores japoneses el hemisferio cerebral izquierdo trabaja con el lenguaje: "El área temporal izquierda de los sujetos puso en evidencia una elevada reactividad a estímulos auditivos, constituidos por la pronunciación de las cinco vocales, mientras el área temporal derecha demostró ser más reactiva a los estímulos visuales." Nota en suplemento Divulga de *El Nacional*, n. 92, p. 6.

el lenguaje como en el mundo."²⁵

El lenguaje no verbal, en síntesis, es aquel que no usa para su representación los caracteres de la escritura (grafías) y del habla (fonemas) y que se vale de los diversos sentidos del hombre y la mujer, así como de un contexto sociocultural con sus usos y costumbres más o menos ritualizados. Algunos autores han tratado de **codificar** las distintas manifestaciones del lenguaje no verbal, para ello emplean términos como: proxemia, kinesia, gestualización, **objetual** y máscara.²⁶

La proxemia hace referencia a la relación espacial (cerca-lejos), la postura en determinado contexto, a los olores y sabores, **modulación** de voz y la relación de esos aspectos con la cultura y la tradición. Dentro de la kinésica se encuentran los movimientos más o menos ritualizados y el espacio en donde son realizados, tales como el saludo, el **ligue**, el beso, el coqueteo. Todas las partes del cuerpo tienen importancia: las extremidades, la cara y sus partes, el tronco y partes sexuales, el cuello, el pelo. Lo **gestual** tiene mucho que ver con la mímica: fruncir el seño, movimientos de ojos y párpados, las cejas, la boca en su abrir y cerrar, y otros movimientos del cuerpo que expresan sentido. **Objetual**, como un escenario donde se encuentran distribuidos los objetos de tal forma que adquieren un sentido y lo comunican de acuerdo al contexto y factores como luminosidad, oscuridad, frío, caliente. La máscara es importante porque es la representación del Yo y Tú, la vestimenta, el atuendo, la moda, el maquillaje, en fin, la presentación con la cual aparecemos en **público** ante nuestra alteridad. EL

²⁵ GADAMER, *Verdad y método II.*, p.148.

²⁶ Ver los planteamientos de varios autores que han trabajado sobre el lenguaje no verbal, citados en "Sistemas de comunicación **hu** manos" en BUXO, Ma. J. Op. cit., pp.45-48. Desde la kinésica, DEL RAYO,

ambiente no verbal se conforma a partir de la conjunción y conjugación de todos estos elementos como totalidad de sentido en nuestra cotidianidad con los usos y las costumbres. En el universo simbólico es donde la neohermenéutica y comunicación encuentran su respuesta a la pregunta de las necesidades vitales. El lenguaje verbal y no verbal requieren de un proceso de interacción simbólica. La comunicación es una producción e interpretación de símbolos, alude e interpela al intercambio de símbolos como a su hermenéutica. En este momento es menester volver sobre el concepto de símbolo y la teoría subyacente a él.

C. Teoría del símbolo.

El lenguaje tiene un carácter fundamentalmente simbólico, está conformado por símbolos. Cuando se habla (escribe) del símbolo se tiene la sensación (intuición) de tratar sobre algo problemático y más o menos oscuro; que esto sea así, es un hecho que la teoría del símbolo constata. Frecuentemente se realiza una comparación entre el signo, la alegoría y el símbolo para comprender la naturaleza de este último; en este trabajo, seguiremos este mismo procedimiento aunque problematizando ciertas características del signo y la alegoría que se encuentran presentes en el símbolo; el lenguaje y toda su historia efectual encierran una metafísica derivada del tratamiento que se realice sobre su constitución; esta metafísica subyace al signo y la alegoría y, con matices, en el símbolo. Finalmente no es más que el resultado de su filosofía terminológica.

Sunkey Ma. y Hernández, M. "El galanteo: descripción cinésica y análisis semiótico" en *Morphe: Semiótica y lingüística*. México: Ed. UAP, 1986.-pp.111-137.

1. El signo.

Cuando F. de Saussure inició su trabajo sobre el **signo** se encontró con un problema, que finalmente nunca resolvió de manera satisfactoria y precisa, a saber la dualidad de la unidad: el problema entre lo sensible y lo inteligible, entre **signas** y **signatum**, cuerpo y alma, **soma** y **sema**, forma e idea, imagen y concepto.²⁷ Antinomias que no encontró adecuadas para expresar las "dos caras de una misma moneda", como generalmente se designa al signo. Finalmente decidió, para explicar el signo, por los términos de **significante** y **significado**, por, expresamente, no encontrar en el lenguaje usual otros términos mejores. El signo es, entonces, una unidad bipartita. Se caracteriza de la siguiente manera:

a) Es producto de la actividad consciente y funciona como un **mecanismo de economía**: permite referirse a una cosa sin necesidad de hacerla presente en su materialidad.²⁸ O como menciona Gadamer, "la esencia del signo es **ser pura referencia de algo**". Como por ahí, en alguna conferencia dijo alguien, permite meter muchos elementos en un pequeño auditorio.

b) La relación entre **significante** y **significado** está en equilibrio, un equilibrio **convencional** y no "real", donde el **significan**

²⁷ Resulta claro que los **padres** del estructuralismo y del llamado postestructuralismo, consideren esta "dualidad" como un problema fundamental. Por un lado, Barthes ha entresacado la problemática psíquica de Saussure en relación a el signo sin llegar a un resultado satisfactorio (para la lingüística y la semiología). A tal grado que hoy, en distintos grados escolares de nuestro sistema escolar todavía se siga embotando el conocimiento del lenguaje con una teoría (psicologista y filosófica del signo lingüístico) heredera de la metafísica occidental y que no resuelve grandes cosas y sí enturbia la relación lingüística entre individuo y **realidad** con términos abstractos, **a priori**, como **estructura**, **arbitrariedad**, **convención** y **abandono del sujeto**, pasándose como una ciencia objetiva y "olvidando" su pasado metafísico. El abandono de la lingüística estructural en México, más allá de los elementos políticos, parece plausible si sirve para problematizar sobre el lenguaje. Cfr. BARTHES, R. "Significado y significante" en GODED, J. Op. cit., pp. 257-275. Derrida ha buscado poner fin a dicha metafísica y psiquismo proponiendo el abandono de todo significado trascen-

te (imagen sonora o visual) designa o se asocia con un significado (concepto u objeto conceptual) para significarlo o indicarlo.²⁹ El significante siempre es captado por los sentidos directamente de la realidad, mientras que el significado es imposible de observar directamente. De tal forma que el significado para poder presentarse siempre recurre al significante guardando un equilibrio entre lo expresado y lo dicho.

c) La relación entre significante y significado pertenece al mundo físico o cósico y es arbitraria, establecida por convención.³⁰ No hay un motivo o pregnancia que implique la relación entre significante y significado, es mera convención; esto es, entre la idea de espacio no hay una relación íntima con la secuencia de sonidos e-s-p-a-c-i-o, cualquier otra secuencia sería igualmente perfecta

dente o "en sí mismo" y dando realce al significante (escrito, grafías); con los conceptos de diferencia (distinguir y diferir) y deconstrucción hasta la clausura del significado (explosión del sema) y por tanto, la "muerte" de toda hermenéutica. Cfr. DERRIDA, J. *Posiciones*. Valencia: Ed. Pre-textos, 1977.-pp. 25-47. También, "La lingüística de Rousseau" en LEVI-Strauss, et al. *Sobre Rousseau*. México: Ed. Premiá, 1985.-pp. 21-44.

²⁸ GARAGALZA, L. "EL símbolo" en *La interpretación de símbolos: Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. España: Ed. Anthropos, 1990.-p. 49.

²⁹ ORTIZ-Osés, A. "Simbología hermenéutica" en *La nueva filosofía hermenéutica*. España: Ed. Anthropos, 1986.-p. 99. GARAGALZA, *Ibid.*-p. 50.

³⁰ Aquí, resulta interesante traer al escrito la erudición de Alfonso Reyes cuando se expresa con bastante claridad del signo y sus características: "Signo: fenómeno sensible o significante que evoca otro fenómeno no sensible o significado, mediante una relación convencional entre ambos o significación. Esta liga significativa puede ser de causa a efecto (pólvora y explosión), (vergüenza y sonrojo); de medio a fin (brújula y navegación); semejanza (original y retrato); de contigüidad habitual, sea por naturaleza o por convención (golondrina y verano, palabra y pensamiento, bandera y nación); de analogía (balanza y justicia), etc. El signo puede considerarse desde el punto de vista objetivo (por la armonía que se supone entre las cosas del universo), o desde el punto de vista subjetivo (caso particular de la asociación de ideas o del razonamiento, por donde se llega a pensar que un signo no sólo 'sugiere' sino 'prueba' su objeto)." "Hermes o de la comunicación humana" en *La experiencia literaria*. -3a ed.-Argentina: Ed. Losada, 1969.-pp. 9-40.

para indicar esta idea. Lo que si es indispensable es que el signo exige un conocimiento previo de lo designado.³¹

d) La relación entre significante y significado es lineal. Esta relación lineal radica en que básicamente el significante es auditivo o fonético, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo, representa una extensión y ésta es medible en una sola dimensión.³²

e) El signo está concebido como un instrumento. Mejor aún, la filosofía que lo concibió es instrumentalista. La función y esencia del signo es la de servir como indicador, "no es algo que imponga un contenido previo. Ni siquiera necesita tener algún parecido con lo que indica; si lo tuviera habría de ser puramente esquemático."³³ Esta función de indicar a la cosa referida, como un instrumento de información sobre ella, remite a cierta univocidad; empero, la cierta ambigüedad en su seno permite la polisemia, o la resistencia del signo a ser mero instrumento y no dejarse fijar de una vez para siempre; la polisemia siempre se agota en la convención o en el contexto ya textual o contextual.

2. La alegoría.

Sobre este concepto parecen no existir muchos problemas para observar su sentido. Aunque, en principio, se confundía con frecuencia la alegoría con el símbolo. Pensando que la esencia simbólica del lenguaje era eminentemente alegórica; el lenguaje, se decía, habla en segundo, tercero o múltiple sentido, gracias a su función alegórica. Esta visión del lenguaje, pese a una "vía larga" seguida por Paul Ricoeur, todavía subyace matizada en su concepción de la hermenéutica relacionada con la estructura y la

³¹ GARAGALZA, Idem. -p.50.

³² DE SAUSSURE, F., citado por Garagalza, idem. -pp.53 y 54.

exégesis. Así, Ricoeur plantea el problema de la hermenéutica como un problema del sentido múltiple en el texto y sólo en él. El texto y el lenguaje implicado en él tienen "un cierto efecto de sentido, según el cual una expresión, de dimensiones variables, significando una cosa, significa al mismo tiempo otra cosa, sin dejar de significar la primera. En el sentido propio de la palabra es la función alegórica del lenguaje (alegoría: decir otra cosa diciendo una)."³⁴ La alegoría tiene de esta manera que ver con la semántica (asignación y designación de significados de acuerdo a la equivocidad de las palabras) y con la exégesis. Sin embargo, la alegoría, a decir de Gadamer, pertenece a la esfera del logos como figura retórica y hermenéutica. "En vez de decir lo que realmente se quiere decir o significar se dice algo distinto y más inmediatamente aprehensible, pero de manera que a pesar de todo esto permita comprender aquello otro."³⁵ Opera, entonces, en la esfera del logos porque su significado refiere otro significado sin dejar su significado original.

La alegoría es en este sentido un "signo detallado", no es arbitrario pero sí requiere cierto conocimiento previo, cuando una idea, cualidad o fórmula es difícil de expresar se vale de un signo cualquiera o relacionado con ella, para presentarse o traducirse en una figura (tropo). En suma, la alegoría sirve para traducir, en concreto, una idea difícil o complicada para ser captada en forma simple. Por ejemplo, en la teología para referirse a Dios se

³³ GADAMER, Verdad y método, p.496.

³⁴ RICOEUR, P. "El problema del doble sentido: como problema hermenéutico y como problema semántico" en Hermenéutica y estructuralismo. Buenos Aires: Ed. Megalópolis, 1984. -pp.71-88. Texto del francés, cuyo título original es: Le conflit des interprétations.

³⁵ GADAMER, Ibid. -p.110.

recurre a una alegoría y se dice el ser universal, como la idea de Dios es muy difícil y abstracta se recurre al término Ser como omnipotente, omniabarcante y omnipresente. pero finalmente un ser que se encuentra en todos nosotros, dicen los teólogos. Y la ciencia también emplea alegorías como aquella ecologista de "efecto invernadero".

3. El símbolo.

El símbolo por otro lado y a diferencia de la alegoría no se restringe a la esfera del logos, "pues no plantea en virtud de su significado una referencia a un significado distinto, sino que es su propio ser sensible el que tiene 'significado'. Es algo que se muestra y en lo cual se reconoce otra cosa (...)."³⁶ Gilbert Durand inicia su libro La imaginación simbólica con una interesante cita de Cassirer: "Un signo es una parte del mundo físico del ente (being); un símbolo es una parte del mundo humano de la significación (meaning)."³⁷ Y en efecto, el símbolo tiene algo del ser, del mundo humano. Gadamer para referirse al símbolo emplea, en varias de sus obras, un ejemplo, surgido de la tradición griega del símbolo: la tablilla del recuerdo (tessera hospitalis) como palabra técnica del símbolo. En el símbolo no sólo se apunta a una comunidad, sino que se le expresa y hace visible. "La tessera hospitalis es un resto de vida vivida en otro tiempo, y atestigua con su existencia aquello a lo que se refiere, es decir, deja que el pasado se vuelva presente y se reconozca como válido."³⁸

El ser simbolizado tiene que encarnar o materializarse en alguna representación (que ya de por sí está dispuesta para ello) ya

³⁶ Idem.-p. 110.

³⁷ DURAND, G. La imaginación simbólica. Argentina: Ed. Amorrortu, 1971. p.9.

³⁸ GADAMER, Idem.-p.205. Cfr. "El simbolismo en el arte" en La actualidad de lo bello. España: Ed. Paidós-UAB, 1991.-pp.84 ss.

que es insensible, infinito e irrepresentable. Por eso, la comprensión del símbolo tiene mucho de problemática, alude a algo que no se deja aprehender de una vez por todas, que es dialéctico y está en proceso. Aquí, para poder disponer de una comprensión del símbolo iremos presentando sus características fundamentales: En primer lugar recurriremos a la cruel y violenta **división** del símbolo (por no tener otra opción más acorde y porque la teoría misma del símbolo así lo hace) en una correlación dialéctica entre **significante** y **significado**. Relación que, sin embargo, guarda en el símbolo una diferencia radical con el signo y la alegoría.

Como en las líneas introductorias a este apartado se sugiere: La esencia del símbolo radica en el **puro estar por otra cosa**, en ser representación de algo. Esto es, el **significante** (ser sensible lo llama Gadamer, ya sea imaginado o figurado) aparece en **desequilibrio** con el **significado** (el ser simbolizado); por cuanto el **significado** abstracto o trascendente se **encarna** en el **significante**, material inmanente, siempre lleno o cargado del máximo de concretez, como en su materia de revelación.³⁹ Esta relación de **deg equilibrio simétrico** quiere decir que el simple significado en equilibrio con el **significante** en el signo, ahora, en el símbolo lleva a un proceso de significancia o **plus-significado**, por ello aparece el **sentido**. Ahora el ser sensible se encuentra en **correlación** con un **sentido**, y no con una cosa. El símbolo **instaura** un **sentido** que se encuentra en el ser sensible o cosa.

El símbolo no es un instrumento de economía, es un medio que contiene verdad (sentido), que permite reconocer o representar: hacer presente algo que está ausente o re-conocer algo como lo

³⁹ ORTIZ-Osés, A., *Op.cit.*, p.99. También, Durand, G. *Op.cit.*, p.15.

que ya se conoce.⁴⁰ En esta dirección, "lo que sucede es que lo sensible (sentido literal) es reconducido a su sentido profundo: se transfigura. Toda simbolización es, por tanto, una revelación (intuición)."⁴¹ El símbolo vale por sí mismo. En él, como ser sensible, se reconoce otra cosa, hace presente algo que está ausente o que, en el fondo, siempre ha estado presente.

a. Semantividad.

El símbolo no es arbitrario. Entre el significante y el significado hay un desequilibrio interno (equivocidad) que propicia un sentido. Como asienta Luis Garagalza: "El símbolo no se caracteriza ya porque el significante sustituya a un significado previamente delimitado y conocido, sino porque a través de la figura se manifiesta un sentido."⁴² El significante está impregnado de significancia o sentido, que no es por tanto unívoco, hay una relación de **pregnancia**. El símbolo dice, dice algo del ser, asegura Ricoeur. El significante presenta a un "viejo conocido" de nosotros: el símbolo que re-conocemos como familiar de una comunidad y tradición. Algo muy nuestro que se hace presente o manifiesta de una buena vez. El sentido se encuentra, acontece, en el ser sensible y el hermeneuta o intérprete recibe, en un movimiento de pertenencia y acceso, lo que éste sentido le dice y seguirá diciendo en cada interpretación nueva.

Durand menciona que el símbolo es "**epifanía**, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él."⁴³ Presenta en lo visible un sentido invisible. No es convencional, ocurre dentro de un proceso simbólico, todo es en última instancia simbólico. En un momento y espacio humanos o, si se quiere, antropológicos. El

⁴⁰ GADAMER, *Verdad y método*, p.205 y *La actualidad de lo bello*, p.113.

⁴¹ *Op.cit.*, p.51.

⁴² *Idem.*-p.54.

sentido más que ocurrir en la pura reflexión del hermeneuta, ocurre primero y sobre todo en su ser sensible y de ahí el intérprete lo violenta, lo arranca, llevándolo a la comprensión de su semántica (comprensión de sentido) aunque no de una vez para siempre. El círculo hermenéutico profundiza la comprensión. Desde luego, el símbolo también, en ese proceso, ejerce violencia sobre el hermeneuta. Aquella tesis expuesta por Michel Foucault relacionada con lo inútil de la hermenéutica, con su insuficiente tino para autocriticarse, y en esa medida hacer ver que todo es interpretación de la interpretación y por tanto no hay nada que interpretar,^{4,4} está directamente relacionada con la semántica del símbolo, no hay un sentido final y absoluto a comprender, siempre surgen nuevas posibilidades de interpretación; desde luego estas nuevas posibilidades de interpretar tienen que ver con lo interpretado (símbolo, texto, mensaje o fenómeno) y no tanto con el intérprete. Buscar el sentido del símbolo en él mismo. El símbolo tampoco antecede a la interpretación, más bien "crecieron juntos" como aquellos niños con sólo algunos minutos o segundos de diferencia en su parto.

El símbolo fue y está siendo instaurado. Gadamer habla de una fundación del símbolo: "También el símbolo se remonta a su funda-

⁴³ DURAND, Op. cit., p.17.

⁴⁴ FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. España: Ed. Anagrama, Cuadernos de Anagrama, 1970. -pp.38-40. Esta tesis, entre otras cosas, ha sido la que permitió a DREYFUS, H.L. y Rabinow, P., decir que Foucault está "más allá de la hermenéutica". Cfr. Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. México: Ed. UNAM-IIS, 1988. -pp.125-134. En realidad, así lo pensamos, Foucault no estuvo "más allá de la hermenéutica": desde sus primeros trabajos hasta su último curso en el Colegio de Francia (1981-1982) dedicado, a decir de Didier Eribon, a "L'herméneutique du sujet" mantuvo esa oscilación entre cuestionarla, afirmarla o echarla de menos. No olvido.

ción, que es la que le confiere un carácter representativo, pues su significado (sentido) no le viene de su propio contenido óntico, sino que es un acto de fundación, de imposición, de consagración, lo que da significado a algo que por sí mismo carece de ello, una enseña, una bandera, un símbolo cultural."⁴⁵ El símbolo, en todo caso, presenta una verdad (sentido) que está vedada para nosotros de manera directa y que es necesario someter a una hermenéutica sobre el sensible y concreto significativo que la posee. Esta tarea corresponde a la neohermenéutica, tal vez otras hermenéuticas busquen otras tareas.⁴⁶

b. No linealidad.

El símbolo no es únicamente temporal (lineal). Tiene como condición el espacio; no usa como modelo el sintagma, como un tren en el cual los significados (vagones) irían uno tras otro en forma horizontal y ordenada. En el sintagma las palabras, antes fonemas o grafías que formaron sílabas, se enfilan una siguiendo a la otra para dar coherencia a la frase; tienen además un orden semifijo y cuentan con determinados elementos. El símbolo más bien se asemeja al paradigma sin un orden determinado y número fijo. No es casual que las principales lenguas hayan usado en su origen relaciones paradigmáticas para comunicarse: como los aztecas que privilegiaban los usos del paradigma ritual sobre el sintagma, la relación con el mundo sobre la relación entre ellos.⁴⁷

En el símbolo, el sentido o la significancia no acontece como

⁴⁵ GADAMER, *Verdad y método*, p. 206.

⁴⁶ Ricoeur distingue dos hermenéuticas: una desmitificadora (Freud, Nietzsche, Lévi-Strauss y Marx) y otra remitificadora (Heidegger, Van der Leuw, Eliade y Bachelard). Ortiz-Osés, agrega otra, una hermenéutica dialéctica (Ricoeur y Durand). Además, podemos agregar a este esquema, la neohermenéutica.

⁴⁷

Al respecto, ver la polémica entre Octavio Paz, Ignacio Bernal y

un desencadenamiento, sino como una "constelación" o entretejido (entramado) pluridimensional. En palabras de Garagalza: "La presencia de una imagen en un discurso simbólico trae consigo toda una cohorte asociada."⁴⁸ Pero está claro que este tejido de sentido que se esparce y confluye en un espacio no está sujeta a un orden acordado y con un número limitado de significados, aquí encuentra el símbolo su capacidad siempre fecunda y problemática para dejarse atrapar de una buena vez.

Al final de cuentas, el tiempo lineal del signo, en el símbolo se pluridivide en un pasado que vuelca presente y un presente que mira, desde él, al pasado. Un encuentro de tiempos. El símbolo trae al recuerdo el tiempo en el cual éste habita, pero de una manera presente; en ella re-conocemos el sentido de las cosas, las instituciones y los individuos.

D. Tipos de símbolos.

Así como el ser sensible de los símbolos es lo que permite reconocer el sentido de las cosas o su real valía, también son los sentidos humanos los que permiten el encuentro directo con el significante que representa sentido. Si bien es cierto que los sentidos humanos son nuestro primer y continuo contacto o acercamiento con la realidad, no todo queda en ellos. Siempre los sentidos nos llevan a un proceso más complejo de comprensión de la realidad. Porque, después de todo, los sentidos también se encuentran condicionados por la historicidad, por la situación hermenéutica. Interpretar símbolos es ya estar inmersos en su capacidad simbolizadora. Aquí partimos, para ubicar los tipos de símbolos, de su ser sensible y, por tanto, de los cinco sentidos humanos indiscutibles

Tzvetan Todorov, donde, este último, expone la importancia de la comunicación en la conquista de México; en "La conquista de México: Comunicación y encuentro de civilizaciones", Vuelta, n.191, octubre de 1992, pp.10-14.

que permiten al hombre y la mujer, en general, acceder a ellos.⁴⁹ Después de todo, la premisa del símbolo es que lo concreto, lo directo y sensible nos conduce a su sentido, por más trabajo, esfuerzo y tiempo que demore esta tarea comprensiva. Tal vez en el fondo, en las profundidades, no haya nada significativo y lo oscuro y dudoso esté en la superficie o en un pliegue de ella.

1. **Símbolos verbales.** Tienen un soporte en el lenguaje verbal o lengua (idioma). Lo sensible en estos símbolos está puesto en expresión para los sentidos de la vista y oído (el tacto en el sistema de discapacitados de la vista) como fonemas y grafías. Como palabra escrita y palabra hablada. Así:

Los sentidos articulados como fonemas aparecen al oído como representación del sentido: es en el significante hablado u oral donde se encuentra la carga de significancia (entonces hablamos de un símbolo oral que se capta por el oído). Las grafías o letras articuladas presentan a la palabra escrita y es por la vista donde se capta el sentido escrito, en la lectura. Es importante señalar a la lecto-escritura como una actividad fundamentalmente hermenéutica. (Hablamos de los símbolos escritos captados por la vista o en el caso de los ciegos su sistema táctil y también el sistema de los mudos; estos últimos sistemas, sin embargo, se cifían al lenguaje verbal comúnmente usado.

2. **Símbolos no verbales.** Tienen su soporte y talante en el lenguaje no verbal. Esto quiere decir que son aquéllos símbolos conformadores del lenguaje más abundante en la actualidad; aquel

⁴⁸ GARAGALZA, op.cit., p.55.

⁴⁹ Referente a los cinco sentidos y el mito de un "sexto" sentido en la mujer (intuición) no haremos conjeturas. Hay, por ejemplo, un autor llamado Wilson B. Key que considera **anacrónicos** los cinco sentidos, y habla de más o menos treinta y siete sentidos como extensiones de los cinco comunes. Aquí, no entraremos en lo psicológico. Cfr. **Sedución subliminal.** -11a imp.- México: Ed. Diana, 1987. -pp. 44-51.

no transmitido por la lengua y, que por otro lado, si remite en última instancia al habla o escritura.

Oído.- Sonidos articulados en la música de instrumentos (viento, cuerdas, percusiones o la reproducción de estos sonidos por aparatos de tecnología moderna: sintetizadores, mixer, audioreproductores, etc); sonidos desarticulados: los ruidos de la ciudad o de los medios, ruidos vueltos onomatopéyicos por los niños de las grandes urbes. En suma, todo rompimiento artificial o natural del silencio por vía distinta a la lingüística o idiomática.

Vista.- Todo el universo visual o ambiente figurativo de índole no verbal (escritura) en su primera intención. Las imágenes en tremezcladas y violentamente articuladas, como también todos los movimientos (kinesia) de las personas aparentemente no articulados en sus interacciones y que expresan valores. Los rituales visuales manifiestos en los bailes, espectáculos y expresiones callejeras, luego retomados y trastocados por los medios de comunicación. En su siempre fallido intento de copiar la realidad del receptor. La escenificación objetual más o menos ritualizada y acartonada, así como todas aquellas expresiones nove dosas en vía de mistificación iconográfica o "codificada". La máscara o estereotipo: el vestido, los movimientos, los accesorios, los títulos académicos en su representación icónica: el médico o laboratorista de bata blanca, el abogado o político de traje kitsch, los yuppies a la última de Calvin Klein, y la muchedumbre vestida de obreros, desempleados, amas de casa, estudiantes de mezclilla y morral, y demás, vienen a conformar las representaciones colectivas de nuestra vida en este mundo. ¡Vista por los ojos!

Tacto.- La importancia del tacto se presenta como primordial. No son únicamente las manos que juegan y participan en la fiesta del roce y la caricia. El cuerpo entero es tacto. Captador de texturas (todo tipo de prendas, aparatos, accesorios, suavidades, rugosidades; blando o duro, líquido o sólido; plano o curvo; lineal o esférico; la conjugación de texturas en el consumo ritual. Los mitos y mitemas del tacto. El acceso a un mundo gobernado por el contacto directo. La alteridad, ese encuentro con el otro(a) o con lo otro, es la radicalización de las necesidades de sentir.

Gusto.- El deleite del sabor. El paladar como extensión del cuerpo. Dulce y agrio; agridulce, amargo; el reino de los sabores, llegar al paladar es la consigna. Si antaño las comidas eran naturales y pletóricas de sabor, sazón (la tradición se transmite, hoy después de todo, todavía es así); en la actualidad, también, lo artificial vuelve supremo: colorantes y saborizantes dominan sin dominar, presencia-ausencia del sabor híbrido. El mundo del sabor o aquel inmenso tianguis de las comidas que combinaban todos los sabores propio del hedonismo degustante. En los medios, los sabores válidos son los agradables, lo mejor para el hombre y la mujer, sin importar edad o clase social, es el sabor agradable, un ritual. Italo Calvino plantea en su breve narración, que da título al libro, Bajo el sol jaguar una hipótesis más o menos insólita: los aztecas llenaban de sabor sus comidas para ocultar que la carne en cocción era de las víctimas de las guerras floridas. El gusto al paladar siempre ha estado presente, pero hoy tiene por fuerza y característica su artificialidad.

Olfato.- El exceso lleva, en su extremo, al vacío. Se dice sobre la información que un exceso extremista crea desinformación;

es decir, un vacío de información. Algo similar ocurre con los olores. Todo olor, o mejor en plural, todos los olores producen una atrofia en el sentido del olfato. Todo despidió olores artificiales, desde las sutiles fragancias y esencias de las dependientas de los grandes centros comerciales transnacionales hasta las lociones baratas, confundidos con la contaminación hedionda de muchas partes de las grandes ciudades, mitigando ese magnífico sentido humano. Pero no todo es siempre así. El encuentro con los olores de la tradición, aquellos más cercanos a lo humano, menos artificiales, permiten a la nariz suficiente respiro. Si bien es cierto que los seres de los conglomerados urbanos han perdido o disminuido su capacidad del olfato, todavía la nariz tiene la **chance** de salir airosa revelando los sentidos que se representan en esos olores sofisticados. La herencia de la ciudad luz, París, no ha terminado con la herencia milenaria del olor de la naturaleza.

Esta división bipartita y bilateral del lenguaje, para caracterizar los tipos de símbolos, no deja de ser insuficiente. Desde Engels hasta la actualidad con Cloutier se ha buscado la unificación del lenguaje, en un lenguaje que en el fondo siempre ha estado presente: un lenguaje total. Más adelante, por motivos de exposición, volveremos sobre esto.

E. Teoría del sentido.

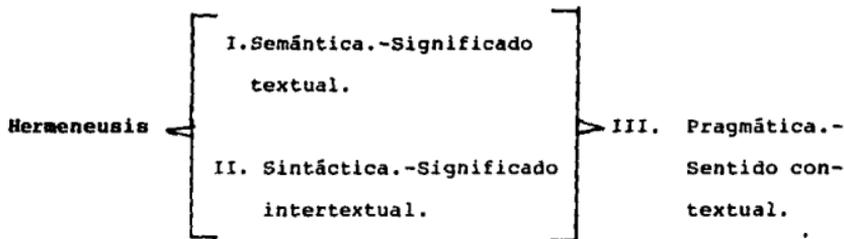
Contrariamente al signo que remite a un significado (sentido definido o más o menos unívoco), el símbolo re-presenta un sentido (con todas las posibilidades de ser abierto por el hermenéuta). La diferencia radica en el talante mismo de la conversación o diálogo: mientras en el signo se sigue que toda pregunta

lleva a una respuesta como algo definido; en el símbolo la respuesta siempre está ya implicada en la pregunta. El sentido del símbolo en cuestión guarda directamente una relación situada a toda pregunta. Por eso, el signo puede abandonar al sujeto: en general, no necesita de ninguna subjetividad que coimplique su significado, con o sin sujeto el significado será el mismo, salvo por los problemas de polisemia y doble sentido que ponen en evidencia su concepción inequívoca.

En el símbolo opera siempre una **expectativa de sentido**, desde la cual el individuo expone sus primeras preguntas, impregnando la posible respuesta. El intérprete en situación hermenéutica realiza un acercamiento al símbolo participando de él al mismo tiempo, en **pertenencia**, pero guarda al mismo tiempo una cierta distancia. En este movimiento unísono, pero visualizado como doble: **acceso y pertenencia**, se resuelve la relación hermenéutica entre hermeneuta y símbolo. Relación subjetiva-objetiva. Desde la tradición simbólica se comprende el símbolo.

En una conversación de A. Ortiz-Osés con su maestro Gadamer, la pregunta cargada de sentido fue: ¿qué relación tienen, en la neo-hermenéutica, las dimensiones semántica, sintáctica y pragmática? La respuesta de Gadamer es precisa: las tres dimensiones están coimplícadas en una totalidad en ese movimiento de acceso y pertenencia.⁵⁰ Representan en el lenguaje una totalidad por la cual se comprende el mundo al que se pertenece. De aquí, Ortiz-Osés somete el siguiente esquema para describir el proceso de interpretación crítica o hermenéutica:

⁵⁰ ORTIZ-Osés, Andrés. **Mundo, hombre y lenguaje crítico: Estudios de filosofía hermenéutica**. España: Ed. Sigüeme, 1976. -p. 10.



A cada uno de estos tres momentos Otiz-Osés asigna un símil con las subtilitas expuestas en la hermenéutica, a saber: *intelligendi-semántica, explicandi-sintáctica* y *applicandi-pragmática*. Podemos estar de acuerdo con esto, sólo si lo vemos como una esquematización metódica del tipo epistemológico-estructural más cercana a Ricoeur y Apel que a Gadamer.⁵¹ En esta divergencia con Gadamer, podemos entresacar algunos aspectos críticos con lo expuesto por el esquema de Ortiz-Osés: a) Gadamer no se propone en su obra la construcción de una preceptiva para señalar cómo comprender o un

⁵¹ORTIZ-Osés, A. La nueva filosofía hermenéutica.-p.72. En Ricoeur esto es particularmente importante, tal vez por su cercanía con el estructuralismo y el psicoanálisis, como afirma Beuchot: "Pero es justamente en esta visión de la importancia de afrontar problemas epistemológicos en la hermenéutica, donde Ricoeur profundiza más que Gadamer", en *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. México: Ed. UAP, 1989.-p.46. Supuesto error que señala también Apel en su crítica a Gadamer, y siguiendo una vía similar a Ricoeur, cuando propone una mediación trascendental para los fundamentos epistemológicos de la hermenéutica. Cfr. La transformación de la filosofía: el a priori de la comunidad de comunicación. II., p.76s. En realidad Gadamer no proyecta a la hermenéutica hacia los terrenos epistemológicos de la ciencia moderna porque ha sabido poner entre paréntesis los prejuicios de la objetividad y el método. La neohermenéutica no es una disciplina a priori. Basa su validez en los argumentos a partir de una teoría y praxis conjunta: donde más que haber una separación entre comprensión y explicación hay una implicación. Cfr. GADAMER, "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" en *Verdad y método* II., pp.95-118. También, sobre el tema de epistemología, hermenéutica y conocimiento en cuanto explicación y comprensión, WOLFF, Janet. "Hermeneutic philosophy and the sociology of knowledge" en *Hermeneutic philosophy and the sociology of art: An approach to some of the epistemological problems of the sociology knowledge and the sociology of art*. London and Boston: Ed. Routledge and Kegan Paul, 1975.-pp.102-128.

recetario para encontrar el sentido perdido; b) los momentos implicados en una totalidad articulada no se pueden esquematizar de esta forma deudora de la semiótica; en principio, el punto (III) es en realidad el primero (applicandi) que se confunde con el punto (I) (intelligendi) por el punto (II) (explicandi), en este sentido hablamos del círculo hermenéutico y no de un esquema lineal; c) Ortiz-Osés sugiere la primacía del punto (III) sobre los otros puntos, subordinando todo el esquema al aspecto pragmático, cuando en realidad Gadamer plantea la unidad íntima de todos los momentos. De otra forma, acorde con la interpretación del símbolo tendríamos el siguiente esquema:

A partir del ser sensible (I) que en realidad sería nuestro encuentro de expectativas con el sentido (III) y su relación con otros símbolos, como en una fiesta o juego ritual, donde confluyen en una configuración (II); como vuelta a (I) y así a (III). La tarea hermenéutica aparece como una totalidad de momentos donde el sentido es el punto de ida y vuelta de la comprensión.

Entre significante y sentido hay una relación pregnante o significante (carga significativa). La pregnancia del símbolo (en su ser sensible) permite re-conocer el sentido o dirección abierto a la comprensión. La pregnancia es la cualidad del ser sensible para impregnarse y seguirse impregnando con significancias del mundo social y cultural del individuo. Por lo cual alude a un proceso de sentido correlacionado con la interpretación continua del hermeneuta.

F. La trinidad: neohermenéutica, comunicación y lenguaje.

La unidad trinitaria: neohermenéutica-comunicación-lenguaje, se encuentra en expresión a lo largo y ancho de la obra de Hans-Georg

Gadamer. Esta unidad trinitaria se presenta, también, como una crítica a la concepción instrumental y sistémica del lenguaje y la comunicación, desde un horizonte amplio y complejo que permite comprenderlos a partir de nuestra implicación en ellos.

Contra la versión instrumental del lenguaje y la comunicación Gadamer menciona: "El pensamiento depende básicamente del lenguaje, en la medida que el lenguaje no es un mero sistema de signos para el propósito de la comunicación y la transmisión de información. La noticia previa de la cosa a designar no es, con anterioridad al acto de la designación, asunto del lenguaje. Antes bien, en la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo."⁵² En esa dirección, el lenguaje enarbolado como el arquetipo comunicativo es algo más, o mejor dicho es otra cosa, si seguimos inmersos en la comunicación y el lenguaje como aparatos sistémicos: a la manera de la otrora de moda Teoría Cibernética de la Información o del mismo estructuralismo francés derivado del estructural-funcionalismo parsonsiانو.⁵³ Si adelantamos las siguientes líneas a manera de exordio, sobre el lenguaje y la comunicación en la neohermenéutica, para de inmediato pasar a desarrollar su exposición, daremos un primer paso hacia lo que buscamos: El lenguaje no es un mero instrumento para la transmisión de información, con todo lo que este concepto

⁵² GADAMER, H.G. *La dialéctica de Hegel*. -3a ed.-España: Ed. Cátedra, Colección Teorema, 1988.-p.146. El subrayado es mío.

⁵³ Una importante versión sobre la comunicación, las máquinas de informar, la cibernética y demás términos tecnológicos, puede encontrarse en: ESCARPIT, R. *Teoría general de la información y la comunicación*. -2a ed.-España: Ed. Icaria, 1981.- 318 p. Baste señalar que para esta teoría el lenguaje, mensaje en todo caso, se ve reducido a pura energía transportada en input y output. La versión más pura de lo sistémico.

acarrea, sino un medio (medium) que representa el mundo, la tradición y el éthos de una sociedad; en este sentido, el soporte del lenguaje es más que simples y rígidos "códigos" con sus elementos sígnicos; lo que da talante al lenguaje son los símbolos, esa congelación simbólica que lleva la vida, las prácticas, angustias y alegrías, violencias y tolerancias, la constitución a fin de cuentas, en lengua, en lenguaje de una retahíla social. Así, el arquetipo del lenguaje como ámbito comunicativo tiene que ser trastocado o modificado para continuar con ese mismo fin. De la misma manera la comunicación necesita adquirir otra fisonomía. Cambiar su aparente forma sistémica y banalidad instrumental por una significación más humana, más cercana a nosotros. La íntima unidad entre neohermenéutica y comunicación. Empezar por el lenguaje es necesario. El lenguaje en la neohermenéutica es una acepción del mundo. Es un acceso y pertenencia a la realidad. Como acepción del mundo el lenguaje se encuentra en situación con respecto a una determinada sociedad de individuos que comparten una forma de vida no siempre homogénea y rígida, y sí, disímbola, diversa; y con ciertos conflictos y contradicciones. El lenguaje es una acepción del mundo y en cuanto tal permite al individuo estar en sociedad. El lenguaje guarda, con respecto a quien lo habla, una cierta autonomía: producto de una historia, una cultura y tradición, el lenguaje se presenta como infinito en relación al ser finito de todo individuo. Lo que se transmite viene dado por el lenguaje desde milenios y no alcanza la vida de un individuo para llegar a comprender el siempre cambiante proceso lingüístico; sin embargo, es por el lenguaje que todo individuo entra, accede, se integra y pertenece a una sociedad.

Recordemos el concepto de formación. Fundamental para el acce

so y la pertenencia del individuo a su comunidad. Donde no hay ninguna autonomía, es en la relación entre lenguaje y mundo. Para decirlo con Gadamer: "(...) Que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo."⁵⁴ Esto nos viene a decir que el lenguaje más que producto de la reflexión y arbitrariedad del individuo, es invención y creación a partir del mundo. No poseemos al lenguaje, es él quien nos contiene.

El lenguaje representa a las cosas, habla de ellas a partir de ellas. Está conformado por "constelaciones objetivas", el ente accede al lenguaje y habla desde él. Comprendemos al ente hablando de él. Un "apalabramiento" de la realidad por el lenguaje. En esta medida, la realidad pasa a ser una constelación objetiva en el lenguaje de los enunciados, los párrafos y las palabras ("la palabra es especulativa, no objetiva, pero devuelve la imagen que se le ofrece", dice Gadamer). Es parte de la constitución lingüística del mundo.

Lo anterior se hace más evidente con la oposición entre entorno y mundo, que desde nuestro particular punto de vista, es una de las distinciones fundamentales de la neohermenéutica. Mientras que el entorno es compartido por el hombre con todos los demás seres vivos; el mundo sólo es posible por parte del ser humano, en la medida en que presenta una constitución por el lenguaje. El entorno tiene así un símil con el concepto de biósfera. "Con ello se hace claro que, a diferencia de todos los demás seres vivos, el hom

⁵⁴Verdad y método, p. 531.

bre tiene 'mundo', en cuanto que aquéllos no tienen relación con el mundo en el mismo sentido sino que están directamente confinados a su entorno."⁵⁵ Esto significa que los hombres y las mujeres viven cierta libertad con respecto al entorno, mientras los demás seres vivos están atados a él. ¿Qué proporciona esa libertad? Indudablemente, el lenguaje; la constitución del mundo por el lenguaje. "Con la libertad humana frente al entorno está dada su capacidad lingüística libre, y con ésta la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto al mundo uno."⁵⁶ Si esto es así, la multiplicidad de las lenguas no puede reducirse y buscarse en una génesis lingüística única, sino en la variedad del nombrar dada por la capacidad lingüística del ser humano y su libertad respecto a ella. La importancia de la oposición entre entorno y mundo radica en la capacidad que tienen el hombre y la mujer de crear e inventar el lenguaje a partir del mundo, acceder y pertenecer a él. Al momento en que el mundo accede al lenguaje se afirma la pertenencia del individuo al lenguaje y al mundo que le habla mediante él. En esto radica la diferencia entre el ser humano y los animales: "Un animal puede abandonar su entorno y recorrer toda la tierra sin romper con su vinculación al entorno. En cambio para el hombre (y la mujer) elevarse por encima del entorno es elevarse al mundo, y no significa abandono del entorno sino una posición completamente distinta respecto a él. Un comportamiento libre y distanciado cuya realización siempre es lingüística."⁵⁷

En la neohermenéutica el concepto de traducción multicultural es importante: es la posibilidad de acceder a otras lenguas y ampliar el mundo. Para realizar este acceso hay que prestar oídos a

lo que se nos diga desde las otras lenguas; dejar paso a la sedu
cción que sale a nuestro encuentro,entenderlas en su
tradición,adentrarnos en ellas,dejarnos llevar; hacer esto implica
no el abandono de nuestro **mundo original**,sino la posible ampliación
de éste. "Los viajes ilustran",dice el dicho popular; en
efecto,el contacto con otras lenguas,lenguajes,culturas y tradi-
ciones,permite una ampliación del horizonte,de nuestro mundo. Y
viajar no quiere decir necesariamente un transporte de un espacio
a otro,un cambio de climas y atmósferas; viajar también es posible
por la lectura,las imágenes,los sonidos; los mejores viajes
al pasado son por la vía de la lectura de textos y relatos anti-
quísimos,con el desciframiento de los productos culturales:
esculturas,pintura,música,jeroglíficos,pinturas rupestres.

La traducción multicultural es,así, también un acceso y perte
nencia con la tradición que nos viene dada,con el pasado vuelto
presente. El lenguaje en cuanto acepción del mundo: entrada del
mundo al lenguaje y el hablar del lenguaje sobre el mundo cobra
ahora un nuevo talante y recupera su posición arquetípica de ambi
to comunicativo. Con esto el lenguaje pierde,también, su aparente
carácter instrumental y sistémico para colocarse como representa-
ción del mundo y no como simple transportador de información. Aho
ra estamos en condiciones de transmutar el concepto de comunica-
ción que esté más acorde al concepto de lenguaje y,así,exponer la
unidad interior con la neohermenéutica.

Decíamos que en la neohermenéutica se encuentra implicada la
comunicación,como correlato. Como conversación o diálogo:dialécti
ca de pregunta y respuesta,donde todo preguntar conlleva un res-

55 Idem.-p.532.

56 Idem.-p. 533.

57 Idem.-p.533.

ponder. Una particular comunicación expresada en la **conversación hermenéutica** llevada a efecto en toda comprensión. Donde, "(...) la conversación hermenéutica tendrá que elaborar un lenguaje común, igual que la conversación real, así como que ésta elaboración de un lenguaje común tampoco consistirá en la puesta a punto de un instrumento para el fin del acuerdo, sino que, igual que en la conversación, se confundirá con la realización misma del comprender y llegar a un acuerdo."⁵⁸ Esta comunicación, manifiesta en la conversación hermenéutica sirve como base para una general y radical concepción de la comunicación, donde los participantes hagan más que una "mera adaptación recíproca" de lo comunicado: lenguaje: mensajes. En este sentido, se tiene como condición para la cristalización de la comunicación la verdadera implicación (co implicación) de los participantes en el proceso comunicativo; dejar que la otra o el otro hablen y prestar oídos a sus palabras, de algún modo apropiarnos de ellas, dejar que nos modifiquen, toquen nuestra sensibilidad. El otro, que en esto tiene que ver mucho con aquél, está obligado a hacer lo mismo. Sólo después de este proceso comunicativo que conlleva la comprensión de lo que cada participante dice, sobreviene el acuerdo o el desacuerdo, la tolerancia o intolerancia, las violencias y las alegrías.

La comunicación tiene que darse para que, al mismo tiempo, acontezca la comprensión. Podemos dejar claro de una vez, que la incomunicación es también incompreensión. Malentendidos. El proceso comunicativo puede ser llevado hasta la violencia y el despotismo simbólico y anularse allí. Anulando con ello toda forma de comprensión. De aquí se desprende una razón inversa: la comunicación no puede ser una relación de **identidad** de la misma forma que

⁵⁸ Idem.-p. 466.

la comprensión de un texto, mensaje o fenómeno no está dada de una vez para siempre. Escuchar lo que se nos dice no quiere decir que nos identifiquemos con ello y, por eso, tampoco que no exista comunicación y comprensión. La comunicación y la comprensión se dan de manera no unívoca. Los discursos, mensajes y códigos articulados de manera unívoca tienen que ver más con el sistema lógico informativo que con el proceso de comunicación. Para decirlo en el extremo: para que la comunicación sea concebida como identidad es menester una comprensión al absoluto, dogmática o enajenada. La comprensión como mercancía o como Dios. El sistema hegeliano del Absoluto nos indica dónde Hegel no tenía razón. La comunicación y la comprensión forman un proceso único y como tal no están acabados y mucho menos superados.

Comunicación y comprensión van de la mano, no sin dificultades y malentendidos, como proceso dado y dándose, son infinitos ante el siempre ser finito que trata de abarcarlos, en la mayoría de las veces inútilmente. La intentona se hace.

La imposibilidad de identidad o mismidad recíproca de lo que se dice y oye (entre dialogantes) no implica cancelación de la comunicación y la comprensión, sino por el contrario proporciona vitalidad y realidad a los mismos. Lo que quiere decir: no huir de la comunicación como de la peste, como nos sugiere persuasivo Gustavo Esteva, profesional del periodismo y la comunicación, y humanista de los sentidos. En la ya larga historia efectual de sus trabajos sobre la contracultura y la incomunicación, este investigador seguidor de Iván Illich y Uwe Pörksen, se plantea una fobia hacia el concepto de comunicación en cuanto, para él, vocablo-amiba ("desechos de la ciencia que pierden, al caer sobre el lenguaje ordinario, el significado que tuvieran en la disciplina

de la que provienen").⁵⁹ Pues bien, para G. Esteva el concepto de comunicación es un vocablo-amiba por llevar a un estado de identidad (mismidad) y por ende de enajenación, ser idéntico al otro perdiendo nuestro propio, y anterior, carácter. En eso, según él, los profesionales, investigadores y académicos (como el encuentro de Acapulco así lo manifiesta), han convertido el concepto de comunicación. De tal modo que comunicarse es también enajenación y, por eso, identidad sígnica y codificada. Como él lo muestra en un idílico pasaje sobre la comunicación/incomunicación (para usar la barra) amorosa: "De siempre hemos sabido que cuando dos amantes se dicen 'Te amo', mientras se acarician con manos y ojos, no se comunican entre sí. 'Te amo', ahí, carece de significado; está cargado de sentido. No necesita referente externo para validarse. No hay una 'verdad' averiguable o un código descifrable, decodificable. Los amantes saben, incluso, que el significado del 'Te amo' de uno es claramente distinto del 'Te amo' del otro (...). Si se comunicaran, quedarían colocados en una situación radicalmente distinta... Es lo que hacen, por ejemplo, en remedo o anticipo de la comunicación, ciertas parejas desgastadas y rutinarias cuando se dicen, ritual y descuidadamente: 'Te amo'. Quizá sepan lo que decir eso no es: amarse. Pero no sabrán ya qué es, qué hicieron, qué pasa ahí. Se enajenaron. Se hicieron ajenos uno del otro. Eso es comunicarse." ⁶⁰ Se cita con extensión este pasaje y paisaje cotidiano por que, amén lo atrayente, encontramos en él, elementos que ayudan en

⁵⁹ "El reino de Humpty Dumpty" en suplemento Opciones de El Nacional, n. 24, viernes 11 de diciembre de 1992, p. 2. Este texto es una crónica sobre el encuentro de comunicología de este año en Acapulco. También, "Comunicación: contracultura" en Comunicación y cultura, n. 13, UAM-X/SEP, marzo de 1985, pp. 125-143. En este escrito se encuentra una verdad más detallada, así como su nacimiento, de estas ideas que huyen de la comunicación en cuanto vocablo-amiba, y así en realidad lo hacen, de su concepto instrumental y sistémico. El subrayado es mío.

nuestra intención sobre la comunicación. En efecto, para G. Esteva toda comunicación implica identidad y enajenación y por eso es en tendible su fobia a tal concepto. Sin embargo, para lo expuesto por nosotros con anterioridad, lo que para Esteva no es comunicación y sí una relación sentimental verdadera, es realmente una clara muestra de comunicación. Abandonando el concepto instrumental y sistémico de comunicación y lenguaje podemos comprender de nuevo la capacidad amistosa de estos conceptos. El que la pareja se diga "Te amo" empleando toda su capacidad amorosa (sentidos: tacto, olfato, gusto, vista y oídos, así como su intelecto y ser manifiesto por el lenguaje) y que sepan que uno ama con mayor intensidad que el otro, sin por ello abandonar su capacidad y encuentro amoroso, dice una cosa evidente: que en esa relación hay correlación de sentido y que esa carga directriz no es unívoca; la comprensión e interpretación de ese sentido amoroso no queda clausurada con que ella o él sepan que el otro la o lo ama (más o menos), sino que abre la posibilidad, por demás fantástica, de seguirse amando sin que por eso medie un pronto aburrimiento y hartazgo.

El que uno sepa, comprenda, que el otro lo ama: en sentidos y lenguaje, quiere decir que se han y están comunicando. Sin identidad y enajenación.* En una relación que no es ni de uno ni de otro: porque pertenece a los dos. Esta es la realidad de aquellos seres afortunados que encuentran en vida el verdadero amor. Quizás por ello, en las parejas rutinarias y descuidadas o reunidas por la miseria de la ambición, decir "Te amo" no sea más que un sin sentido. Donde no hay comunicación ni comprensión. Pese a

⁶⁰"Comunicación: contracultura", pp. 137 y 138.

* Por eso resulta importante el argumento de Leszek Kolakowski so

todo,aún ahí,en esas parejas,poco tarda en emerger o brillar el sentido de la relación y deviene la crisis y la separación o,en el extremo,una vegetación infame. Para decirlo con Gadamer:"Esta es también la razón por la que los sistemas inventados de entendimiento artificial no son nunca lenguajes. Los lenguajes artificiales,los lenguajes secretos o simbolismos matemáticos,no tienen en su base una comunidad ni de lenguaje ni de vida,sino que se introducen y aplican meramente como medios e instrumentos del entendimiento.(...) Es sabido que el consenso por el que se introduce un lenguaje artificial pertenece necesariamente a otro lenguaje."⁶¹ De ahí que ni el propio "lenguaje" matemático,con toda su univocidad y universalidad técnico-científica,sea un paradigma de la identidad.

El propio Esteva considera como comunicación (falsa): compartir los signos matemáticos -,x,+,porque entre emisor y receptor existe la idea idéntica sobre ellos; emplear para la comunicación fórmulas como la famosa de Albert Einstein, $E=mc^2$,ecuación donde: E es la energía,m,la masa y c,la velocidad de luz y al cuadrado. En efecto,de entrada,estas ecuaciones y signos matemáticos dan la idea de identidad y eternidad. El propio Einstein ha dicho sobre sus ecuaciones: "Las ecuaciones son más importantes para mí,porque la política es para el presente,pero una ecuación es algo para la eternidad". Y el físico teórico más importan

bre la ilusión de la identidad amoratoria : "La comunicación erótica cumplida en el acto corporal puede actualizar un máximo de comunicación interhumana,y aun puede crear la ilusión momentánea de la identificación con el otro; por eso reviste incalculable valor. Pero la insuficiencia y la fragilidad de esa ilusión están siempre presentes en nuestra experiencia." p. 83. La presencia del mito.Argentina: Ed. Amorrortu,1975.

⁶¹Verdad y método,p.535.

tante de los últimos años, tanto por su concepción del tiempo, la vida y el **big bang**, como por la divulgación en Best Seller de sus planteamientos, Stephen W. Hawking, se refiere al lenguaje: "Los filósofos redujeron tanto el ámbito de sus indagaciones que Wittgenstein, el filósofo más famoso del siglo (sic), dijo: 'la única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje.'" ⁶² Quizá, por el contrario, la verdadera importancia de Hawking, para la ciencia mundial, es y sea, que sus investigaciones son precisamente lenguaje, por ello posibles de divulgación. El lenguaje permite que los descubrimientos o desarrollos de la ciencia abandonen los círculos cerrados y se extiendan y expandan en un **logos-común**. ⁶³ Amén, el acceso que posibilita el lenguaje a estos descubrimientos. Tan importante es el lenguaje que sin él, los desarrollos de la ciencia y su dominio sobre la naturaleza no serían posibles. Para salir de dudas, basta poner atención en el texto de Hawking: su trabajo hermenéutico sobre textos y contextos científicos. Lo anterior viene a colación porque se piensa que la comunicación establecida entre un emisor y un receptor respecto a fórmulas, signos y ecuaciones científicas, por su univocidad, está exenta de obstáculos, siendo paradigma de identidad.

En parte parece cierto que tanta capacidad unívoca y establecida propicie una **comunicación de identidades**. Sin embargo, para

⁶² HAWKING, W. **Historia del tiempo**. -5a ed.-México: Ed. Grijalbo, 1988. -pp. 223-226. La cita de Einstein y Hawking sobre Wittgenstein se encuentran en este libro en las páginas enunciadas.

⁶³ También, desde luego, tenemos presente las dificultades que conlleva este proceso de divulgación científica. Una de las cuales sin duda radica en una deformación lingüística que Uwe Pörksen de nomina como: "La matematización del lenguaje cotidiano", consistente en el empleo de palabras que han perdido su capacidad significadora y por tanto son intercambiables como funciones. Frente a este proceso esterilizador el lenguaje pierde su capacidad creativa y resistente, tendiendo a la cuantificación. Cfr. el suplemento Op-

Raymond Boudon las cosas no son tan fáciles. En su ensayo, **Pequeña sociología de la incomunicación**⁶⁴ señala que incluso los mensajes más triviales generan incomunicación y malentendidos. La razón: una carencia o exceso de **a priori**. La comunicación "supone la movilización de **a priori** comunes a los interlocutores y es posible recalcar que muy a menudo, esta condición no se cumple."⁶⁵ La actividad apriorística parece obvia cuando se trata de comunicación entre científicos sobre fórmulas establecidas, universales y unívocas. Pero el ejemplo puesto por Boudon, retomando a Wittgenstein, muestra que aun en los mensajes más unívocos y establecidos por el orden y la ley, hay problemas de interpretación y por ende de comunicación; esto es, imposibilidad de lo idéntico. Así, la serie de interpretaciones desencadenada por el mensaje expresado en los números "1,2,3..." propone un imperativo de sustitución e interpretación de los puntos suspensivos y esta sustitución genera una multitud y multiplicación de **a priori**: que sí los números siguientes son: 4,5,6; o sí son: primos o naturales; o sí representan una ecuación de mayor que o menor que, etc. Esta complejidad de **a priori** diversos propicia ya obstáculos para el logro de la comunicación y casos parecidos o más graves se presentan con ecuaciones más elaboradas.

La diferencia y confusión de **a priori** es para Boudon un caso de incomunicación. Otro caso es generado por los malentendidos: tomar una cosa por otra, esto ocurre frecuentemente. Un tercer, e im-
ciones de El Nacional, n.24, 1992, pp.4-6. Sin embargo, llegado el momento, cada palabra tecnicada tiene como menester un sometimiento a la lengua natural e histórica.

⁶⁴ En el libro colectivo, **El nuevo espacio público**. España: Ed. Gedisa, 1992.-pp.57-72.

⁶⁵ **Ibidem.** -p.57.

portante, caso es dado por el "reino de las opiniones" en donde "todo es válido"; la lucha entre la opinión del uno sobre la opinión del otro da como resultado, también, una confrontación de poderes. Encontrando un autoritarismo exacerbado por sobre el entendimiento. Así, porque lo dijo tal autor o tal persona de ésta o aquélla profesión ya no es importante y comunicable. Las ideas se vuelven cosas. Como asevera Raymond Boudon, "no nos entendemos porque son distintos y porque obedecen a una lógica diferente a la nuestra."⁶⁶ Esto es, importa más la forma: color de piel, credo o prestigio y profesión que las ideas. Porque lo dijo ese iluso sin preparación no es válido y porque lo dijo tal especialista hay que creerlo, es la divisa. Importa más quién lo dijo que lo que se ha dicho.

En suma, la incomunicación (grado 0 de comunicación) para Boudon, en cuyas líneas hay una necesidad implícita de desritualizar la comunicación como instrumento y sistema y por eso, cierta analogía con Esteva, indica la presencia de ciertos factores en el proceso comunicativo que lo niegan e invalidan: en el mensaje, la incomunicación está presente por la dificultad de transparencia y bastante opacidad; el raro caso de transparencia en el mensaje estaría dado por el lenguaje artificial inventado en una comunidad de matemáticos donde, además, los *a priori* serían comunes; empero, este caso no siempre está bien librado. En la relación entre emisor y receptor, los factores que producen la incomunicación son: carencia o exceso en los *a priori*, lo que lleva a un manejo distorsionado y errado del mensaje y a los malentendidos. No hay *a priori* comunes entre ambos, como mínimo para establecer comunicación y entendimiento. En la misma relación entre emisor-receptor, está co

⁶⁶ *Idem.* -p. 68.

mo factor de la incomunicación, las "ideas-cosas" o juegos de poderes; la violencia emanada de aquí produce la imposición del más fuerte o poderoso sobre las ideas del más débil. Ya sea que en este juego se maneje el poder como tácticas y estrategias, a la manera de Michel Foucault: como tecnologías del Yo; o como, una relación más violenta y destructiva, a la manera de los cotidianos enfrentamientos surtidores de la nota roja. Para nosotros, quizás este último punto sea el más importante y fundamental en la incomunicación: la falta de tolerancia, del diálogo; el dominio del puño y la pólvora; la imposibilidad del disenso y, de tajo, la carencia de consenso con el otro.

La violencia y la guerra son susceptibles de ser comunicados; sin embargo, en su seno no existe huella de comunicación entre contrincantes. A no ser que haya transferencia de información sobre los puntos de ataque y defensa del enemigo, un sistema de espionaje: satélites, radares, sistemas informáticos, etc., más allá de éste, no hay un contacto dialógico para la paz (comunicación). Los sistemas de información están dispuestos para el dominio del más fuerte y sagaz, difícilmente para el diálogo. La comunicación llega cuando hay un vencido y un vencedor; lo primero que narra esa comunicación es precisamente esta relación de subordinación, angustia y llanto por una parte; soberbia y júbilo por la otra.

En la comunicación y la comprensión conviven el consenso y el disenso, hay tolerancia; los hay, porque las bases han sido puestas para tal fin. Ser intolerante y no consentir el disenso provoca incomunicación: como **excomunicación**, marginalidad, censura, tapujos y cortapizas. Pero la comunicación y la comprensión, para decirlo otra vez, no implica identidad entre contrarios; este proceso pone

en movimiento un lenguaje por el cual, pese a todas las dificultades, se llega a la comunicación como acceso y pertenencia: desde sus manifestaciones más triviales, casi rutinarias y poco elaboradas hasta sus formas más complejas, estructuradas y disímiles. Un proceso donde la voz y el oído, la vista y la letra, están coimplicados. "El lenguaje en el que participa el oír no es sólo universal en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra. El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente."⁶⁷ Ese horizonte por el cual entra y llega el lenguaje en el hombre y la mujer debe ser ganado para la comunicación por la vía de la formación.

En Raymond Boudon los excesos o carencias de *a priori* son producto de una deficiente educación y cultura, generada por la desigualdad social y la incapacidad de las instituciones y organismos creados para este fin: mejora de la formación. G. Esteva también tiene cierta fobia al lenguaje natural y ordinario por considerarlo como generador de ambigüedad en los conceptos. En todo esto tiene que ver la formación: no entendida únicamente como cultura ganada en alguna institución, sino como el ascenso del ser animal al ser espiritual que se produce desde el momento en que el niño es concebido como tal: antes del rompimiento del cordón-ombligo.

La formación entendida en sentido amplio, hermenéutico, permite observar en todo individuo un rasgo formativo común, independiente

⁶⁷ Verdad y método, p. 554.

del grado o nivel educativo institucional. Una formación puesta para la vida en sociedad. La formación así vista denuncia el menosprecio que algunos, quizá muchos, intelectuales y académicos investigadores han tenido para con los hombres y mujeres que forman las capas con escasa educación escolar. Y denuncia al mismo tiempo el desagrado y la fobia de aquéllos por el lenguaje y las prácticas comunicativas de éstos. Con esto salta también como evidencia la capacidad que tienen las personas para organizarse, para discutir y participar en los problemas que les preocupan o aquejan: la sociedad está presente, aún como huella o trazo pero ahí está. En sus prácticas comunicativas se puede observar la posibilidad de emancipación con respecto de la imposición discursiva que viene en los medios de comunicación. Una emancipación que no necesariamente implica superación, sino distorsión, impedimento, burg la, discusión y crítica.

Cuando tenemos hambre y probamos bocado nos emancipamos de la necesidad de comer, pero la necesidad permanece latente, después regresa, y tendremos que repetir la misma actividad: comer. Existe una emancipación de la necesidad de alimentación, no como superación de una vez para siempre, sino como con-vivencia: es necesario

* Como lúcidamente advierte Jesús Martín-Barbero: "La verdadera urg tura empieza aquí. Ahora ya no se trata de ampliar el esquema o llenar sus huecos sino de situarse a otro nivel: el de la sensación de desencuentro entre el trabajo teórico y la experiencia social. Pues ni el desenmascaramiento de la ideología que estructura los mensajes ni la puesta al descubierto de los circuitos y las tramas de poder que articulan los medios nos han asomado a la experiencia, el modo en que la gente percibe, siente y vive los procesos de comunicación que investigamos. Un desencuentro especialmente significativo en países en los que ni la comuni cación socialmente relevante tiene su lugar único en los medios ni lo que pasa por ellos puede ser comprendido por fuera del esp acio socio-cultural desde el que los medios son percibidos, mirados, escuchados o leídos." p.12. Procesos de comunicación y matrices de cultura: Itinerario para salir de la razón dualista. México: Ed. FELAFACS-GG, 1987.

comer para emanciparnos de esa necesidad, pero tenemos, de por vida, que vivir en ese trance. Lo que acontece, hoy, es una suerte de convivencia con los mensajes de los medios de comunicación. Esta convivencia no dice, siempre, enajenación y ensimismamiento, sino también prácticas emancipatorias con respecto a lo que llega por los medios: vía discusión, burla, distorsión. Y aunque no se crea influencia sobre los medios! Ya que lo importante de la comunicación mediática ocurre fuera de ella.

En el proceso comunicativo los participantes acceden a una realidad (tradición, mundo de lenguaje) de la cual forman parte, pertenecen. Este acceso es dado por la comprensión de lo que se muestra en el lenguaje: sentido y éthos: condiciones culturales y sociales. La constelación simbólica puesta en juego en la comunicación busca la comunidad, lo común, en un divulgarse y hacerse para todos. Lo común no dice identidad y comprensión de una vez por todas, sino un continuo y constante diálogo. La comunicación y comprensión como procesos abiertos, diversos y pregnantes muestran lo dado y lo dándose, son en este sentido infinitos ante lo finito de nuestra intelección. Y si la tarea neohermenéutica consiste en la comprensión de lo que acontece, lo que es y hay; lo mismo vale para un trabajo sobre (y en correlato) la comunicación. No lo que podría ser, sino lo que es. Y sólo así, el deber ser.

IV. HACIA UN MODELO DE HERMENÉUTICA DEL PROCESO DE COMUNICACIÓN SOCIAL.

ITEM4: "Desde luego, esta tarea no presupone una comunidad de comunicación sin más, ni la acepta agradecida como si de un regalo se tratase; antes bien, es esa comunidad de comunicación la que hay que aprender a construir." La actualidad en lo bello. Hans-Georg Gadamer.

Todo trabajo que pretende abordar el acontecer del proceso de comunicación social, se enfrenta a dos problemas: uno, relacionado con la situación desde la cual se indaga y trabaja; otro, inmerso en la toma de postura y decisión, con sus consecuentes expectativas, sobre qué investigar y cómo desarrollar el curso de esa investigación: la conjunción del horizonte teórico y la experiencia hermenéutica de la realidad que se cuestiona como objeto de estudio. Ambos problemas, en realidad, forman parte de un mismo movimiento, presente en todo proceso de comprensión, en mayor o menor medida, a saber: un movimiento teórico-práctico que conlleva la correlación entre subjetividad-objetividad, donde sujeto y objeto se reconocen y permanecen ligados en un juego dialéctico (pregunta-respuesta) dentro de una tradición: lengua, lenguajes, cultura, condiciones y situaciones sociales, mediada por la comunicación como acceso y pertenencia. En este juego, el sujeto y el objeto son modificados, transformados; son jugadores y jugados. Dicha modificación o transformación acontece como una producción y apropiación de sentido y como una concreción del mundo ético-comunicativa que lo vuelca más cercano a nosotros; en amplitud: la experiencia hermenéutica.

Es un estar inmersos y participando en el proceso que se inda ga (pertenencia) y al mismo tiempo, tener la capacidad de realizar esta investigación (acceso). La comprensión comporta un movimiento de acercamiento-alejamiento, de proximidad-distancia, conocer-extrañar. El nivel de comprensión logrado a partir de este movimiento, supone una continuidad donde la comprensión no está realizada de una vez para siempre, sino que puede ser ampliada y divulgada; en este movimiento objetivo-subjetivo el intérprete vive en el proceso que interpreta, tradición en este sentido, participa de él y sólo en esta medida puede llegar a comprenderlo, pero no todo es apasionamiento (erótica); también tiene la capacidad de efectuar un cierto distanciamiento para explicarse y explicar lo que está viviendo en realidad.

Esa es la con-fusión en el juego dialéctico entre sujeto y objeto, donde el acceso y la pertenencia son posibles por el lenguaje, como lengua y no únicamente como ella, en la comunicación y presentación de sentido. Una tal praxis que nutra la teoría y una teoría que vitalice la práctica: una hermenéutica práctica. El movimiento del cual venimos hablando pone en cuestión las cosmovisiones puramente objetivistas (que tratan de evitar ingenuamente los juicios de valor y de un sujeto frenético, empeñado en apropiarse de una realidad objetiva) y aquellas subjetivistas (que enarbolan los prejuicios y valores ideológicos -mera "crítica de las ideologías"- a planos idealistas o trascendentales), dando actualidad a la neohermenéutica.¹

¹El italiano Gianni Vattimo propone a la hermenéutica, de cuño gadameriano o neohermenéutica, como una koiné (idioma común o posición central) actual que viene a disolver el espacio que en los cincuenta y sesenta tenía el marxismo y en los setenta el estructuralismo. Menciona que en la actualidad la hermenéutica permite una vuelta a la historia, aunque de una forma radicalmente distinta, después de que el estructuralismo la abandonó junto con

Acceder así a la comunicación implica hacerlo como una totalidad llevada al lenguaje, aún con todo lo gastado del concepto totalidad. Nos interesa la comunicación como totalidad: lo que ocurre al interno de la comunicación y las condiciones y situaciones que la posibilitan. En un famoso escrito, presentado durante el congreso de la AFEF en Limoges, Pierre Bourdieu les habla a los sociólogos sobre "lo que quiere decir hablar", de la siguiente manera: "Lo esencial de lo que ocurre en la comunicación no se encuentra en la comunicación (...) está en las condiciones sociales de posibilidad de la comunicación."² En efecto, así parece, pero esto es más válido para los sociólogos, ya que para ellos lo fundamental de la comunicación ocurre "fuera" de ella o en su periferia. Para nuestra situación una investigación así planteada es insuficiente de principio: no sólo interesa el plano social como determinante de la comunicación, sino que dicho plano social es posible y se posibilita, hasta cierto punto, por lo que acontece en la mera comunicación. En este sentido, lo que aquí importa es tanto las condiciones que permiten la comunicación, como la comunicación misma que, de cierta manera, hace posible que aquéllas se den. Nos importa la comunicación como una totalidad. Para traer a contexto textual los argumentos de uno de los principales seguidos

el "sujeto"; la neohermenéutica tiene un talante distorsionante y disolutivo de la historia lineal, así como, una "crítica" a los planteamientos de índole fuerte e iluministas. Sin embargo, para que la hermenéutica sea una verdadera *koiné* debe reunir el "requisito" de la emancipación: en Vattimo, la emancipación es emancipación filosófica, emancipación de la metafísica. Esto se logra, siguiendo el proyecto de Heidegger, cuando llegue a su culminación "la universal organización tecnocientífica del mundo". Sólo entonces es posible "ultrapasar" a la metafísica. Para ello, la hermenéutica juega un papel importante en la medida que acerca los saberes y prácticas especializados al lenguaje común y ordinario, para todos. Los planteamientos de Vattimo suenan plausibles, en un plano filosófico débil o suave; sin embargo, nosotros seguiremos un rum-

res de Bourdieu en México, el argentino N.G. Canclini: "(...) nos negamos a admitir, sin embargo, que la preocupación por la totalidad social carezca de sentido. Uno puede olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, no cuando se ocupa también de la desigualdad."³ La comunicación como totalidad se presenta como una extensa, y expansiva, red de complejas y disímolas prácticas y experiencias comunicativas de los individuos en las calles y barrios con sus manifestaciones cotidianas y organizativas; como también, las no siempre faltantes expresiones generadas por la casualidad, el azar y lo espontáneo; las instituciones y organizaciones colectivas tanto gubernamentales como privadas; los espacios de trabajo y aquellos dedicados al ocio; desde luego, la especial comunicación que se inserta y produce en las empresas y organismos dedicados a la difusión masiva de mensajes a través de su espectro tecnológico y su racionalidad imperante: principalmente, televisión, radio y prensa escrita en papel.

En esta dirección, nos ocupamos de los modernos medios de comunicación como pertenecientes a una sociedad compleja, donde los individuos que la conforman tienen una infinidad de prácticas y experiencias diarias de comunicación. Donde las relaciones entre lo individuos y sus instituciones gubernamentales no siempre man-

do un tanto distinto en la medida en que todavía hay problemas básicos por resolver en nuestra particular situación latinoamericana. Seguiremos por otro lado el talante de Koiné y el proyecto de emancipación. Cfr. "La hermenéutica: nueva Koiné" en Ética de la interpretación. España: Ed. Paidós, 1991.-pp.55-71.

² BOURDIEU, Pierre. Sociología y cultura. México: Ed. CNCA/Grijalbo, 1990.-p.126.

³ GARCÍA Canclini, N. Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Ed. CNCA/Grijalbo, 1990.-p.25.

tiene vínculos de diálogo y sí demasiada violencia; el espacio público en expansión y diversificación, así como las paradojas y las injerencias en el espacio privado e íntimo, propiciando conflicto; los reductos monopólicos de las empresas productoras y distribuidoras de mensajes en contradicción con la legalidad y su búsqueda de soporte por medio de una autolegitimidad; el conflicto y contradicción entre la continua invasión de mensajes en la vida diaria de los individuos y las experiencias y prácticas de éstos en sus propios espacios; en suma: una tendencia a la complejidad de la sociedad y el proceso de la comunicación que en ella acontece.

En la totalidad el todo remite a las partes y las partes tienen su coimplicación con el todo. Conformando una urdimbre y plexo de correlaciones complejas. Las partes constitutivas del proceso de comunicación social, como ya hemos expuesto, son básicamente las siguientes: emisor, medios y tecnologías de contacto, mensaje, conformación hermenéutica de la realidad y receptor. Aquí destaca lo que hemos denominado conformación hermenéutica de la realidad y que representa la constitución de la realidad en el lenguaje como la verdadera conformación a la cual acceder y en la cual permanecemos perteneciendo.

A. Emisor.

En principio, dentro de un proceso de comunicación, el emisor es productor de mensajes con la intención, consciente o no, de presentarlos ante un receptor con el cual guarda una correlación. El emisor en este sentido es un receptor desde el momento en que emite. El receptor en cuanto recibe el mensaje del emisor, emite ya mensajes, por ejemplo: de aprobación o desaprobación ante lo que escucha, saborea, mira, toca o huele.

En primer momento nos situamos en la especial comunicación que se inserta en las empresas e instituciones dedicadas a la obtención, producción y difusión de mensajes. Esta producción y difusión mediática tiene como condiciones, al menos, tres factores: a) económico-científico-tecnológico; b) político-legal; y c) sociocultural. Estos factores condicionan la situación de las que se han llamado Industrias Culturales -a partir de la Escuela de Francfort, especialmente Max Horkheimer y Theodor Adorno- y que pe se a las indeterminaciones que pueda suscitar dicho concepto, por la variedad de empresas a que alude como heterogeneidad y diversidad de capitales, políticas y ámbitos culturales, se tiene claro, que la industria de la televisión, la radio y la prensa escrita en papel pueden ser conceptualizadas como tales.⁴

La industria cultural puede ser definida como un sistema de obtención, producción y difusión de mensajes culturales, en forma de productos o de servicios. La industria cultural puede ser entendida desde su administración y organización como gubernamental o "pública" y privada; pero, en general, así parece, ambas formas actúan como sistemas mercantiles. Aunque en lo político-legal tengan objetivos distintos que pueden repercutir directa o indirectamente en el plano sociocultural. Pasamos a revisar los factores condicionantes.

1. Factor económico-científico-tecnológico.

Es sabido de sobra que los medios de comunicación propician la aceleración de la circulación y consumo de mercancías y ayudan

⁴Cfr. Industrias Culturales: El futuro de la cultura en juego. México: Ed. FCE/UNESCO, 1982.- 309 p. Especialmente los ensayos de Augustin Girard, Albert Breton, Armand Mattelart y Jean-Marie Piemme. Donde se encuentra una panorámica interesante sobre dicho concepto y sus implicaciones teórico-prácticas.

a un mejor funcionamiento del sistema económico en cualquier país, así como a la internacionalización de la economía.⁵ Tampoco es ignorado que el capital financiero, forma específica del capital en el sistema capitalista actual, de las principales industrias culturales en el mundo sea un factor clave para el desarrollo de un país; asimismo, sean otra forma de dominación económica de los países desarrollados sobre los subdesarrollados.⁶ Habiendo verdaderos consorcios monopólicos, pese al antimonopolitismo de algunas constituciones y sus respectivos reglamentos sobre medios de comunicación; un solo capital financiero puede reunir empresas de radio, televisión y prensa al mismo tiempo. De todos es conocido que las principales cadenas de medios de comunicación mundiales pertenecen también a los países más fuertes del planeta. Con sus excepciones, claro, que sin embargo sufren una fuerte dependencia en equipo, materiales y tecnologías, de los países desarrollados.

En la actualidad con el creciente y pertinaz desarrollo de la tecnología y del conocimiento que la sustenta, sólo las empresas fuertes pueden mantenerse a la vanguardia y nuevamente, vemos, estas empresas pertenecen a los países tecnológicamente desarrollados. Países donde acontece la llamada Tercera Revolución Científica y Tecnológica que, a su vez, desarrolla el sector cuaternario de la economía. En la historia, han ocurrido así tres revoluciones científico-tecnológicas que han desarrollado las formas de producción, circulación y consumo de las economías nacionales e interna-

⁵Al respecto, ESTEINOU M., Javier. **El surgimiento de los aparatos de comunicación de masas y su incidencia en el proceso de acumulación de capital.** Cuadernos del Ticom, n. 10.

⁶Aquí resulta importante la aportación de Patricia Arriaga sobre los factores económicos de dominación. En esta dirección, la dominación de los países desarrollados sobre los subdesarrollados no se da únicamente a nivel superestructural (cultural e ideológica-

cionales. La primera revolución puede caracterizarse con el surgimiento de la agricultura y la ganadería, a partir del descubrimiento y la manipulación del fuego, aprovechamiento de la fuerza de los animales, el viento y las corrientes de agua, los sistemas de irrigación y el conocimiento de las fases climáticas. Invención del sistema de yunta, el molino de agua y viento; aserrero mecánico, el largavista, el arado de ruedas, la pólvora, el reloj y, finalmente, la imprenta.

La segunda revolución científico-tecnológica viene marcada por la fuerza mecánica y los motores de alta capacidad. La aparición de la energía eléctrica y los medios de transporte como el ferrocarril, el automóvil y el avión. Esta segunda revolución inicia con la Revolución Industrial: las grandes industrias con maquinaria pesada y fuerza de trabajo intensiva para la generación de una enorme masa de mercancías y culmina con el predominio de los servicios en forma generalizada: educación, medicina, sistemas mercantiles y financieros, la empresa del ocio y el show-business. Si la primera revolución científico-tecnológica desarrolló el sector primario: agricultura y ganadería; la segunda revolución ha desarrollado todavía más esos sectores y se establece en la industria y los servicios, dando paso libre a un subsecuente desarrollo del sector cuaternario: "sector que convierte en excedente económico el resultado del conocimiento científico-tecnológico". El desarrollo ocurre en grado desigual en las distintas naciones, mente, sino, al mismo tiempo, estructural e infraestructuralmente. Cfr. Publicidad, economía y comunicación masiva (México-Estados Unidos). México: Ed. CEESTEN-Nueva Imagen, 1980.-324 p.

de acuerdo a factores económicos y socioculturales, así como a las políticas monolíticas en esta materia de los países subdesarrollados. Si al exterior de las naciones hay desigualdad, al interno no se diga: surge una grave diferencia entre las élites con amplio acceso a los materiales, equipos y tecnologías importadas y las mayorías con escaso o nulo acceso.

La tercera revolución científico-tecnológica está caracterizada por el conocimiento científico de frontera y las nuevas tecnologías de punta; lo importante son los conocimientos que generan nuevos conocimientos en los sectores estratégicos y el creativo desarrollo de nuevos materiales, como también las tecnologías pequeñas en tamaño pero con una fuerte calidad de inteligencia invertida en ellas. La exploración y explotación de la micro-electrónica, la telemática, los superconductores, los procesos y sistemas de información que automatizan el funcionamiento de producción en la industria y las finanzas, el desarrollo de las computadoras de quinta generación, los complejos satélites, el videotexto, las fibras ópticas y el conocimiento científico que sustenta todo este desarrollo técnico. Tal es el mundo tecnológico de la tercera revolución científica que acontece en los países más avanzados.⁷

El complejo tecnológico acarrea el surgimiento del sector estratégico llamado cuaternario a tal punto que se ha ampliado el concepto de lo tecnológico: "(...) un fenómeno que abarca desde la concepción hasta la realización del producto y que tiene que ser entendida en términos de todo un sistema que va desde la creación, generación, adquisición y administración, tanto de los bienes mate-

⁷ GUADARRAMA Sistos, Roberto. "La tercera revolución científico_tec

riales, como los conocimientos necesarios para la reorganización del trabajo."⁸ Con esto se rebasa el simple sistema de intercambio de tecnologías por dinero en la compra-venta, la importación-exportación, la problemática de las patentes y los derechos de autoría, para situar el problema tecnológico en el contexto, al cual siempre ha pertenecido y que hoy se hace más evidente: la economía de la educación y los centros tecnológicos, y más de raíz los factores sociales y culturales que imposibilitan a los países subdesarrollados participar en la tecnología de una forma activa, productora, y no como hasta ahora de forma pasiva e importadora. En este sentido, la modernización de un país no quiere decir la simple introducción de nuevas tecnologías vía importación, sino poner las condiciones para su producción y creación. Incrementar el apoyo a los centros de investigación de la ciencia y la tecnología y sobre todo abatir la desigualdad social producto de una política mal encauzada desde antaño.

La tercera revolución científico-tecnológica y el desarrollo del sector cuaternario en los países desarrollados ha acrecentado la diferencia con los países subdesarrollados. Si el símbolo de la era industrial fueron el motor y la maquinaria pesada-fuerza de trabajo intensiva, el nuevo símbolo hoy es la información y los procesadores-fuerza de trabajo: especialistas y científicos (materia gris) que laboran en la producción de conocimientos y creación de tecnología de punta. La economía, no por esto, se reduce a los factores científicos y tecnológicos, sino que precisamente son estos los que permiten un mejor funcionamiento de los sectores tradicionales: automatización computarizada de los procesos

nológica de la humanidad" en **Estudios Políticos**. La tercera revolución científica tecnológica. El desarrollo del sector cuaternario y su impacto en las Ciencias Sociales. Nueva Época/vol. 7, enero-marzo de 1988, n.1, pp. 4-12.

productivos en las industrias, la agricultura y la ganadería, el acelerado proceso de información en finanzas y ámbitos bursátiles, la cada vez más fuerte, por los satélites, industria cultural de los medios de comunicación. Es patente que la dependencia producida por los medios de comunicación no puede reducirse únicamente al plano superestructural: cultura e ideología, donde como veremos no tiene tanta consistencia como se hace creer, sino también se sitúa en las esferas económicas y del saber. Siendo la tecnología un aspecto que muestra claramente lo que muchos no quieren ver: que para entrar verdaderamente en la modernidad no basta la apariencia solamente y sí el sustento de la misma, reducir el margen, hoy grande, desigual entre los unos y los otros, entre nosotros y vosotros, en lo internacional y lo nacional. Jugar en forma consistente y real el juego de la modernidad "como etapa histórica, la modernización como proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y los modernismos, o sea los proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental o crítico"⁹ En este sentido, la modernidad como una totalidad compleja.

Vista así, la tecnología no es neutral. Tiene que ver con las políticas económicas de los países, el desarrollo del saber y la técnica, las condiciones culturales y sociales imperantes, la normatividad político-legal en los sectores estratégico-logísticos, la propaganda, y los recovecos de las contradicciones y desigualdades sociales más íntimas. Las sociedades desarrolladas son hoy sociedades de la información: su base se encuentra en las llamadas nue

⁸ MONTEALEGRE Jiménez, Noé. "El desarrollo biotecnológico y sus efectos en el proceso productivo" en *Estudios Políticos*, Op.cit., p.24.

⁹ GARCÍA Canclini, Op.cit., p.19.

vas tecnologías, los nuevos materiales y el saber de las comunidades científicas. Las industrias culturales afianzan con mayor potencia el imperio de la información: en sí no importa si el exceso de información se traduzca en desinformación.

Con respecto a las industrias culturales de los países desarrollados que producen, en muchos casos, sus equipos, tecnologías y materiales, las industrias culturales de los países subdesarrollados juegan un papel pasivo e importador en este renglón. Ensanchando la brecha Norte-Sur en materia de medios de comunicación cuya base, al menos en estos momentos, depende fuertemente de los factores tecnológicos.¹⁰

La urgencia que manifiesta la situación subdesarrollo-economía-tecnología, al interno-externo de naciones como México en el plano de los medios de comunicación y no sólo en ellos, parece no tener salida inmediata posible. Donde los grandes consorcios comunicacionales poco se interesan por producir sus propias tecnologías y materiales para la comunicación y siguen el esquema más cómodo compra-importación; en lo gubernamental, los pasos son semejantes, se necesita de una política científico-tecnológica coherente y sostenida que propicie un sistema de investigación científico encaminado al desarrollo de tecnologías y materiales, por encima de razones como: cubrir otros sectores prioritarios, insuficiente presupuesto, abulia de investigadores, y otras tantas añejas excusas que no llevan a ningún lado deseable. Es necesario estimu

¹⁰ CASARES A., P. "La brecha Norte-Sur. Elementos a considerar en el análisis de las nuevas tecnologías de comunicación e información" en Tecnología y comunicación. México: Ed. UAM/ CONEICC, 1986. -pp. 35-44

lar el desarrollo de la investigación y crear las condiciones de futuro para los investigadores por venir, buscar la cooperación científica internacional, evitar la fuga de materia gris brindando condiciones favorables de trabajo y crecimiento.¹¹ Estimular, desde luego, la pronta participación privada. Acciones para el presente y el futuro, en las manos del gobierno y de los privados, que busquen una mejor situación de México más allá de la desventajosa que hoy ocupa con respecto a países como Estados Unidos, Japón, Inglaterra, Alemania.¹²

2. Político-legal.

Sin duda alguna, uno de los aspectos más neurálgicos, apasionantes y problemáticos del examen sobre los medios de comunicación es el referente a las políticas de comunicación y su relación con la legalidad y la legitimidad. El horizonte que extiende esta temática va desde la reglamentación sobre los medios de comunicación; la relación entre Estado-gobierno-medios-sociedad; la libertad de expresión, la obligación y el derecho a la información; la democracia, la censura, la autocensura y la represión; las concesiones y los fines; lo privado y lo público y los debates más actuales sobre el espacio público, la opinión pública y la sociedad civil y la sociedad política; en fin, también, la denominada comunicación política. Conceptos y temáticas con la pregnancia de voces y reclamos, el lenguaje que representa las paradojas y contradicciones marcadas por la realidad político-legal en que están inmersas las empresas e instituciones obtenedoras, productoras y difusoras de mensajes.

Ante una aparente imposibilidad de abarcar en este trabajo la

¹¹ LEFF, Enrique. *Ciencia, técnica y sociedad*. México: Ed. ANUIES, 1977. pp. 135-171.

¹² KUHLMANN, F., et al. *Comunicaciones: Pasado y futuros*. México: Ed.

totalidad de esta temática y conceptualización en vías de dirimir y discutir como un **precipitado** de la realidad en el lenguaje, nos abocaremos a algunos puntos y su relación con el todo. Sin ser desde luego muy exhaustivos. Puntos fundamentales para la comprensión de lo aquí expuesto.

Antes de entrar al tratamiento de la relación político-legal en los medios de comunicación, será necesario aclarar dos conceptos sobre los que girarán los siguientes párrafos: tales conceptos son comunicación e información. Con todo, todavía hay confusión con respecto al uso indiscriminado que se hace de dichos conceptos. Señalemos brevemente la diferencia y encuentro entre ellos. La comunicación es un proceso donde, efectivamente, ~~se~~ contiene información; empero, eso no quiere decir que ambos conceptos sean sinónimos; la información es un conjunto de datos y señales sobre los hechos y en este aspecto la materia prima para iniciar un proceso de comunicación, sólo para iniciarlo. El proceso de la comunicación se cumple cuando la información que conlleva vuelca comunicación: hay una recepción real, una comprensión del sentido, una significancia sobre los datos y señales de los hechos, una respuesta. La información que no se comunica queda archivada, en secreto, hermética, como simple información: las enormes bibliotecas, archivos añejos, oficinas de Estado y demás reservorios, son vitalizados cuando toda o alguna información que ahí se guarda puede transmitirse, comunicarse, cobrar sentido o significancia. No basta la información, es necesario que ella sea comunicada, sometida a un proceso de recepción.¹³ La información son datos y

SCT/CONACYT/FCE, 1989.-pp. 171-247.

¹³ FERRER R., Eulalio. Comunicación y comunicología. México: Ed. EUFESA, Col. Comunicación, 1982.-122 p.

señales callados y silenciosos, sobre los hechos; la comunicación hace hablar a esos datos y señales, les proporciona sentido, recepción, significancia a los hechos. El lenguaje no sólo es el arquetipo de la comunicación por ser portador de información, sino fundamentalmente por permitir que la recepción acontezca: producción e intercambio de sentido. Por eso, la información oculta y secreta es innecesaria, sólo es indispensable cuando se comunica. La comunicación es un proceso de humanos, la información puede ser un flujo de sistemas electrónicos, a pesar de que tras él se encuentran hombres y mujeres.

Es importante esta diferencia y encuentro entre comunicación e información porque le confiere los tintes políticos que no siempre quieren observarse. No en vano Eulalio Ferrer ha señalado como requisito para la democracia el Derecho a la comunicación que englobe al Derecho a la información, dejando con esto dicho: no basta garantizar la información, es necesario volverla comunicación, que llegue a los receptores, a los individuos de todos los días.¹⁴

Todo Estado por más mínimo que sea (Robert Nozick) o por más transaccionista (Norberto Bobbio), necesita garantizar la libertad de expresión y el derecho a la información como obligación de informar, ciclo que tiene la urgencia de ser sometido a un proceso de recepción y respuesta; una política de comunicación encaminada a satisfacer la necesidad de información o suplantar el exceso de desinformación. Tampoco basta que se incluyan dichos reclamos en el sistema jurídico también se necesita lograr la legitimidad de

¹⁴ Idem.-p.106. También, el recorrido histórico sobre los fundamentos del Derecho a la comunicación, proporcionado por BALLE, Francis Comunicación y sociedad: Evolución y análisis comparativo de los medios. Colombia: Ed. Tercer Mundo Editores, 1991.-pp.185-203.

de las prácticas y experiencias sociales de comunicación. Las paradojas y contradicciones entre la legalidad como Estado de derecho y la legitimidad surgen precisamente por la inestabilidad y falta de concordancia entre lo dicho por la ley y el cumplimiento de la ley. A las leyes y reglamentos debe sumarse todo movimiento de democratización de las instituciones y la sociedad; la pluralidad y la tolerancia, el consenso y el disenso o la tolerancia a las minorías. De todos es conocido el intenso control que se opera sobre la información y su flujo, no se diga de su acceso a la sociedad por los medios de comunicación. De ahí que la información sea poder. Baste mencionar el incremento de espacios y presupuestos para oficinas de prensa, departamentos de relaciones públicas, en las instituciones gubernamentales, en la educación, en las empresas privadas; ya no sólo dedicadas a los medios sino también de otra índole. Departamentos u oficinas que movilizan una enorme cantidad de empleados para la obtención, revisión y análisis de información relacionada con las empresas o dependencias, trátase de "públicas" o privadas.

En el campo de las empresas e instituciones de comunicación se ha incrementado el número de comunicadores intencionales: publicistas, generadores de opinión, comentaristas, analistas, pro-gandistas, todos empeñados en dar matiz y opinión, análisis y crítica, control y censura, a la información producida. El control de la información responde a los intereses y la organización del poder que emana de las propias empresas e instituciones y su ubicación en la sociedad con su sistema de privilegios y poder.¹⁵

El control de la información, que atraviesa la obtención, pro-

¹⁵Cfr. TICHENOR, P., Donohue, Georg A. y Olien, Clarice. "Comunicación y conflicto comunitario" en GRABER, Doris A. (Comp.) *El poder*

ducción y difusión, es básicamente de tres tipos: censura, autocensura y represión o coerción. La línea editorial de los medios de comunicación implicada en el sistema político manifiesta uno de los rasgos más graves de censura, muchas veces enmascarada de postura política para dar la impresión de pluralidad en los medios. De tal forma que tras el vendaje de líneas editoriales de izquierda, derecha o centro (hacia cualquiera de los dos lados), visto como pluralidad de opiniones aparece la censura que no permite el acceso de otras opiniones y si las acepta debe ser con un fuerte matiz para no "dañar intereses". Censura que llega a los periodistas y columnistas como la necesidad de dar información u opiniones acordes a lo marcado por el medio. La censura como coto al acceso a informaciones secretas o confidenciales en las dependencias gubernamentales y privadas, bajo los supuestos de secretos o confidencias de Estado las unas, como agravio a la privacidad en las otras. Lo cierto es que en cuanto instituciones públicas tendrían la obligación de informar en lo más extenso posible; y cuanto empresas privadas dedicadas a medios de comunicación será obligatorio dar a conocer información sobre sus actividades. Así como a los periódicos y revistas se les pide que den a conocer sus tirajes, también la radio y televisión estarían obligados a proporcionar información sobre publicidad, producción, costos y ventas, número de pertenencias, acciones y accionarios, cifras sobre su capital, datos que no representarían violaciones a la "privacidad" por estar en la parte más visible y superficial de una empresa en contacto con lo público.

Otra forma de censura con fuertes implicaciones para el ent
de los medios en la política. Argentina: Ed. Grupo Editor Latinoamericano, GEL, 1986.-pp.113-126.

dimiento de los medios de comunicación es aquella referida a la casi inexistente polémica y debate sobre ellos mismos tanto en las pantallas de televisión, bocinas de radio o páginas de periódicos y revistas. Sin duda, el casi habla de algo: en la televisión cuando se tratan estos temas se hace de manera superficial y son poquísimas veces; en la radio se amplía un poco pero la polémica es bastante floja; los medios impresos son los que más han tratado el tema, de no ser por las revistas y los periódicos la información y la comprensión sobre los medios sería nula para una considerable mayoría tan ajena a libros y revistas especializadas de escasa distribución por su costo y tiraje.

La autocensura opera en lo que Cornelius Castoriadis denomina **imaginario instituido**, una suerte de creencias, opiniones, mitos y sortilegios que tienen los individuos y que fueron formados por las instituciones y por las relaciones múltiples de dominio hacia cierto sentido.¹⁶ Con lo cual el periodista, editorialista o articulista se ve precisado, pese a cierta libertad para informar y criticar, a no ir en contra o favor de una causa o intención, porque hay una barrera inconsciente o consciente que niega, impide que la acción se tome. Otros ejemplos de autocensura, banales pero igual de constantes son la inseguridad en el empleo, la falta de compromiso, la estupidez, la ignorancia, los miedos infundados o fundados, indecisiones. En general, la autocensura es la manifestación más individual e institucional de control sobre la información. Opera en las prácticas y posturas de los individuos ante las decisiones.

¹⁶ CASTORIADIS, Cornelius. "Poder, política, autonomía" en Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura. N.4, dedicado al tema: "Crisis, fractura, revolución". España: Ed. Pamiela, 1990. -pp.91-109.

No olvidemos, por supuesto, las prácticas del embute, "el chayo" la payola y demás dádivas generadoras de corrupción y censura.

La forma más artera y letal de la censura se encuentran en la represión o coerción física, las cifras sobre asesinatos, encarcelamientos, desapariciones, de periodistas que sólo cumplen con su deber se incrementa año con año a nivel nacional e internacional según los organismos internacionales encargados de sacar a la luz pública las cifras pertinentes y pelear por los derechos humanos y políticos de los individuos: el Pen Club Internacional y Amnistía Internacional.* El control de la información sigue teniendo en la coerción la forma de dominio por excelencia, cuantas y tantas veces se niega el acceso a la información con el uso de la fuerza, las amenazas y los encarcelamientos. La represión física es la manifestación clara de la lucha entre los poderes tradicionales y los nuevos poderes de los medios, implica todo un cambio en las estrategias y división del poder en las naciones como en lo internacional.

La democratización de la sociedad y las instituciones tienen que ver con la resolución de este añejo y expansivo problema: el control de la información. Así, las asignaturas pendientes en México como en otros tantos países sigue siendo, a decir de José Woldenberg, dos: a) la reglamentación del derecho a la información (en extenso, Derecho a la comunicación) y b) la legislación sobre los medios que debe acompañar y apuntalar un proceso de transición de mocrática. Se requiere de una comunicación para la democracia: plu

* Sobre la urgencia contra la impunidad referida a las agregaciones contra periodistas, ver WOLDENBERG, José. "De los medios a la democracia" en suplemento Política de El Nacional, n.18, pp.18-19.

ral, tolerante y racional.¹⁷

La urgente necesidad de legislar sobre la comunicación viene acompañada de otra necesidad no menos urgente: la democratización de la sociedad y las instituciones que transforme en legítimos los preceptos normativos y legales del uso y fines de los medios de comunicación sean privados o gubernamentales.

Las paradojas y contradicciones entre legalidad y legitimidad surgen a partir de una lógica que concibe ambos ámbitos como subordinados el uno del otro. La tradición política que culmina con Max Weber plantea a la legitimidad como una construcción política (relación dominantes-dominados) de "justificación" del dominio a partir de la legalidad. "El concepto de legitimidad apunta entonces a la capacidad productiva (de razones, justificaciones) de una relación de dominación. (...) la forma más corriente de la legitimidad es la creencia en la legalidad."¹⁸ Las leyes y los preceptos normativos instituyen y legitiman la relación de dominio (gobernantes y gobernados). En la relación, así considerada, legitimidad-legalidad no opera una relación de verdad extrapolítica y busca la efectividad o posibilidad de conservación del poder. La creencia en las leyes apoya la legitimidad independientemente de que sea verdadera o ética una acción. Esta subordinación de la legitimidad a la legalidad provoca la perduración de gobiernos autoritarios. Permiten que la autoridad sea bien vista.

Siguiendo este planteamiento, la legitimidad "es la creencia pública ampliamente compartida de que el sistema político es bue-

¹⁷ Idem. -pp. 18-19.

¹⁸

RABOTNIKOFF, Nora. "Legitimidad y verdad (la filosofía política en la encrucijada)" en Sociológica: Política y verdad. México: Ed. UAM-A., 1987, n. 3, año 2, p. 40.

no para la sociedad y que las instituciones gobernantes y los funcionarios poseen y ejercen correctamente el poder."¹⁹ Pero la creencia en la legalidad y las funciones del poder como correctas no se dan por sí solas únicamente; hay todo un proceso de integración y socialización política difundido por las instituciones, los organismos, los medios de comunicación, que fortalecen y afianzan la creencia de los gobernados en la legitimidad de sus gobernantes. En lo que David L. Paletz y Robert M. Entman denominan Tranquilidad simbólica se encuentra una de las principales manifestaciones de socialización e integración política: "Buena parte de la actividad gubernamental es esencialmente simbólica. Los mitos, ritos y sortilegios tranquilizan al público conduciendo a la quietud y al apoyo de las predominantes instituciones de autoridad."²⁰ En esto los medios de comunicación del gobierno y su soporte privado en dádivas legales y de concesiones juegan un papel importante. También las otras formas de gobernabilidad como la escuela, la iglesia y las instituciones de salud mental. El estudio de la creciente y progresiva estatalización en los plexos sociales ha sido una de las principales aportaciones de Michel Foucault a la teoría social.²¹

A la pregunta, así planteada por algunos investigadores: "¿Sirve Foucault para entender el poder?" Sí y no, sería una posible respuesta. Sí, si el poder está inmerso en una política y gobierno

¹⁹ PALETZ, David L. y Entman, Robert M. "Aceptar la legitimidad del sistema" en GRABER, Doris A. (Comp.), Op.cit.-p.103.

²⁰ Idem.-p.109.

²¹ Cfr. FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. -2a ed.-España:Ed. La Piqueta, Col. Genealogía del Poder, 1980.-189 p. También, *Diálogo sobre el poder (Y otras conversaciones)*. España:Ed. Alianza, 1989.

del yo, en esa red de relaciones que atraviesa la sociedad; empero, que sólo tiene sentido como una vivisección de ese todo que es el poder, su cara instrumental y tecnológica en la constitución de la subjetividad. Por eso, en toda experiencia es posible encontrar un juego de verdad, relaciones de poder y consigo mismo y con los demás; la importancia de Foucault para el estudio del poder está en haber observado y diagnosticado en interacciones tan cotidianas e íntimas como la sexualidad, con toda la complejidad que conlleva este concepto, el psiquismo, la razón y su contraparte integrada, la irrazón (la locura como parte de lo uno, que es lo cuerdo), el encierro. La microfísica del poder como manifestación de la constitución del sujeto o como tecnologías del yo, en una raigambre de estrategias y contraestrategias productoras (positivas) de placer, saber y cosas.

No, si se piensa el poder como una totalidad que rebasa las vivisecciones de las estrategias y contraestrategias instrumentales y sobre todo el reducto al que sería confinada toda experiencia, olvidando por tanto la importancia y realidad de la solidaridad, la amistad, el amor y los aspectos más éticos y comunicativos que no pueden ser entendidos como meramente, y así de forma reduccionista, instrumentos de gobernabilidad. El mismo Foucault acepta que su interés por el poder no reside en sí mismo, en cuanto poder, sino en la problemática que encierra el poder en la constitución del sujeto. Para dejar en claro, lo que interesa a Foucault es o son las tecnologías del yo y en cuanto tales: formas sistémicas e instrumentales de formación de la subjetividad. Qué quiere decir esto: sin duda, que el poder, las experiencias de vida, las propias prácticas con uno mismo, con la verdad y los demás no son única y

y últimamente formas y contenidos instrumentales y sistémicos o gubernamentales; por tanto,dejan abiertas otras posibilidades de crítica,desacuerdo,disenso. O consenso verdadero.

Precisamente uno de los modelos críticos sobre la concepción sistémica e instrumental de la legitimidad,lo presenta Jürgen Habermas. En una crítica sobre Niklas Luhmann,máximo exponente de la teoría de sistemas,quien sigue considerando la legitimidad como dependiente de la legalidad: " 'El derecho de una sociedad se vuelve positivo cuando se reconoce la legitimidad de la legalidad pura,y entonces el derecho es respetado porque ha sido sancionado según reglas determinadas,por una decisión competente. Con ello pasa a ser cuestión central de la convivencia humana la institución de la arbitrariedad' "22 La "decisión competente" es desde luego la decisión de los gobernantes y lo arbitrario sólo es parte de la cotidianidad de los gobernados,los cuales por tanto,no son vistos como capaces de percibir si las acciones son legítimas o ilegítimas,capacidad monopolizada por el poder político.

Habermas cobra distancia crítica respecto a esta concepción de la legitimidad y la concibe en crisis; él,punto de partida,introduce las bases extrapolíticas de la legitimidad: razón,argumentos; ética,moral; público-consenso. La legitimidad con apego a la legalidad entra en crisis porque no se sustenta en la verdad como argumentación (diálogo público sobre las cuestiones públicas); es to es, las decisiones son tomadas de manera vertical y no hay una participación ciudadana real en la formación discursiva de las acciones políticas. En este sentido,la relación legitimidad-

²²Citado por HABERMAS,Jürgen.Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.-3a reimp.-Argentina:Ed.Amorrortu,1989.-p.120.

legalidad está conformada por la relación dominados-dominantes y por eso una relación no basada en la ética y la comunicación: hay un sustracto inmoral en la gobernabilidad. Corrupción, censura, el gobierno voltea la cara a sus gobernados a tal grado que parece ponerse contra ellos: represión, injusticias, violación de derechos. Entonces la relación gobernados-gobernantes es una relación unilateral, no se busca un consenso (unanimidad de mayorías) real y su contraparte en razón, disenso (unanimidad de minorías) tolerado, si no el establecimiento lineal y "de arriba a abajo" de la legitimidad. El modelo elaborado por Habermas permite observar la distancia crítica entre lo ideal y posible y lo real ya imposible de solapar.

El sustento de la legitimidad, así considerada, tiene un talante principal en el consenso, la argumentación sobre las realidades políticas y su sentido (verdad), donde los ciudadanos participan en la elaboración discursiva de la propia legitimidad y su relación con la legalidad en el poder. Llegando al acuerdo (ética) sobre los asuntos públicos y/o al desacuerdo (disenso). En esta dirección, la legitimidad tiene una base más comunicativa que "moralizante". La proposición de una legitimidad que parta de "abajo hacia arriba", principalmente, no lleva al establecimiento de una "moralización de la política": "La política, una vez más; encuentra su fundamento y su verdad en la moral, como un conjunto de reglas formales que ésta impone a la política y que, sin transformarse en un repertorio de principios sustantivos, conforma el marco de condiciones desde las cuales se evalúa el desempeño político y se funda o se critica su legitimidad."²³ Eso si, tal

²³ RABOTNIKOFF, Op.cit. -p.45.

vez contribuya más a la moralización de los políticos, por otra parte. El modelo de Habermas no es básicamente "moral" sobre la política: y sí, un modelo trascendental basado en la razón (que puede ser inmoral para la política) y la acción comunicativa.²⁴

Quizá la importancia del modelo propuesto y expuesto por Habermas sea su confrontación crítica, como proyecto, con respecto a la realidad y no, por el momento, su operatividad en las sociedades de todos los días.

Dentro de la misma tónica crítica, la comunicación política que antaño era condenada al reducido ámbito de la "comunicación del gobierno con el electorado", ahora ve ampliada su concepción: "La comunicación política es un proceso indispensable para el espacio político contemporáneo, al permitir la confrontación de los discursos políticos característicos de la política: la ideología y la acción para los políticos, la información para los periodistas, la comunicación para la opinión pública y los sondeos."²⁵ Esta concepción de la comunicación política en la época de los medios de comunicación, al menos en países que han iniciado un proceso de democratización, tiene que ser confrontada con la realidad. Pasar, al igual que la sociedad, por un proceso de democracia de las instituciones. Si la democratización es definida como "un proceso de expansión del poder desde la base social",²⁶ al mismo tiempo debe darse un proceso similar en las relaciones institucionales para lograr una manera democrática de comunicación política, una comunicación entre el gobierno y sus gobernados más allá de las simples

²⁴ HABERMAS, Op. cit., capítulos: "Complejidad y democracia" y "Toma de partido por la razón", pp. 155-170.

²⁵ WOLTON, Dominique. "La comunicación política: construcción de un modelo" en FERRY, Jean-Marc, et al. *El nuevo espacio público*. España: Ed. Gedisa, 1992. -p. 36.

²⁶ FERNÁNDEZ Santillán, José. "¿Qué democracia?" en *Revista Mexicana-*

relaciones con el electorado. Como primer punto, la confrontación y discusión verdadera entre los políticos como fuerzas representativas de la sociedad y ésta; segundo, la garantía de la información y la comunicación por parte de los periodistas; tercera, la recopilación de información sobre la opinión del público concerniente a asuntos variados, más que únicamente elecciones; sondeos y encuestas más allá de las distorsiones producto de la manipulación y el falseamiento propagandístico.

La democratización de la comunicación política implica una pluralidad entre los políticos en el poder para la confrontación y cuestionamiento de líneas y posturas políticas; un cambio radical en los periodistas de la fuente política, y no sólo de ellos sino también y principalmente de los medios; garantizar, que informen y no que propaguen los boletines de prensa que simplemente recogen y refritean, hacer que esa información llegue al receptor de una forma creíble; superar el viejo esquema de que sólo se recoge la opinión pública (vía encuestas y sondeos) en los procesos electorales o de coyuntura, dejando de lado otros aspectos igual de importantes. También se requiere dar impulso al desarrollo y creación del espacio público, donde los ciudadanos discuten y debaten sobre los problemas y soluciones concernientes al gobierno, que se tomen verdaderamente en cuenta las propuestas y reclamos que de ahí broten.

Llegados a este punto nos vemos en la necesidad de exponer el asunto concerniente a la esfera pública y la esfera privada, y su relación con los medios de comunicación. Comúnmente, para la comprensión del espacio privado y espacio público se recurre a la diferencia entre antiguos y modernos respecto a su consideración so
na de Ciencias Políticas y Sociales. N.136-137, abril-septiembre de 1989, p.130.

bre dichos espacios, es decir: el **oikos** y la **polis** como parte de los antiguos y la separación entre sociedad y Estado por parte de los modernos. Ya Gadamer nos pone sobre aviso de la diferencia entre el concepto de **polis** antiguo y el concepto de Estado moderno: "El que la institución del estado sea algo muy distinto de la comunidad de vida natural que era la polis, no sólo es correcto -y ya esto implica haber descubierto algo-; de nuevo en virtud de esta experiencia de la diferencia, se trata de algo que no sólo es incomprendible para la teoría moderna, sino que también lo sería para nuestra comprensión de los textos clásicos transmitidos si nosotros no los comprendiésemos por oposición a la edad moderna."²⁷ Esto en razón de que los antiguos veían una especie de **simbiosis** entre el **oikos** (privado-doméstico-economía) y la **polis** (público-libertad e igualdad-política). Mientras que con los modernos hay una cierta separación entre la esfera privada (el hogar-propiedad-espacio íntimo) y la esfera pública (lo público-la política y el Estado) y en medio de ambas se puede encontrar una esfera social: lugar ni privado-íntimo ni público político, y sí de las relaciones entre individuos que no pueden ser consideradas como políticas (no todo en la sociedad es política) ni propiamente privadas, por ejemplo del orden laboral, inquilinario, la comunicación cotidiana, en fin es un espacio en público pero no político.²⁸

Tal distinción entre antiguos y modernos es importante porque permite ubicar la serie de cambios habidos históricamente, dar cuenta de la historia efectual de lo privado y lo público. En la antigüedad, lo privado era la casa, los hijos y la mujer, también los esclavos, para el jefe del **oikos**: allí él era quien ejercía la autoridad; por eso, el espacio privado era un lugar de no

libertad e igualdad,el dominio del padre. Al salir del oikos,el jefe de la casa se volvía ciudadano,entraba en la esfera o espacio público,el dominio de la ciudad-Estado,la polis. Donde reina la libertad y la igualdad; se deja la aureola del dominio y toma la aureola del discurso,la retórica y la argumentación sobre las cosas que atañen a la polis. Se busca sobresalir,ser notado en las discusiones,en el ágora. Esa notoriedad era la búsqueda de hacerse presente y trascender,buscar el fin religioso,la polis en este sentido no sólo era una realidad política sino también una realidad ético-religiosa. Las mismas leyes y la impartición de justicia tenían una connotación divina,o semidivina en todo caso. Por eso,entre la polis y el oikos había una relación en la cual ambas sacaban provecho.

En la actualidad,es preciso diferenciar en el mismo espacio público dos aspectos necesarios: uno referido a lo que se denomina espacio social y otro a lo que propiamente se designa como espacio público (político). Por la parte del espacio privado es necesario señalar la inclusión e identificación del espacio íntimo: cuya vida es "solitaria y clandestina,hecha de complicidades. Nadie puede obligarnos en la intimidad porque nadie entra en ella sin permiso.(...) Para pensar,escribir,leer o amar,sobran los otros."* Junto al hogar y otros espacios de refugio del hombre y la mujer. En el espacio social se elaboran comunicaciones sobre la cotidianidad,ciertas labores,algunos aspectos de la

²⁷ GADAMER,H.G.Verdad y método.--p.634.

²⁸ HERNÁNDEZ Arteaga,Laura."Esfera pública y esfera privada" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*,n.136-137,abril-septiembre 1989,pp.155-162. También,FERRY,Jean-Marc."La transformación de la publicidad política" en *El nuevo espacio público*.España:Ed.Gedisa,1992.--pp.13-27.

*CAMPS,Victoria."La reconstrucción de lo público y lo íntimo" en

economía. En el espacio público (político) se encuentra lo relacionado a la administración, el gobierno y el Estado; así como, lo que Habermas denomina propiamente, como **esfera de lo público**: "La esfera de lo público no se concibe ni como institución, ni como organización. En sí misma no es una estructura normativa con la diferenciación de competencias y roles, regularización de membresías, etcétera. Tampoco se presenta en forma de sistema; (...) puede describirse fácilmente como una red de contenidos y tomas de postura, es decir: de opiniones; desde ahí se filtran y sintetizan flujos de comunicación de manera tal que se condensan en opiniones públicas agrupadas según temas específicos. (...) En la medida en que incluye preguntas políticamente relevantes, traslada su elaboración especializada al sistema político."²⁹ Así, encontramos una diferencia en el espacio de lo público político: por un lado, el Estado y gobierno con su racionalidad instrumental y sistémica, y por otro, la esfera de lo público, como contrapeso, donde se argumentan y dialogan aspectos relacionados a la política: lo que antaño se conocía como pláticas de política en el café y salas de reunión públicas, así como pláticas y asambleas organizadas por los ciudadanos, independientemente de la coerción argumentativa de los partidos políticos.

Hoy, sin duda, con los medios de comunicación y su capacidad de llegar, en forma cuantitativa, a las masas, se habla de un **nuevo espacio público**: "creado por el hecho de que hay medios". Reconociendo su fuerza e influencia sobre las decisiones y posturas políticas. En la esfera pública habermasiana se discuten y argumentan los problemas surgidos en el espacio privado y social: **REDEL PINO, C. De la intimidad**. España: Ed. Crítica, 1989.-p.67.

²⁹ HABERMAS, Jürgen. "Esfera de lo público y opinión pública (políti

clamos y conquistas que los ciudadanos llevan y transmiten al sistema político, en ese sentido hay un vínculo entre el espacio privado y social y la esfera pública institucional, por la vía de la comunicación. Quizá la máxima importancia del espacio público no institucional ni sistémico sea el plantear cuestiones y reclamos al modo de hacer política por parte del sistema y buscar sus propias soluciones. Es en esta dirección, también, como muchas acciones del gobierno y el Estado en cuanto entidades públicas repercuten en los espacios privados y sociales a manera de logros. Por eso, en la medida que el espacio social (ni privado ni público político), se "politiza" se amplía la esfera y la opinión pública política. En esto, la reflexión desde el espacio íntimo ofrece una posibilidad constante para la crítica y la desenajenación. Para una mejor diferenciación y ligamen entre espacio privado y espacio público tenemos el siguiente esquema:

1.- **Espacio privado:** Lugar y tiempo de las relaciones de privacidad entre hombres y mujeres (hogar, familia y propiedad).

a) **Espacio íntimo:** Lugar y tiempo de la reflexión y el amor.

2.- **Espacio social:** Lugar y tiempo ni privado ni público político donde se elaboran comunicaciones sobre la cotidianidad. Puntaje y proveedor de problemas y reclamos hacia el espacio público político.

3.- **Espacio público:** a) Esfera pública política institucional. Gobierno y Estado.

b) Esfera pública política habermasiana. Ni institucional, ni organizativa, ni instrumental y sistémica. Comunicación sobre los asuntos relacionados con la política.

ca). Discusión y precisiones" en sección Cultura de **El Nacional**, jueves 28 de enero de 1993, pp. 10-11.

tica y nexos comunicativos con el sistema po
lítico de acuerdo a opiniones y argumentos.

Resalta la importancia de que el espacio social se interese por los asuntos políticos y, en esa medida, amplíe la esfera pública política no institucional; el que los ciudadanos dialoguen, discutan y sometan a debate los problemas vividos a diario en sus calles y barrios, en general, tanto en las ciudades como en las comunidades rurales, resulta un imperativo para el desarrollo de la democracia; empero, la creación de las esferas pública política no instrumental ni sistémica no está exenta de obstáculos: uno de los principales es la paulatina privatización del espacio público político no institucional por parte de las corporaciones, los partidos, las asambleas, organizaciones, que se presentan como grupos de interés privado (importa más lo que interesa a la corporación). "De tal forma que la esfera de lo público (político) se transforma en un campo de competencia y enfrentamiento de fuerzas, más al amparo de intereses privados que colectivos e igualitarios. Se mueven intereses entre organizaciones y el Estado en busca de acuerdos 'corporativos', de ahí que algunos filósofos y teóricos de la política hayan alertado sobre los peligros de esta 'refeudalización' de la esfera de lo público (político)."³⁰ De hecho, la trayectoria por la cual han ido los países en desarrollo y transición democrática ha sido marcada por la corporación de los espacios sociales y políticos: para poder hablar, emitir discurso sobre las acciones políticas era, y todavía es, necesario pasar por la intermediación de un partido político, organización o comité que "pulfa", matizaba, las opiniones a su muy particular interés. En este sentido, los ciudadanos no valen en cuanto ciudadanos

³⁰HERNÁNDEZ, op.cit., p.161.

sino en la medida en que se "sirven" de una corporación para opinar, con todas las corruptelas que el estimable lector quiera.

En el auge (y para bien no sólo de moda) de la democratización resulta señal de alerta todo intento de continuar perpetuando la corporatización de los espacios social y político, por más que se insista en que las organizaciones deben ser plurales y tolerantes se nota un resabio de intereses y acaparación de opiniones y, aún más, de votos, llevar agua al cántaro ajeno.

Por otra parte, la esfera privada ha sido sometida a un proceso de publicidad (hacerse público), a tal grado que hoy se considera al espacio íntimo como el último reducto posible de estar con uno mismo y con lo que más se quiere. Lugar de reflexión y crítica sobre el entorno.

En lo nacional, los espacios privados y públicos han suscitado un conflicto en el Derecho³², a tal grado que la libertad de información y el derecho a la vida privada suscitan los más acalorados

³¹ En posición con los medios de comunicación en México, el periodista e investigador universitario Raúl Trejo Delarbre, en su libro **La sociedad ausente: Comunicación, democracia y modernidad**. México: Ed. Cal y Arena, 1992.-245 p., plantea que la sociedad civil (tan de moda) en tanto no tenga una organización explícita y específicamente para influir sobre los medios, "quedará pasmada, inerte, desherrapada casi, en su debilidad organizativa: cuando no la regañan o ensordecen con discursos tan previsible como impositivos, la maltratan utilizándola de coartada, o como telón de fondo." p.175. Para seguir con su pesimismo y excepticismo: ¿no corre el riesgo de que una organización de receptores, que incluso cuente con sus propios medios y que opine, repita las añejas y arcaicas prácticas de lo que alguna vez se denominó marginal y alternativo? Después de todo, ¿organización viene de órgano y no se llama organismo a una institución del gobierno y del Estado? Una tal organización, ¿aseguraría a la sociedad civil vitalidad y garantía de no ser comparsa de los grupos de poder? ¿Dónde quedaría el ciudadano? ¿Acaso no sería más benéfico empezar por el individuo, ver si realmente está tan solitario y desprotegido ante los monstruos Televisa y el neoliberal Estado mínimo? ¿El nihilismo adviene también en nuestro país, es un síntoma de apoliticismo o su crítica más radical?

³² NOVOA M., Eduardo. **Derecho a la vida privada y libertad de información: Un conflicto de derechos**.-4a ed.-México: Ed. Siglo XXI, Col.

debates entre los medios de comunicación y los individuos, y la continua violación de los derechos privados por parte de periodistas y medios. Ello porque las legislaciones sobre la libertad de informar contienen una perspectiva desde las emisoras y no desde los derechos del receptor y así del ciudadano, individuo. Pese a que atañe a ambos por igual. Más allá de los debates y pugnas legales se presentan las injerencias en la vida privada por el imperioso orden de vender (la noticia y la información como mercancía) los medios necesitan del impacto y el deslumbramiento en la información, pasando incluso sobre la vida privada de los individuos con tal de plasmar los grandes encabezados, las mejores columnas del amarillismo y el chisme. Esto, desde luego, no justifica ni mucho menos legítima los recursos ilegales de medios y periodistas para entrometerse en la vida de los demás, a su intimidad, por más "públicos" que sean los individuos.

En lo internacional o global, viene el conflicto entre naciones, sus soberanías y las agencias de información, así como los medios de comunicación: conflicto ejemplificado por Eduardo Novoa M. como la "falacia del libre flujo de información". Que viene a ser la tesis en la información de lo que en economía se conoce como *laissez faire*. Tal tesis es una falacia por tres motivos, a decir de Novoa: a) la constante monopolización de la información por parte de las agencias de noticias poderosas y los medios de comunicación de igual índole, manifiesta en el poder económico y de desplazamiento con que cuentan; tanta es su fuerza que en muchas naciones los medios de comunicación usan para sus noticieros información sobre sus países proporcionada por las agencias transnacionales, lo cual conlleva ya un estilo y manipulación de la información.

N. Criminología, 1986. -pp. 138-157.

mación: expresado en la famosa pirámide vertical, lo más importante en la punta, sintético y descontextualizado, mientras se abunda en las partes medias y finales de la pirámide; b) el uso político y económico que se hace de la información por parte de las agencias y cadenas de comunicación (como la CNN, tan de moda con Bush) y que está sujeta a los poderes políticos de los países a que pertenecen; c) las barreras políticas impuestas por las naciones y que tienen como base las soberanías en los espacios y territorios de la información que se transmite.³³

Con todo, el panorama presentado muestra una complejidad clara en torno al emisor, especialmente al emisor de las industrias culturales, y su relación con el ámbito político-legal. Y como punto de partida y vuelta está la problemática del derecho a la información, la obligación de informar y la libertad de expresión. Así, todavía, es urgente la necesidad de legislar y legitimar desde las prácticas sociales y comunicativas la posibilidad de un Derecho a la comunicación de la información, hacerla llegar a los receptores lo más creíble, veraz y adecuada a sus necesidades. Pensemos que la tarea de garantizar el acceso a la información y las condiciones para hacerlo, pese a todo, dependen en gran medida del gobierno; empero, un gobierno que no cambie sus políticas de comu-

³³ Idem. -Capítulo VIII. "Realidad del periodismo", apartado 4. "Falacia de la tesis del libre flujo de información", pp.168-173. Resulta interesante, sin embargo, señalar los límites del uso político de la tecnología: como ejemplo, la transmisión de la guerra del Golfo Pérsico, donde la televisión resultó rebasada en su capacidad de conseguir el "media event" y la ubicuidad que parecía del todo prevista. Produciendo la gran desilusión de la cobertura electrónica. Véase al respecto, BARLOZZETTI, Guido. "¿Pregúntale a la CNN! Las contradicciones de la teleguerra" en Diálogos de la comunicación, n.34, septiembre de 1992, pp.3-13.

nicación y las haga más cercanas a los intereses de los receptores estará construyendo su propia crisis de legitimidad. Como asevera, para concluir este apartado con una cita, José Carlos García F.: "El gobierno que no informa, en la Era de la electrónica, está engendrando a sus propios detractores y a los enemigos que acabarán por destruir cuanto representa."³⁴

³⁴ Comunicación de masas y pensamiento político. España: Ed. Pirámide, Col. dirigida por Ángel Benito, 1986.-252 p. En especial el capítulo: "De la dimensión política de los medios de comunicación", p. 59.

3. Factor sociocultural.

Si el emisor se encuentra marcado en su situación por los factores económico-tecnológicos y político-legal, más todavía está inmerso en el factor sociocultural. El emisor no se encuentra frente a lo sociocultural como si de un simple observador se tratara, como quien únicamente echa mano de los elementos culturales y sociales para la producción y difusión de mensajes; no, el emisor pertenece y permanece formando parte activa de aquéllo que él mismo se presta a difundir, sea consciente o no de esto. O difunda elementos de la tradición en forma distorsionada, de parodia o mito; de cualquier manera, se encuentra dentro de una tradición en la cual produce y difunde sus mensajes y por la cual se nutre y contribuye a conformar y mover.

Este estar dentro de una tradición desde donde emite sus mensajes y ofrece sus servicios, lo condicionan por doble vía: la primera, tiene que elaborar y obtener información de acuerdo a un lenguaje en particular, con todo lo que encierra partir de líneas culturales y sociales ya establecidas y por establecer continuamente. La segunda, fijar sus estrategias de obtención, producción y difusión con base a su noción de públicos a los que pretende llegar; los sondeos y encuestas no hacen sino corroborar los pre-juicios (pre-comprensiones) de los que parten los equipos de mercadotecnia y relaciones públicas sobre los consumidores, afirmándose ellos mismos también como tales (recordemos que una de las premisas de la publicidad y el éxito en la selección de programas para los medios de comunicación es el sentido común, sentido de comunidad, por el cual se obtienen las pautas de conocimiento sobre las expectativas de la gente en relación con tal programa, producto o servicio.

Si los publicistas muchas veces no alcanzan a entender por qué algún **spot** tuvo mayor éxito, pese a sus deficiencias técnicas, que otro realizado de manera sofisticada, es por no tomar en cuenta el imaginario social de sus receptores, la **formación social de sentido** que aflora en todo acto creativo cuando está presente el sentido común (**sensus communis**). Ese sentido saca a flote el gusto compartido por muchos sobre una situación en particular. El emisor en cuanto parte activa de la tradición a la que pertenece no escapa a sus condicionantes y contribuye, eso sí, a su transmisión.

Pero también las industrias culturales, en cuanto emisores, son una peculiaridad dentro de la esfera del emisor: ellas tienen la capacidad, y hoy la imperante necesidad, de conectarse con otras tradiciones como haya en el mundo, entender otros lenguajes y modos de vida, ver otras problemáticas y soportar las influencias violentas y pasivas de los "imperialismos" culturales o formas sociales y culturales que buscan y arremeten convertirse en patrón y hegemonía de los modos de vida y aspiración de millones de personas a los cuales pueden ver como posibles consumidores potenciales. Cabe mencionar que los países desarrollados son, en general, los modelos a seguir por los países subdesarrollados. Si hay muchas dudas, con respecto a los modelos seguidos por los países desarrollados en la tecnología y en sus tendencias en la conducción de la política y la democracia, por parte de los países subdesarrollados (o al menos en sus personas críticas) y si esos son los rumbos a seguir y de aspiración para las naciones dependientes, en el plano sociocultural el asunto se vuelve más complejo y

crítico.³⁵ Las dudas y temores fundados en las perspectivas reales de que los países desarrollados son los modelos a seguir en los ámbitos económico-tecnológico y político-legal por aquellos subdesarrollados, tienen en los ambientes sociales y culturales una fuerza de resistencia, desencanto y postergación. Sobre todo en la medida en que se reciben informes sobre los desajustes y contradicciones en los niveles de vida de las mayorías y la poca importancia de la cultura en alguno de los países económicamente poderosos. Conflictos, contradicciones y problemas que parecen sin resolución inmediata y ponen en entredicho las bondades propagadas sobre el alto desarrollo. Y en particular, desacreditan a los sistemas adoptados para llegar a tal desarrollo.

Pese a todo, y más allá de los temores y las dudas, en los países subdesarrollados, se tienen en las pantallas, bocinas y páginas escritas, una enorme cantidad de mensajes que aluden directa e indirectamente a otras tradiciones y que se encuentran en diálogo y, también con mucha frecuencia, en confrontación con las tradiciones nacionales de cada país.

El emisor está en una tradición y así ligado a una historicidad. Cuando el emisor tiene consciencia de su pertenencia a la tradición cobra también noción de estar en la historia. Sin embargo, la pertenencia a una determinada tradición y por ende a una historia particular antecede la consciencia de cualquier individuo; de tal forma, que el individuo, el grupo o la organización, la institución o la empresa, están en la tradición tengan o no consciencia de esa estancia. La tradición liga al individuo a una

³⁵ Al respecto, el interesante análisis de Héctor Schmucler sobre la dualidad dependiente: subdesarrollo-desarrollo, en las tecnologías y políticas culturales. Cfr. "La hora de las computadoras" en Connotaciones. México: Ed. El Caballito-AMIC, 1981.-pp. 47-62.

historia en particular al interno de su nación y a la historia universal al exterior desde donde su historia particular es ya, también, universal. Así, la tradición está presente en las industrias culturales sean cuales fueren sus funciones e intencionalidades. De aquí se desprende una cuestión polémica y controversial: relacionada con las funciones que cumplen las industrias culturales, las intencionalidades que propician y crean, la transmisión de la tradición a través de las pantallas de televisión, las bocinas radiofónicas y las páginas escritas en periódicos y revistas. En cada caso con sus peculiaridades y en los tres casos con sus generalidades.

a. Intencionalidad, función y transmisión de la tradición.

La corriente funcionalista ha definido, a su parecer, las funciones de las industrias culturales (en ellos, mass-media) en una trilogía: **informar, entretener y educar.**³⁶ Estas tres funciones básicas manifiestan de forma explícita y como consecuencia el actuar de las industrias culturales; esto es, la función está dada por las acciones que cumplen las industrias culturales en la sociedad y que encajan, ajustan, o por otro lado, desajustan y generan conflicto, al interno del sistema. Las funciones pueden ser, en cuanto acciones objetivas, observadas directamente; incluso los altos mandos de las industrias culturales reconocen las funciones que cumple su empresa y las difunden públicamente. La preponderancia de uno de los tres rubros o funciones sobre los otros dos implica a la política de comunicación que cada empresa tenga, aunque por lo demás, el contenido total de sus programas, la distribución

³⁶ POLONIATO, Alicia. "Entre la voluntad de dominio y las formas de conciencia: Los medios de comunicación y la noción de intencionalidad" en *La imagen del tejedor: Lenguajes y políticas de comunicación*. México: Ed. GG-FELAFACS, 1987. -p. 71.

en el paginado, los tiempos en las emisiones, incluyan las tres fun ciones al mismo tiempo. En general, en los países en desarrollo, en tre ellos el nuestro, las empresas de la comunicación tienen como función principal el entretenimiento, en segundo la información y como factor terciario y relegado: la educación. Desde luego, el ca so concreto de la prensa escrita en papel es la excepción, dando mayor importancia a la función informativa. Lo educativo en cuanto sometido a objetivos claros y precisos para la formación de los receptores no pasa de propósitos leves y mal fundados por parte de gobiernos y legislaturas que obligan a las empresas de la comunicación a cumplir cierta función social. Los funcionalistas tan dados a la razón dualista dividen a las funciones en ma nifiestas y latentes: las funciones manifiestas son claramente in formar, entretener y educar; las latentes, pueden ser concebidas co mo funciones de socialización, propaganda, control de la información, por ejemplo. Bajo las funciones se encuentra un factor imperante, que todo lo subordina, la necesidad del capitalismo empresarial: vender, comerciar, reproducir en forma ampliada su capital. A tal grado que las industrias culturales han sufrido un paulatino incremento en su función comercial. Así, las funciones son las acciones y sus consecuencias que por ser objetivas pueden ser observadas directamente. No así la intencionalidad.

Si la función queda manifiesta, la intencionalidad queda laten te; para los funcionalistas "la intención no puede ser objeto de observación directa, en cambio lo es la función y por su intermedio se descubre aquélla."³⁷ En lo que sigue, explicaremos cómo la intencionalidad está ligada, intimada, con la función de

³⁷ Idem. -p. 71.

las empresas de la comunicación. Y cómo la intencionalidad define funciones no manifiestas a la observación directa y que tampoco pertenecen al ámbito de lo latente ya que se encuentran en la superficie de los mensajes televisivos, radiofónicos y escritos en papel. También, así, que la intencionalidad está a la vista de los receptores y por eso, existe esa posibilidad de emancipación concretada a diario, como cotidiana e inédita para los investigadores de la comunicación. Tal es la tesis de la neohermenéutica relacionada con la comprensión de todo texto, mensaje o fenómeno; y por ello, intencionalidad, sin remitirse al acto de su elaboración y producción o a las argucias psicológicas y de clase que empleó el emisor de tal o cual mensaje y por tanto tendríamos la necesidad de realizar un test psicológico o una interrogación sobre su salario, las condiciones en las que viven, su formación profesional, su cultura, la clase social a la que pertenecen, para saber sus intenciones con respecto al mensaje que nos transmiten. O en todo caso ponernos en su lugar en una especie de empatía. Lo anterior resultaría bastante difícil para un receptor de todos los días que tiene como primera necesidad conseguir su sustento y, de paso, resulta laborioso y engorroso también para un investigador de la comunicación que se lo proponga.

Por el mismo lado, es de sobra conocido que el acceso a las instalaciones y a los momentos claves en la producción de un mensaje está bastante vedado para muchos receptores en las industrias culturales, amén la dificultad que de por sí representa el entendimiento sobre los sofisticados aparatos y técnicas de producción. Es cierto, hay acceso a las instalaciones y a momentos de la producción para ojos extraños y legos, limitado a permisos y propósitos de la em-

presa, pero hay un acceso, mínimo. El acercamiento a la producción de programas y a los equipos técnicos, está, empero, dominado por la superficialidad: hay un afán de simple vista "visita", a rasgos generales, por encima; más diversión y encanto que seriedad y entendimiento de los procesos productivos. Lo anterior complica la pretensión puesta sobre el receptor para que éste vaya entendiendo los mecanismos y sistemas por los cuales tiene que pasar el mensaje mediático antes de ser captado.

Entonces hay una dificultad verdadera para el receptor común y de todos los días para acercarse a la forma en que se obtiene y produce el material al cual está expuesto por su contacto con los medios de comunicación y que en la sociedad donde se desenvuelve adquiere el sentido de necesidad de estar conectado a algún medio.* Porque de alguna manera esa conexión con los medios de comunicación dice estar en contacto con una tradición y así con una historia de la cual, el mismo receptor, forma parte. De tal suerte, para el receptor aquí y ahora, en el presente, la manera de relacionarse con los medios es básicamente y con su debida complejidad, la superficie de los mensajes y la tradición que señalan; en esta relación se encuentra la experiencia de los receptores de todos los días -sensus communis- (y con ellos estamos todos lo que en algún momento tenemos contacto directo con los medios) a través del acontecimiento significativo de recepción mediática. Dicha relación es sólo una parte de ese todo dado y dándose denominado proceso de comunicación social. Las otras partes están en las experiencias y prácticas concretas de comunicación en los plexos sociales.

* Al respecto, la tesis expuesta por Jean Baudrillard, Coloquio Internacional de Comunicología Guadalajara, en su "Paradoja de la comunicación" en sección Cultura de El Nacional, 6/dic./1990, p.16. -

Si la función está marcada por las acciones y las consecuencias generadas por las industrias culturales, la intencionalidad viene dada por "lo voluntario y consciente buscado en el comunicar, es decir, a los propósitos o metas prácticos de quien comunica."³⁸ La intencionalidad está delimitada reflexivamente y conlleva objetivos fijados por quien comunica y es una práctica consciente encaminada a los logros de metas y objetivos. Si las funciones son informar, entretener y educar, la intencionalidad debe encaminarse hacia el cumplimiento de esas funciones; de tal manera que la intencionalidad se subordina a las funciones precisas de cada medio. Siguiendo este sentido, la intencionalidad es voluntaria, reflexiva y consciente, sujeta a metas y objetivos, y a una función. Tal es la noción restringida de intencionalidad. Según esta noción, los mensajes mediáticos tendrán una conformación dirigida e intencionada de acuerdo a su función y todo elemento que escape a la intencionalidad o que el receptor comprenda de "más" en el mensaje, será inintencional. Así, la inintencionalidad pertenece, en el emisor, al ámbito de lo inconsciente y no objetivo y en la arbitrariedad del receptor que "ve" en el mensaje cosas que el emisor no quiso decir y que, de esta manera, escapan a la función misma del mensaje (y del medio).

En un sentido más amplio y crítico con respecto a la noción restringida, la intencionalidad y lo inintencional acontecido en un proceso de comunicación son parte de lo mismo, ocurren al mismo tiempo en la superficie del mensaje recibido y son puestos al unísono desde la obtención, elaboración, producción y difusión de dicho mensaje. Lo intencional y lo inintencional quedan reinterpretados como algo que pertenece a un mismo plano: la intencionali-

³⁸ POLONIATO, *op.cit.*, p. 70.

dad depositada en el mensaje por el emisor y del sentido que brota cuando acontece el proceso de recepción. En cuya relación comunicativa la tradición media lo comunicado. La tradición puesta en el lenguaje como historia común. Tal interpretación de la intencionalidad pone en evidencia crítica lo inintencional, debido a que ubica los significados inconscientes y no objetivos como parte constitutiva de la acción consciente y con dirección definida por metas y objetivos puesta en operación cuando tal o cual emisor participa en un proceso de comunicación en situación. También diluye la aparente arbitrariedad y relativismo del receptor en su experiencia de sentido; lo cual implica que todo mensaje en su superficie sólo cobra sentido y por ende intencionalidad declarada cuando entra en el acontecer de los receptores. Esta acepción amplia de la intencionalidad marca sus cargas conscientes e inconscientes y brinda su parte de importancia a los procesos de recepción. La intencionalidad estará definida tanto por las prácticas voluntarias, conscientes y con dirección hacia objetivos y metas, como por los elementos inconscientes y no voluntarios que entran en juego al obtener, elaborar y producir un mensaje: dicho de paso, el uso de un lenguaje es un factor fundamental en la intencionalidad ya que representa a los elementos de la tradición en cuyo seno se encuentra.

Por el lado del receptor acontece también la intencionalidad: la recepción es intencionada "porque es informativa y toda comunicación de información entraña distintos estados de cosas o procesos posibles al involucrar una distinción entre los compatibles con esa información y los incompatibles con ella."³⁹ Y sobre todo

³⁹ HINTIKKA, J. "Las intenciones de la intencionalidad" en *Ensayos sobre explicación y comprensión: Contribución a la filosofía de*

por la producción de sentido acontecida al ser comunicada la información o el mensaje, puesto que el receptor está en condiciones de interpretar en el mensaje (información) una totalidad de intenciones y una gama de posibilidades en el lenguaje sin apartarse de lo dicho en el mensaje y sin recurrir a una engorrosa y difícil, por demás inútil, "reconstrucción" psicológica o de clase de los caminos andados por el emisor al producir y difundir sus mensajes, en fin un "recorrido" por los avatares, las malas o buenas mañas, tejes y manejes, de la "diabólica" intencionalidad del emisor capitalista.

La intencionalidad cobra así tintes más complejos. Si en la acepción restringida estaba subordinada a la función en cuanto voluntad, consciencia, de la dirección hacia objetivos y metas por realizar según aquélla; ahora, como un interjuego entre lo voluntario y lo involuntario, lo consciente y lo inconsciente, los objetivos y las metas y lo no fijado a éstas: la intencionalidad y la función se identifican. Ya la intencionalidad no está únicamente subordinada a la función, sino que la función misma queda de finida por la intencionalidad. Lo cual implica una reconsideración sobre la noción misma de función. Para la corriente funciona lista, las funciones son manifiestas y latentes de acuerdo a si son reconocidas en sus consecuencias directamente o son subrepticias y veladas. Las funciones manifiestas serán aquéllas que todos reconocen: son vistas y explicadas en forma directa y no sola

las ciencias humanas y sociales. MANNINEN, Juha y Toumela, R. (Comp.) España: Ed. Alianza Universidad, 1976. -p.21. Resulta importante reconocer que todo mensaje mediático produce, en la recepción, un con tinuo de "mundos posibles".

pada: informar,entretener,educar y vender. Las funciones latentes son subrepticias y solapadas,no es posible acceder a ellas directamente y a simple vista: no todos pueden percatarse,en la perspectiva latente,de funciones como socialización,control de la información,propaganda velada y ejercicio de poder.

En la reinterpretación amplia encontramos a las **intencionalidades como funciones.**⁴⁰ En ese sentido,hay funciones de las industrias culturales que no son manifiestas ni latentes,pero tienen una fuerte presencia en los receptores. Estas funciones no son manifiestas porque no existe una declaración directa,expresa y explicada por parte de los emisores e incluso de muchos críticos; esto es, no hay una manifestación clara y explícita sobre dichas funciones por no estar definidas en las consecuencias de unas acciones. Ni son latentes porque permanecen en la superficie de los mensajes,a la vista directa y el contacto de los receptores;ellos tienen un consenso de dichas funciones ya que éstas brotan de los medios mismos,en sus mensajes: lo que se dice en ellos no es subrepticio o velado en forma fundamental. No es latente. La intención como función deja clara una relación cotidiana: las intencionalidades del emisor en su encuentro con el receptor vía lenguaje del mensaje generan sentidos que propician funciones dentro de una sociedad compleja y que no siempre reconocen los emisores y los especialistas en medios; empero, tienen una muy importante presencia en las relaciones comunicativas entre mensajes mediáticos y receptores.

Una de esas funciones: ni manifiesta ni latente para el horizonte funcionalista, que hoy cumplen los modernos medios de comunicación es,precisamente, la **transmisión de la tradición.** Y la

⁴⁰HINTIKKA,op.cit.,p.26.

tradición que transmiten los medios de comunicación es básica y fundamentalmente la tradición en que se encuentran inmersos: la tradición del país en donde cumplen sus funciones, tienen sus receptores y desde la que obtienen, producen y difunden sus mensajes. Tradición puesta en el lenguaje. La tradición en tanto ligamen de emisores y receptores a la historia, atraviesa, manifiesta, representa, en los discursos que aquéllos producen y reciben, una fuerte carga semántica (sentido) heredada por el pasado tanto remotísimo como inmediato a un presente que, casi siempre, mira hacia el futuro. De tal modo que ni emisores ni receptores, como individuos concretos y situados en la historia, pueden quedar exentos de referirse a lo que son y han sido; el uso del lenguaje por más artificial y utilitario que sea mostrará una ligazón con la tradición lingüística en la que se desenvuelve.

El mismo contacto con otras tradiciones: sea por importación de programas, por programas realizados con equipos nacionales en el extranjero o por la violencia simbólica de los imperialismos culturales, es sometido a una especie de "traducción" que adecúa los elementos ajenos a la tradición interna; un paulatino proceso de hibridación tradicional y cultural, por tanto, acontece en las sociedades donde los medios de comunicación someten la lógica nacionalista e interna a una lógica moderna de lo multicultural y la pluralidad. Este proceso, desde luego, no está exento de lucha, sometimiento y postergación, pero tampoco de enriquecimiento, tolerancia, amistad e intercambio humano.

La situación de los emisores, quiéralo o no, está condicionada por la tradición, se trate de su voluntad y consciencia o de sus actos más íntimos, involuntarios e inconscientes; este condiciona-

miento opera, entonces, también en la intencionalidad: en modo voluntario y consciente porque usa para sus producciones un lenguaje de la tradición lingüística en la que está inmerso: sería una barbaridad e inoperancia que un emisor de un país donde el español es la lengua imperante e impregnada y el alemán o chino son idiomas lejanos, los usaran para sus programas. Pueden usar, eso sí ocurre, un idioma más cercano y recurrente, como en el caso de México se hace uso del inglés en programas de televisión, de radio y periódicos; a propósito, en nuestro país la constitución y su respectivo reglamento marca la necesaria traducción al idioma oficial de todo mensaje transmitido por los medios; sin embargo, debido al incumplimiento de tales preceptos o a la cada vez más pau latina hibridez cultural no siempre se cumple tal formulario. Des de luego, también hay países en cuyo seno la tradición es ya multinacional y multiracial donde el uso del lenguaje no hace sino poner en evidencia la tradición desde la cual procede y mira cada individuo perteneciente a los distintos idiomas.

En primera instancia, la posibilidad del lenguaje de ser traducción, y traducido por otras tradiciones lingüísticas permite la ampliación de horizonte y del mundo cultural propio, extender nue tra mirada hacia la totalidad del mundo, lo global y en tercera y cuarta instancia también el peligro de que la provocación, la para doja y la contradicción enunciada por Marshall MacLuhan en el enunciado Aldea Global se cristalice en la realidad: ¿cuándo una aldea ha sido global? y ¿cuándo una globalidad ha tenido tintes de aldea? El peligro cada vez más claro de los nacionalismos radi cales y no radicales; el peligro de que en la medida en que las naciones tienden a la globalidad se desencadena el movimiento de

contradicción hacia lo interno como simple escape o amenaza.

Los elementos incoscientes e involuntarios que el emisor transmite en sus producciones discursivas por el medio del lenguaje y que conllevan así una carga de la tradición bastante importante, acompañan al unísono el uso consciente y voluntario que los emisores hacen del lenguaje. La intencionalidad del emisor está constituida, por eso, de lo voluntario y consciente y de lo involuntario e inconsciente: ambos planos son puestos en un todo por el medio del lenguaje. Un todo sometido posteriormente a un proceso de recepción también intencionada en la cual saldrán a flote verdades o sentidos de las que es portador. La tradición puesta en el lenguaje y transmitida por los medios de comunicación representa una intencionalidad en distintos planos: un plano claramente sujeto a lo instrumental y tecnificado y otro plano como no sujeto a la hegemonía e imperativos sistémicos. Y, por de pronto, no se piense que lo consciente y voluntario de la intencionalidad es únicamente instrumental y sistémico y lo inconsciente e involuntario están más allá de toda hegemonía, sino que ambos planos tienen respectivamente la ambivalencia: tanto instrumental y sistémica como comunitaria y no sujeta a manipulaciones.

Los medios de comunicación no solamente reproducen (transmiten) las cargas de tradición, sino también contribuyen a su producción. De ahí que la confusión expresada explícitamente por Francisco Cruces Villalobos como: "La confusión entre la tradición como fin y como medio tiene mucho que ver con la disociación entre el rol técnico y el rol participante-comunitario, que es el rol ritual y prescribe el reconocimiento de las convenciones compartidas."⁴¹ No sea más que una confusión producto de un malen-

⁴¹ CRUCES Villalobos, F. "Cómo hacer cosas con programas: El proce-

tendido y una concepción bipolar del problema. Para decirlo en sus términos: la separación dualista entre el rol técnico con base a fines y el rol ritual y participativo con base a medios lleva a pensar y a confundir los dos planos no separados ni externa ni internamente, a saber, que el rol técnico sujeto a fines obedece también a elementos rituales de la tradición y que el rol ritual como medios conlleva elementos de tipo técnico y con base a fines.⁴² Ambos planos, en realidad, están en un todo ligado y cuya división dual no hace sino confundir lo externo a partir de lo in

so de producción de fiestas en Madrid" en *Diálogos de la comunicación*. Revista FELAFACS, n.34, septiembre 1992, p.21.

42

Una de las críticas a la razón dualista, en su sentido funcionalista, la encontramos en Jürgen Habermas: quien parte de los planos a los que ha sido sometida la racionalidad en su imperativo carácter de razón instrumental. Para ello hace una compleja elaboración conceptual sobre la razón comunicativa y el mundo de la vida, mismos que han sido dejados de lado por el dominio del sistema y la tecnificación como irracionales y sujetos a normatividades. Mientras la razón instrumental está basada en la técnica y prevalece en el sistema, la razón comunicativa es dialógica y pertenece al mundo de la vida. Sin embargo, los problemas más caros para Habermas surgen precisamente a la hora de dilucidar la relación entre lo sistémico e instrumental y lo comunicativo y mundo de la vida, para desembarazarse por vía crítica y conceptual de la razón instrumental (y para ello pone en entredicho al principal sistémico actual: Niklas Luhmann), Habermas abandona el ámbito terráqueo y se sitúa en un ámbito trascendental y a priori al que recurre para reconstruir una razón comunicativa llena de posibilidades emancipatorias. A partir de ahí, y como una reconducción de la teoría crítica, cuestiona al capitalismo avanzado. Quizás, en nuestra particular interpretación, los problemas no resueltos por Habermas y más criticables, estén en no darle mucha importancia a los elementos sistémicos e instrumentales que atraviesan, en cuanto medios y fines, la razón comunicativa (dejo producto del a priori) y el mundo de la vida; y sobre todo, en restarle importancia a los mundillos de vida y los lazos comunicativos que tienen lugar dentro del sistema instrumental y administrativo. Esto es, no haber resuelto del todo, pese a su visión tripartita, el problema metafísico de la relación dualista y en cambio llevarlo a otro ámbito: lo dado y dándose como ser y el deber ser como devenir, en su búsqueda emancipatoria. Cfr. "Habermas por Habermas: Aspectos biográficos e interrogantes políticas" en *Estudios: Filosofía, historia y letras*. ITAM, primavera 1992, n.28, p. 7-26. "Tareas de una teoría crítica de la sociedad", cap. VII, apartado 3 en *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Argentina: Ed. Taurus, 1990. -pp.527-572.

terno, cuando el acontecer sólo es posible comprenderlo como un todo al cual se accede en la superficie a interpretar.

La intencionalidad como función: en cuanto transmisión de tradición, se encuentra presente en todos los mensajes de los medios de comunicación, tanto en los que contienen única y principalmente información (notas informativas, reportajes, opiniones), los de entretenimiento y diversión, los educativos, los mercantiles por excelencia (o comerciales y promocionales que pese a su excesivo lenguaje artificial llevan elementos de la tradición), como en los de propaganda y socialización (partidos políticos, ecologistas, de integración nacional y respeto a la patria, unidad familiar y convivencia en los barrios y ciudades); la carga de tradición en los mensajes varía y es móvil, dependiendo del medio de comunicación en el cual se exprese: tendrá una manifestación plural si esta cualidad y exigencia impera en tal medio, será monolítica y rígida si el medio tiene esa tendencia; en general, la tradición en cuanto carga lingüística siempre encuentra formas de salida y expresión.

Está bien, los medios de comunicación tienen la función de transmitir la tradición debido a que su intencionalidad se encuentra situada en una historia. La historia de la sociedad a la que pertenecen. Pero, ¿qué es la tradición de una sociedad en general y cuál es la tradición que los medios de comunicación contribuyen a transmitir y difundir particularmente? ¿No son acaso los medios de comunicación los principales negadores actuales de toda tradición y los productores de lo efímero y eventual? ¿Cuál tradición particular y nacional transmiten los medios, cuando ellos son nuestro principal contacto con otras tradiciones y nacionalidades? La

respuesta a cada una de estas preguntas es compleja. Uno de los poetas y pensadores mexicanos que han tratado el tema de la tradición (que desde luego en tanto tema alude a un espacio y a un tiempo entre lo específico y lo general) con más profundidad y hgura, además con una cercanía íntima a la neohermenéutica por provenir de un ámbito poético, es Octavio Paz, Premio Nobel de Literatura por su poesía y ensayos. Para Octavio Paz, como en el fondo para Gadamer -soportando los malentendidos propiciados por el modelo estético de la amplitud hermenéutica dirigidos hacia su concepción de lo clásico-, la tradición está caracterizada y conformada de la siguiente manera: "Se entiende por tradición la transmisión de una generación a otra de noticias, leyendas, historias, creencias, costumbres, formas literarias y artísticas, ideas, estilos."⁴³ Hay que hacer notar dos cosas: las implicaciones de transmitir y que sea de una "generación a otra". La tradición en cuanto transmisión refiere a un movimiento, un desplazamiento, más que a una inactividad o pasividad. Que este movimiento sea de una generación (pasado) a otra (presente), implica necesariamente modificaciones a lo transmitido: que la tradición sea modificada en el movimiento del pasado al presente.

Porque, para decirlo con Gadamer, "la tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo. De ahí que utilicemos también la palabra "transmisión" (*Übertragung*) como traducción (*Übersetzung*).⁴⁴ Y es precisamente este movimiento en la relación

⁴³ PAZ, Octavio. *Los hijos del limo*. -la ed.-Colombia: Ed. La Oveja Negra, 1985. -p. 9.

⁴⁴ GADAMER, H.G. *La actualidad de lo bello*. España: Ed. Paidós/I.C.E. U.A.B., 1991. -p. 116.

entre pasado y presente el que define el tipo de tradición en la que se encuentra una sociedad. La manera en que la sociedad como presente asume el pasado, la experiencia surgida del acontecimiento producto del encuentro entre el pasado y el presente. Con esto también la noción del tiempo y la historia. La fusión horizontal (horizonte pasado-horizonte presente) define y caracteriza la relación de los individuos con su tradición, ya sea que de ella emerge una visión hacia el futuro o una visión hacia el pasado. En la fusión de horizontes se da la traducción del pasado al presente y lo que brote de ahí define la tradición imperante en una sociedad; ya que el producto del acontecer (fusión de horizontes) muestra y representa las modificaciones del movimiento de pasado a presente. Desplazamiento no unilateral, sino multívoco: no únicamente de pasado a presente, también, al unísono, de presente a pasado. La modernidad, época iniciada a partir, principalmente, del siglo XVIII, guarda con la tradición una peculiar relación: las sociedades modernas a diferencia de las sociedades primitivas o premodernas, niegan el pasado en el presente para mirar al futuro. Mientras las sociedades primitivas tienen en el presente una extensión del pasado, como un flujo de lo inamovible e incábabable, atemporal.

La modernidad es: "Por una parte, una crítica del pasado, una crítica de la tradición; por la otra, es una tentativa, repetida una y otra vez a lo largo de los dos últimos siglos, por fundar una tradición en el único principio inmune a la crítica, ya que se confunde con ella misma: el cambio, la historia."⁴⁵ Ello porque, como también asevera Octavio Paz, la modernidad es la época donde la diferencia, la separación, la heterogeneidad y la pluralidad, la novedad, la evolución, el desarrollo, la revolución y la historia se

⁴⁵PAZ, op.cit., p.16.

fusionan y condensan con miras y expectativas de futuro.

En efecto, la tradición moderna -enunciado con paradojas y contradicciones aparentes- privilegia la ruptura y la negación por vía crítica y propicia el cambio; el cambio provoca que lo mo derno no sea nunca uno sólo, sino muchos, es plural y heterogéneo; por lo cual, la relación con el pasado no es unívoca y sí multívoca; la fusión de presente y pasado no es una continuidad del pasado en el presente ni la imposición del presente en el pasado, sino su cambio como crítica. Así, lo nuevo sólo es moderno cuando es la negación y ruptura de lo dado y formación de lo distinto; incluso, lo antiquísimo puede volverse moderno si genera un cambio que niegue la tradición imperante y proponga otra nueva; lo moderno, en momentos, puede ser "imitación de los antiguos" y en otros, "exaltar la novedad y la sorpresa"; "borra las oposiciones entre lo antiguo y lo contemporáneo y entre lo distante y lo próximo"; en cuanto revolución genera cambios que propician el desarrollo y la evolución de la sociedad. Al ser revolución de lo dado y dándose lo moderno es revolución en el presente; en un presente donde el pasado y el futuro parecen ingrátidos y volátiles.

En la modernidad "hay una aceleración del tiempo histórico. No pasan más rápido los días, las semanas, los meses, sino que pasan más cosas en esos lapsos".⁴⁶ Tener conciencia de los rasgos y con figuración de la modernidad es tener conciencia histórica, conciencia, sólo así, crítica; poder mirar al futuro con un horizonte de cambio. Es posible ver, en nuestra vida de todos los días, muchos de esos elementos no sólo en las grandes capitales del país, incluso en las zonas más "premodernas" de la nación. Uno de los factores

⁴⁶ Los elementos de la modernidad arriba expuestos son un resumen del capítulo I. "La tradición de la ruptura", op.cit., pp.9-22.

y sólo uno entiéndase, de que esto ocurra así son los medios de comunicación: **transmisores de la tradición moderna.** Y por eso contribuyente a su conformación en todos los espacios nacionales.

Si en un tiempo fue la literatura y la poesía, depositados en libros y revistas, así como en contacto interhumano, por donde acontecía la transmisión de los elementos de la tradición moderna de manera fundamental; ahora, son los medios de comunicación los que, principalmente, transmiten a los individuos de la sociedad la carga de tradición moderna. De hecho, la modernidad, en cuanto modernismo-cultura, llegó primero a todos los países tanto de Europa, Oriente y América Latina a sus ámbitos culturales: la poesía, la literatura, la educación, las costumbres e ideas, antes que como modernización: cambios en las estructuras tradicionales de producción, circulación, intercambio y consumo; asimismo, como transformación de las relaciones familiares, grupales, sociales. La universalidad de la modernidad fue primero cultural. La universalidad de la cultura y civilización occidental, en la cual la modernidad ve la única y verdadera civilización. El propio Octavio Paz así lo manifiesta explícitamente: "Entre todas las maneras de leer los grandes libros del pasado hay una que prefiero: la que busca en ellos, no lo que somos, sino justamente aquello que niega lo que somos."⁴⁷ Una actitud moderna a todas luces. Lo que hoy ocurre con los medios de comunicación es que éstos, a diferencia de los libros preciados del pasado, nos permiten leer de manera importante no lo que somos, sino lo que no somos. Y la aparente paradoja de los receptores, vistos desde la vida académica, es cómo reciben los mensajes: si como afirmación o como enajenación de lo que son. Una posible respuesta es: como traducción. "Su verdad es la verdad de la

⁴⁷ Idem. -p.25.

traducción. Su superioridad consiste en convertir lo extraño en propio al no disolverlo críticamente ni reproducirlo acríticamente, al revalidarlo interpretándolo con sus propios conceptos en su propio horizonte. La traducción puede hacer confluir lo ajeno y lo propio en una nueva figura, estableciendo el punto de verdad del otro frente a uno mismo."* En este sentido, los receptores traducen desde su horizonte y posibilidades particulares lo que les es dado por los medios. Donde lo que son se encuentra con lo que no son, fusionándose en algo nuevo. Tal es la actitud moderna, crítica, en un mundo multicultural, multinacional y multiplicado por los medios de comunicación. Mensajes y receptores se encuentran en una singular ontología del presente, una hermenéutica que dialoga con lo otro y consigo misma. Productora de nuevos sentidos. Por ello crítica y todavía moderna.

b. El fármaco de la modernidad.

En los países de capitalismo avanzado la tradición moderna imperante está en crisis: como época, proceso y proyecto, surgidos de la ilustración. La modernidad como época está en crisis porque se ha vuelto la era de los excesos de la racionalidad instrumental y el enseñoramiento de la ciencia y la técnica como demiurgos sobre la vida de los individuos; como proceso de modernización, acarrea la ultraespecialización del trabajo y el sometimiento al tecnicismo, la reducción del individuo a un valor de cambio (dinero), las grandes crisis del sistema financiero soportado y solapado por la especulación y las transacciones de elasticidad, marcadas por los días negros de Wall Street y el índice Nikkei de Japón, las enormes afecciones a la biósfera (malamente dicho, ecología) producto del acelerado y desenfrenado desarrollo indus-

* GADAMER, H.G. Verdad y método II., p.179.

trial y el despilfarro de energía tanto en su producción, como circulación y consumo. En su proyecto, por la maniquea y lineal idea unitaria de la historia que sustenta el proyecto de la modernidad surgida de las luces; la dualización de la razón y de los fenómenos culturales en cultos e incultos o del "populacho", a tal grado de descartar al otro como bárbaro: refundiendo y replegando los valores de la erudición y lo culto a museos, galerías, las bellas artes y la sublimidad del arte refinado, como zonas de exclusión y estrategia y, por otro lado, el desprecio de lo inculto y popular (pueblo) a los medios de comunicación para los otros, para los que peyorativamente han llamado las masas o la gente: lo informe y fácil de controlar y homogeneizar, sólo las élites tienen derecho y acceso a las sutilezas de la vida burguesa. En la política, la insuficiencia del proceso democrático y la burocratización del poder y del espacio público, la crisis de legitimidad y las injusticias de la legalidad y sobre todo el rompimiento de algunos de los metarelatos de la emancipación: la caída del socialismo realmente existente y con la desaparición de la guerra fría y el crecimiento de la brecha Norte-Sur que permanecía un tanto oculta y que hoy aparece tan patética como real. Las grandes migraciones y el desempleo creciente, el resurgimiento de viejos fundamentalismos y tribalismos. Tales son sólo algunos rasgos que ponen en evidencia la panorámica de crisis de la tradición moderna hasta hace poco mantenida como una máxima para la aspiración de los países en desarrollo.

En los mismos países de capitalismo avanzado han surgido críticas y cuestionamientos a la modernidad, así como sus respectivas

posibilidades de salida, cobran talantes como la **no-modernidad**, la **contramodernidad** y la **postmodernidad**.⁴⁷ Cada uno de estos tres movimientos tiene un carácter de lo que Platón llamó **fármakon** (y cuyo "sentido" recoge Jacques Derrida para su proyecto general de **deconstrucción**), tanto como **veneno** (cuestionamiento, crítica, disolución), como **remedio** (propuesta, proyecto, **chance**).⁴⁸ La no-modernidad es la puesta en cuestión de la modernidad desde el tradicionalismo y un misticismo cuasi cósmico: es un cuestionamiento de la modernidad a partir de la pre-modernidad: desde las tradiciones prehispánicas, orientales, indúes, no racionales, el chamanismo y los grupos étnicos, un ecologismo al contacto con la naturaleza y las medicinas de la madre tierra, los arquetipos simbólicos del imaginario cultural y el misticismo trascendente por el ritual y el contacto con la divinidad por medios alucinógenos frutales, un

⁴⁷ Un interesante y sustancial resumen de las críticas y cuestionamientos a la modernidad, así como sus respectivos representantes intelectuales, puede encontrarse en ROCHA V., Alberto. "La reinención de la democracia" en suplemento Política de *El Nacional*, n. 198, febrero 18 de 1993. Para Rocha los pensadores e intelectuales que representan a la **no-modernidad** son: Carlos Castaneda, J.R.R. Tolkien, José María Arguedas y la corriente neoindigenista latinoamericana; la **contramodernidad**: Henry Lefebvre, J. Chesneaux, Immanuel Wallerstein, R. Fossaeer, J. Habermas y M. Berman; la **antimodernidad** o **postmodernidad**: Michel Foucault, Gilles Deleuze, J.F. Lyotard, Gianni Vattimo, A. Gorz y Niklas Luhmann. p. 3.

⁴⁸

Sobre la noción de **fármakon** y la farmacia de Platón, ver DERRIDA, Jacques. **La diseminación**. Capítulo 1.-España: Ed. Espiral/Fundamentos, 1975.-pp. 91-237.

reencuentro con el Cosmos que va desde la iniciación sobre la meditación y los viajes astrales, la astrología, la magia y la adivinación, hasta el "contacto" con supuestas inteligencias extraterrestres y los fenómenos ufológicos*. También la revitalización de las grandes y pequeñas religiones olvidadas o relegadas por la tradición helenojudeocristiana. Este movimiento tuvo su coyuntura de esplendor en 1992 con la conmemoración de los 500 años del encuentro cultural "unívoco" y la masacre militar y civil entre la civilización bárbara y los bárbaros civilizados, entre Europa y América. Los puntos neurálgicos de la geografía planetaria donde tiene fuerza esta crítica a la modernidad desde la premodernidad son: Alemania, donde paralelamente al neonazismo se ha incrementado el número de adeptos y correligionarios a la naturaleza, el misticismo y las culturas prehispánicas de América en la busca del ser; en Francia, cuyo país siempre ha mirado, y hoy más, con buenos ojos las tradiciones no occidentales, tal vez pecando de espíritu antropológico, pero llevando una crítica a partir de ellas. Desde América Latina, con enfoque más profundo y serio, se incrementa la crítica al legado de la modernidad y a sus consecuencias teniendo como soporte la rica y pluralista tradición cultural de sus naciones. Agreguemos que esta crítica y cuestionamiento a la modernidad está encausada por grupos, hermandades, comunidades y en el caso de la defensa de las tradiciones nacionales en América Latina, por sus respectivas naciones y soberanías.

La **contra modernidad** centra su crítica en el proyecto incompleto, inacabado, o distorsionado, heredado de la Ilustración: es

* Resulta ilustrativo el incremento de la presencia en los medios de comunicación de las **seudociencias**. Cfr. DE AZCARRAGA, José "Comunicación, superstición, seudociencias" en Etcétera, n.12, pp.8-12.

una crítica a la modernidad a partir de lo que ésta no ha sido y ha dejado de ser. No podemos decir que es una crítica a la modernidad desde ella misma porque sería una redundancia: toda crítica es moderna. Es una crítica dirigida a la noción de razón: tanto como emancipación y utopía como a su realización en la democracia, la pluralidad, diversidad, libertad y humanismo. La construcción de posibilidades tomando como base el ideal de la tradición moderna surgida de la Ilustración: un reentendimiento de las **utopías**, como lugar en ninguna parte, para poner en evidencia las **distopías**, malos lugares, países dominados por el desorden, y con esto encontrar posibilidades de salida y no meras **undepotías** lugares imposibles, sino como **eutopías**: lugares de la racionalidad comunicativa, la legitimidad y la justicia, del consenso y la argumentación, la ética y la integración racional del hombre y la inteligencia artificial, la no violencia y la civilización del entendimiento. Volver sutiles las contradicciones para que de tan sutiles no se noten y así paulatinamente vayan desapareciendo.⁴⁹

Si los cuestionamientos a la tradición moderna de las luces hechos por la no-modernidad parten del pasado para negar el presente con miras a una convivencia entre pasado y presente que atenúe el catastrófico futuro, la crítica a la modernidad desde su proyecto incumplido lo hace partiendo del presente (que tiene en su seno las promesas incumplidas del pasado) para construir racionalmente un futuro en donde subsista y avenga la emancipación y la libertad humana. La contramodernidad se presenta como un rescate y continuación crítica del proyecto de modernidad surgido

⁴⁹ Aquí jugamos con los conceptos derivados de la utopía (razón emergente de la modernidad: razón utópica). Para una revisión del concepto utopía y sus derivados, ver la introducción y los documentos introductorios hecha y seleccionados por Pedro Rodríguez S. a la edición 2a de **Utopía** de Tomás Moro. España: Ed. Alianza, 1985.-pp. 7-55.

de la ilustración y hasta hoy incumplido; tan incumplido y distorcionado que se ha vuelto la imagen secular del Dogma cuya versión está representada por la Razón, el Progreso y la Historia en cuanto historicismo.

La "crítica" a la modernidad en cuanto disolución de la misma, se encuentra en la postmodernidad. La postmodernidad es la antimodernidad por excelencia, es incluso la disolución de la noción misma de crítica (principal leit-motiv de la modernidad) como portadora del pensamiento y el saber totalitario y de índole fuerte. La postmodernidad, en su asiento filosófico, es una querrela contra la metafísica y el "olvido del ser" y plantea como única chance (si acaso posibilidad) el pensamiento débil, provisional y de la época de superación de la metafísica, que deconstruye los sistemas signícos de la tradición de pensamiento fuerte, fundador de dogmas (Dios, Ciencia, Técnica), para "apostar" por un ser siempre diverso en tanto huella o trazo, debilidad. Un ser presenteausente y por eso no fundamento. La postmodernidad es antihumanista (recordemos al humanismo como otro motivo conductor de la modernidad), porque coloca al humanismo en su verdadera dimensión: en los ámbitos microsociales y porque su "búsqueda" del ser está en otro lado de él mismo: el lenguaje. La escritura disuelve la presencia logocéntrica del ser en el lenguaje provocando que la historia de la humanidad sea en realidad la historia del grama, la línea escrita. En la escritura el ser humano se enuncia como diferente y diferido. Su sentido es básicamente otro. La postmodernidad es una actitud nihilista: no por ser apocalíptica, ahig

tórica o antiemancipatoria, sino, al contrario, por representar la única y última posibilidad de ser político, histórico y emancipado; esto es, porque manifiesta un relativismo en los valores y no hay un valor supremo, sino, por su relatividad, la capacidad de comprender lo intolerable y la acción moral de toda política. Porque significa la no creación de valores supremos, la postmodernidad misma es algo provisional, débil, es una huella que disuelve los viejos y endiosados valores de la modernidad; una relación con el pasado por medio de un filtro teórico (pietas) que no reduce y centrifuga al pasado a una determinatoria del presente y sí permite escuchar al pasado, con todos los problemas que esto acarrea, de manera diferente, heterogénea y semánticamente débil; la postmodernidad es emancipación de la metafísica, por ello es emancipación de una tradición de interpretar (crear, transformar) el mundo: emancipación de la tradición moderna derivada de la Ilustración, y más allá, empeñada en una teoría y praxis de los fundamentos últimos y verdaderos que protegen cual cerco fuerte (por ejemplo, Descartes) la vida, la racionalidad y las prácticas sociales de los individuos.⁵⁰

Estos tres grandes movimientos que cuestionan, critican y disuelven la tradición moderna imperante y, al mismo tiempo, son asumidos como propuestas, proyectos y **chances** para la continuación, ya modificada, cambiada, transformada, otra así, de la tradición de la ruptura y el cambio: la tradición moderna. También son la expresión del imaginario, la simbología, los lenguajes y las

⁵⁰ El debate modernidad-postmodernidad acontece con fuerza en Francia, Alemania, Italia, y con la oleada de académicos europeos en sus universidades (Derrida, Habermas, Foucault, De Man, Ricoeur y párele de contar) en ¡Estados Unidos! país que, a decir de Daniel Ross Gandy, nunca ha sido bueno para la filosofía y el pensamiento reflexivo, también hay brotes en Japón, Irán, Marruecos, América Latina

experiencias de los individuos en las sociedades del capitalismo avanzado. El lenguaje de cada movimiento está cargado de aspiraciones, deseos, angustias, críticas, desencanto, ironía, sorna, carcajadas, risa, sonrisas, amor y desamor, fantasías y proyectos, y con ello va la realidad asumida por dichos lenguajes finiseculares: la realidad que viven no sólo los intelectuales, filósofos y especialistas informados en sus intentos por discernir y tomar conciencia crítica, sino también, aquélla masa de individuos (mujeres y hombres) anónimos que deambulan por las calles, los elevadores, las ciudades residenciales, los ghettos y barrios, las grandes tiendas comerciales y los mercados sobre ruedas o que en estos momentos se encuentran frente al televisor encendido, oyen las voces brotantes de la radio, leen el periódico o alguna revista.

Los movimientos que cuestionan a la modernidad se generalizan por el hecho de que hay medios de comunicación: éstos no sólo contribuyen a su difusión dando espacios a los intelectuales y filósofos para presentar sus críticas en las pantallas de televisión, en la radio, o más ampliamente, en las páginas de periódicos y revistas, sino que, al mismo tiempo, difunden por medio de sus respectivos lenguajes las acepciones del mundo y las experiencias que éstas acarrearán. El discurso mediático nos ubica en el torbellino mundial, como describe Jean-Francois Lyotard: "El eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos reggae, en México, dicho "debate" había iniciado a principios de siglo con Alfonso Reyes, después con Octavio Paz, Salvador Novo. Para una lectura del movimiento postmoderno ver: LYOTARD, J.F., "Qué era la posmodernidad" en El debate modernidad-posmodernidad. -2a ed.-Argentina: Ed. Punto Sur, 1989.-pp.155-171. VATTIMO, G. y Rovatti, P.A. El pensamiento débil. -2a ed.-España: Ed. Cátedra, 1990.-369 p. En esta antología encontramos autores como: Ferraris, Eco, Marconi. Es sabido que Gianni Vattimo retoma a Jacques Derrida y Gadamer para su "crítica" a la modernidad desde el pensamiento débil. Heidegger y Nietzsche son también sus autores preferidos.

miramos un **western**, comemos un Mac Donald a medio día y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo **retro** en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados."⁵¹ Así, pese a todo, los medios de comunicación han venido a generalizar los cuestionamientos y críticas hechos a la modernidad y sus excesos. Y en esta dirección representan y difunden críticas a lo establecido. Por eso, la tradición que los medios transmiten, en cuanto intención como función, es la tradición moderna: que está continuamente siendo cuestionada, en ruptura y cambio, en un movimiento de transformación de lo imperante en lo distinto.

Mientras en los países del capitalismo avanzado la modernidad está en crisis y es ampliamente cuestionada, en América Latina y en especial México, el discurso oficial habla de un nuevo y renovado proyecto de modernización en todos los ámbitos: en la economía, la política y la sociedad en su área urbana y en la rural. De hecho no es la primera vez que se habla de modernización en el país, en otras ocasiones se ha intentado emular los modelos económico-políticos para, a fuerza de introducir innovaciones, seguir los pasos de los países desarrollados: "Desde el liberalismo del XIX, pasando por el porfiriato y la primera etapa, hasta Calles, de la Revolución, se ha entendido por **modernizar** seguir una vía semejante a la de las sociedades liberales capitalistas, con la esperanza de alcanzar un desarrollo parecido. Nuestro modelo de sociedad **moderna** ha sido el de las naciones occidentales desarrolladas."⁵² Contrariamente al seguimiento del liberalismo y como consecuencia de la depresión de 1929, los países capitalistas adop

⁵¹ LYOTARD, J. F. **La posmodernidad: (Explicada a los niños)**. - la reimp. - México: Ed. Gedisa, 1989. - p. 17.

⁵² VILLORO, Luis. "¿De qué hablamos cuando hablamos de **modernidad**?" en **Utopías**, Revista de la F.F.Y L., n. 3, julio-septiembre 1989. - p. 30

taron como modelo a Keynes y la intervención estatal en la economía para regular el empleo y el desarrollo. Surgiendo el Estado de Bienestar y la síntesis Neoclásica/Neo-keynesiana del capitalismo industrial.⁵³ Países como México adoptaron también políticas de intervención estatal yendo de Lázaro Cárdenas con la expropiación petrolera, la sustitución de importaciones y el llamado "milagro mexicano", hasta el gobierno de López Portillo, cuyo nepotismo (para usar su palabra favorita), despilfarro y corrupción llevaron al país a la crisis de 1982, de la cual todavía los mexicanos seguimos pagando las consecuencias. El Estado mexicano implementó las políticas económicas fijadas por el FMI y el Banco Mundial para la conducción de su economía y de esa manera fue el camino señalado por los países desarrollados aunque indirectamente. A la adopción de políticas de corte estatista en la dirección de la economía y, en general, en la política, no se les puede llamar en sentido estricto modernización: debido a que el término modernización, desde Max Weber, remite a la regulación de la economía por las leyes del mercado y no al proteccionismo estatal, a una burocracia profesional eficaz (tecnocracia) y no a servidores públicos ineficientes y corruptos, llamados por Winston Churchill, "amos inciviles" (*uncivil masters*), un orden legal independiente del poder político y democracia política real y no solamente relacionada con urnas y votos.

¿La modernización planteada por el gobierno actual en todos los órdenes básicos puede llamarse verdaderamente modernización? Sí y sólo sí, como asevera Luis Villoro, cumple los siguientes requisitos: "en lo económico, la supresión del proteccionismo de Estado, la liberación del mercado, la racionalización de la produc-

⁵³ VILLAREAL, René. *La contrarrevolución monetarista*. -4a ed.-México: Ed. Océano, 1985.-Especialmente los capítulos 1 y 2, pp.25-81.

ción y la liquidación de las empresas ineficientes; en lo jurídico, la independencia del Poder Judicial frente al Poder Ejecutivo y la vigencia de un régimen legal sin privilegios; en lo administrativo, la eliminación de la corrupción burocrática y la tecnificación de la gestión; en lo político, al fin de actitudes patrimonialistas, a la disolución de los poderes corporativos y del caciquismo, la instauración de una democracia transparente en todos los niveles e instituciones de la sociedad."⁵⁴ Como puede apreciarse, los anteriores requisitos ponen en evidencia directa las acciones y programas del gobierno en su intento de modernización. Las continuas privatizaciones de empresas estatales, incluso la venta de sus medios de comunicación a excepción del canal 22 y El Nacional, pueden significar en lo económico un avance hacia la pretendida modernización; sin embargo, todavía queda ambigua cuál será la política económica de distribución del ingreso generado por dichas ventas y cuáles serán los sectores de la sociedad beneficiados. La sustitución de importaciones de hace algunas décadas es hoy una sustitución de inversiones: de la inversión gubernamental a la inversión privada, con preferencia hacia el capital externo, internacional. Esta sustitución en las inversiones ponen a los Estados-nación en jaque con su soberanía, cuando obligados por la búsqueda externa de capitales tienen que someter la autodeterminación de gobierno sobre la nación a las leyes del mercado.

La soberanía basada en "la capacidad legítima de mandar sobre los demás" y que tiene su máxima expresión en la soberanía estatal: gobierno del territorio, la población y las instituciones, en-

54

VILLORO, op.cit., p.29.

tra en crisis y se encuentra en los límites de lo obsoleto puesto que el Estado en cuanto nación tiene que someter su autodeterminación a los imperativos propuestos por los capitales transnacionales con la condición de sus inversiones en tal o cual país. La liberación del mercado modifica los esquemas de la soberanía mantenidos por los Estados proteccionistas.⁵⁵ La apertura de los mercados internos al flujo externo de capitales ha sido visto como una solución a los problemas del desempleo, el subempleo y la excesiva pobreza de millones de mexicanos; sin embargo, se sigue emulando los modelos de economía de los países desarrollados donde las políticas económicas del liberalismo no han resuelto dichos problemas como en Estados Unidos. Pero el liberalismo, en el discurso oficial, no es un liberalismo a secas, sino un "liberalismo social", con adjetivo: lo social para el proyecto salinista se puede entender como la creación de algunas secretarías y dejando en las espaldas de los mexicanos la responsabilidad de hacer todo por ellos mismos, con la fuerza de la solidaridad. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, las políticas arancelarias, de tributación y recaudación de impuestos han aumentado en sus montos lejos de disminuir, mientras, a la inversa, las responsabilidades del gobierno para con sus gobernados disminuyen. El pago de impuestos se incrementa, tal como ocurría con el Estado subsidiario, en un Estado mínimo cuyas funciones sociales pueden resumirse con los dedos de las manos: una educación regular, el sistema de salud insuficiente, transporte deficiente, sistema de seguridad y servicios burocráticos corruptos e ineptos.

En el ámbito político, se reduce la democracia a las elecciones

⁵⁵ FAVELA, Alejandro. "La soberanía en los Estados contemporáneos" en *Estudios Políticos*, UNAM, tercera época, n.7, pp. 27-35.

nes y al voto, con serias urgencias e imperfecciones; el juego de partidos políticos donde el PRI sigue con sus prácticas añejas de manipulación y amañamiento de urnas y los demás partidos todavía no encuentran sus proyectos definidos y sólidos que representen verdaderas opciones para los ciudadanos.

El gobierno mexicano empeñado en la "modernización" económica y política del país parece descuidar la cultura: con la frase "te nemos una cultura fuerte y una tradición enorme" cualquier político oficial puede deslindar responsabilidades. La venta de los medios de comunicación del gobierno que con todo significaban un aporte a la política cultural del Estado mexicano -pese al monstruo burocrático que generó- parece dejar también la responsabilidad cultural a la población y a empresas como Televisa; el canal 22 puede ser visto como una dádiva para callar las voces de intelectuales y legitimar una acción por la cultura. La política cultural en materia de medios de comunicación del gobierno se reduce así al 12.5 por ciento legado por los medios privados para las emisiones gubernamentales, partidos políticos, servicios a la comunidad y otros. También quita una posibilidad democrática para emitir las voces y reclamos de la sociedad civil, los partidos políticos, los grupos y organizaciones, por medios gubernamentales y durante un tiempo más extenso.⁵⁶

Este nuevo intento por parte del gobierno mexicano por implementar una modernización económica y política en la sociedad es

56

Con la venta de los medios de comunicación gubernamental parece se evapora la posibilidad de convertir alguno de esos canales o espacios en un medio que transmita "exclusivamente mensajes políticos" y con esto queda clara la postura del gobierno de no interesarle tampoco que alguna de las frecuencias radiofónicas o canales televisivos cuyas concesiones vencen por estas fechas, sean transformados en canales de uso político con "criterios de interés público". Por tanto, la imposibilidad de entender a los medios "como vehículos para propiciar distintas formas de participación,

todavía, como puede verse, insuficiente y restringida. A nuestro país han llegado, primero en versiones de libros especializados y después en los medios impresos, los movimientos que en los países de capitalismo avanzado cuestionan y critican a la modernidad; en un proceso lento pero paulatino están siendo asimilados: a veces adoptados, otras descartados, pero siempre tomados en cuenta. Los argumentos y discursos contra la modernidad y el sistema capitalista al cual subyace ésta, ponen en alerta sobre los excesos provocados por una industrialización no racionalizada y que tienen impacto en la biósfera; asimismo, ponen en entredicho la llamada "cultura de la supereficiencia" y los modelos de producción de las superpotencias que quieren implementar en México la clase industrial y los tecnócratas mexicanos. La cuestión central, planteada críticamente: es si México debe seguir emulando a las grandes potencias en su desarrollo, al cual difícilmente podrá aspirar, o si es necesario plantear otro tipo de proyectos para el desarrollo que se adecúen mejor a nuestras condiciones y tradiciones.

Las mayores y más fuertes críticas al proceso de modernización impuesto por el gobierno han sido desde los ámbitos de la cultura y la ecología; desde las vivisecciones de la sociedad compuestas por grupos de intelectuales, artistas, escritores y periodistas, las comunidades feministas y los grupos lésbicos y gays, los movimientos de las clases populares, grupos ecologistas y por los derechos humanos. Además los medios de comunicación han comenzado a presentar en sus lenguajes la carga del ambiente que justifica los argumentos y discursos emitidos por la participación de los grupos y comunidades implicados. Nuevamente la crítica cohesión y politización sociales. Como medios que ayuden a la democratización de la sociedad. Ver la propuesta de TREJO Delarbre, Raúl. "Por un canal exclusivo de mensajes políticos" en Topodrilo. UAM-I., verano 1989, pp.17-19.

ca y los cuestionamientos al proceso de modernización provienen de los ámbitos culturales y de los ámbitos críticos de la sociedad civil. Sin embargo, no son únicamente los individuos organizados y con fines particulares los que están en desacuerdo y lo manifiestan expresamente, sino principalmente los otros, aquellos no organizados y que no han tenido la oportunidad de expresarse en algún medio de comunicación y por tanto todavía no se les etiqueta de otra manera: son las **masas**, los **silenciosos**, la **sombra de la mayoría**, la **sociedad ausente**, como se les ha dicho por no organizarse, ni manifestarse oportunamente, ni luchar por el poder político. Pero que tienen una **presencia** precisa y definida: deciden si algo funciona o no en la sociedad.

Los medios de comunicación en cuanto industrias culturales, **venimos** diciendo, tienen la función en cuanto intención de transmitir la tradición. Y dicha tradición hoy no puede ser otra que la **tradición moderna**. La tradición moderna, empero, en países como México es **otra** a la tradición moderna de las sociedades avanzadas, tiene sus características y peculiaridades internas que, a su vez, responden a la lógica de la universalidad moderna y a la globalidad creciente de la noción de realidad. Estamos, como aseveró el maestro José Guilherme Merquior, en el "otro Occidente", en la otra modernidad: "Primero, la idea dialéctica del 'otro Occidente' creo tiene que jugar en dos sentidos. Se trata de mencionar que nuestro Occidente, por supuesto, es distinto, periférico, con características bastante específicas en relación con el Occidente más avanzado e históricamente más antiguo. Pero al mismo tiempo se trata de 'otro Occidente', no de otra cosa. No se trata de una extensión de un continente a otro, pero sí de algo definitivamente conectado en su dinámica central con valores y tendencias del **mundo**

do occidental y en posición privilegiada (...) Porque hace falta el sentimiento de íntima pertenencia a una cultura que finalmente es la dominante nuestra."⁵⁷ Otras sociedades no pueden decir lo mismo, el caso de sociedades orientales cuyas reglas y juegos culturales son diferentes al Occidente, o al menos, hace falta la verdadera pertenencia al **ethos** occidental en cuanto países colonizados. En este sentido, estamos ligados a Occidente pero con características y peculiaridades histórico-sociales que hacen pensar en nuestros países (al menos México y Brasil) como el "otro Occidente", el nuestro. Que no por ser "otro" deja de ser Occidente. Así, lo moderno de nuestra tradición necesariamente es otro a lo moderno de la tradición en los países de capitalismo avanzado; sin embargo, no por "otra" modernidad deja de ser y pertenecer a la modernidad.

Hasta aquí, hemos venido diciendo que los medios de comunicación son transmisores de tradición. Y que la carga mediática de tradición continuamente está interpelando a los receptores. Y que la recepción de esa tradición ocurre como traducción. Ahora, será necesario responder a varias interrogantes resultantes de las anteriores afirmaciones: ¿Dicha interpelación acontece así nadamás como si los mensajes fueran la **transparencia** por la cual fácil y llanamente se presenta la tradición? ¿La tradición que interpela a los receptores tiene un carácter que propicie la crítica y el cuestionamiento o sólo tiene un carácter consolidador del **es** tado de cosas y escasa o nula posibilidad de crítica? ¿Qué importancia puede tener el reconocimiento de los medios de comunicación como transmisores de tradición a partir de la respuesta a las dos primeras interrogantes?

⁵⁷ MERQUIOR, J.G. "A propósito del liberalismo" (una entrevista) en La Jornada Semanal, suplemento de La Jornada, N. Época, n.126, p.22.

Venimos diciendo, pues, que los medios de comunicación presentan en la superficie de sus mensajes un precipitado de la tradición en la cual se hallan inmersos y situados y que la intencionalidad jugaba un papel preponderante a tal grado que fixa una función peculiar de los medios. Y que los elementos de la tradición se presentaban ante el receptor al mismo tiempo, en los mensajes, que los elementos no pertenecientes a la tradición en cuestión. En esa misma dirección, dijimos que la intencionalidad por la cual se transmitía la tradición comúnmente había sido dualizada en medios y fines, en lo comunicativo y lo instrumental; sin embargo, también aseveramos, que en el ámbito comunicativo había elementos intrumentales y que en el ámbito instrumental había elementos comunicativos. Por eso, la dualización parecía terminar, al final, en una tetralogía engañosa que disolvía la dualidad en cuatro partes de lo mismo ad infinitum. Y que por ello, la dualidad no permitía una comprensión de conjunto, del "todo" transmitido por el mensaje y que era necesario preguntar por lo comunicativo y lo instrumental como algo que acontecía al unísono, al mismo tiempo en la superficie del mensaje. Que lo comunicativo y lo instrumental se den al mismo tiempo y por eso confundido, entremezcla do, interrelacionado, lleva a decir que dicho mensaje no se presenta como algo simplemente transparente y sin dificultades de interpretación, lo que tampoco quiere decir, por el mismo lado, que sea opaco y oblicuo hasta el hermetismo y oculte maléficas intenciones.⁵⁸ Entender esto implica situar nuestro horizonte en medio de

⁵⁸La tesis de la transparencia del mensaje y los usos retóricos de la verdad o la verdad como retórica (a partir de Gadamer) llevan a Vattimo a una consideración bastante benevolente, desde nuestra condición y situación histórica, sobre los medios de comunicación, pero pese a todo bastante crítica a los monolitismos ideológicos de los detractores compulsivos de los medios. Cfr. VATTIMO, Gianni. "Pero el apocalipsis no llegará por los mass me-

la mera crítica de las ideologías, en medio de los **apocalípticos e integrados** famosos en la esfera intelectual por la picardía latina de Umberto Eco. Ni el apocalipsis llegará por los medios de comunicación (p.ej. Vattimo), ni la integración total será (Matte lart), ni por supuesto, todo lo contrario.

Que la intención del emisor quede expresada en la superficie del mensaje, al mismo tiempo que la carga de tradición, indica el necesario reconocimiento de los diversos ámbitos conformadores del mensaje: los ámbitos que no pueden configurarse dentro de la tradición que nos interpela en lo que somos y por tanto pasan a formar parte de lo que nos niega (no reconocimiento, ajeno, alienante, soporte del dominio y la autoridad). Bajo este reconocimiento la tradición misma aparece como problemática, no sólo es inter peladora y generadora de crítica y cuestionamiento, sino al mismo tiempo, soporte y sometimiento a lo establecido, a lo dado como no perteneciente al ser, algo que ha dejado de pertenecernos, ajeno a nosotros. La cuestión central es presentada, entonces, como conformación de interjuego, interfiguración, entre los diversos ámbitos en la superficie de un mismo mensaje. Puesto que la intención del emisor, en cuanto verdad a difundir, está presente en el mensaje mismo: sólo a través del mensaje se comprende la intención del emisor, no únicamente su versión de lo establecido y dominante, sino también, a la vez, su propia crítica, la puesta para su cuestionamiento, por eso el mensaje presenta dificultades y proble mas en su interpretación-traducción, al mismo tiempo transparencia y opacidad. Esta transparencia y opacidad sujetas y condicionadas al compromiso histórico y con la historia tanto del emisor como dia en Topodrilo: Sociedad, ciencia, arte. Otoño 1988, pp.23-25.

del receptor: al compromiso de acceso y pertenencia con la tradición.

El que la tradición manifieste ámbitos contradictorios y paradójicos de dominio y crítica, de autoritarismo y cuestionamiento, supone así una reacción con el concepto de ideología y no sólo con él, también con la relación de diálogo imperante en la sociedad: entre las redes de poder y los lazos de comunidad, cuyos plejos no pueden reducirse simplemente a ser estrictamente de poder o estrictamente comunitarios, sino ambas están coimplicadas. Resultaría, así, erróneo e incompleto reducir la influencia de los medios de comunicación a meros instrumentos de dominio o, a la inversa, a instrumentos generadores sin más de posibilidades libertarias. Que esto sea así, resulta evidente por la propia configuración de los mensajes, por su manejo de la ideología: esa "visión de la realidad compuesta de creencias, juicios de valor, actitudes y prescripciones, que recoge y expresa intereses concretos de clase incidiendo y guiando toda acción humana en una dirección práctica determinada."⁵⁹ Aceptación amplia sobre la ideología que aparece como perteneciente a una tradición. Toda ideología es ideología de tradición. Pero la tradición no puede reducirse a mera ideología, por el contrario, la engloba, la expresa y manifiesta. Tanto como la historia no puede ser vista en forma legítima como mera ideología.

Así, todo mensaje expuesto y difundido por los medios de comunicación manifiesta al unísono en su superficie un conflicto entre los diversos ámbitos que lo configuran, un conflicto entre las acepciones de ideologías contenidas ellos. Para decirlo con Paul

⁵⁹ Sobre las acepciones de ideología y su virtual polémica, ver: GÓMEZ PÉREZ, Germán. *La polémica en ideología*. México: Ed. UNAM/ENEP-Zaragoza, 1985.-p.14.

Ricoeur: "Lo que se llama ideología es función de dos niveles diferentes. En el primer nivel, que es muy positivo y fundamental, la ideología es la manera con la que nosotros nos damos la imagen de nosotros mismos; cada comunidad, en particular esas grandes comunidades que son los Estados-nación, se ofrecen una representación de ellas mismas, frecuentemente a través de unos acontecimientos fundadores, como la Revolución Francesa para los franceses, acontecimientos que son objeto de conmemoración. Pero, muy pronto, esta conmemoración, que es una acción viva y espontánea, se fija en representaciones impuestas por el poder y entonces la ideología cambia de sentido y se convierte en un sistema hipócrita de justificación del poder establecido."⁶⁰ Se vuelve lo que Marx denominó falsa conciencia. En los mensajes se presentan al mismo tiempo ambas acepciones o niveles de la ideología, produciendo conflicto entre ambas. Entre el nivel de representación de lo que somos y el nivel falso y autoritario. Los elementos comunitarios y comunicativos (interpelación) y los elementos sistémicos e instrumentales interrelacionan, interjuegan, en una misma conformación.

Los mensajes producidos y difundidos por los medios de comunicación son a la vez propiciadores de ideología en su " nivel simbólico y fundamental, papel constitutivo y positivo para la existencia social (...) y en su carácter deformador negativo, como pretensión de justificar el sistema de autoridad existente tal como es."⁶¹ La intención misma tiene esa conformación y conflicto a

⁶⁰ RICOEUR, Paul. "Quién hace algo es la cuestión central" en *El ciervo*. Revista mensual de pensamiento y cultura. Año XL, n. 483, mayo de 1991, p. 20. Una entrevista realizada por Josep M. Esquirol.

⁶¹ *Ibidem.* -p. 20.

tal grado que el emisor no puede tomar conciencia total de estar comprometido y apostar únicamente por alguno de los dos niveles de ideología. Su intención siempre estará permeada por ese todo representado en la ideología, misma que aparecerá como producto y consecuencia en los mensajes difundidos. La interpretación-traducción, en este sentido, no queda exenta de problemas y obstáculos, ni quedará realizada de una vez para siempre o codificada, sino que obedece siempre a una situación diferente y continua, un proceso complejo. Empero, no por complejo raro o abstracto, y sí cotidiano y concreto.

Reconocer a los medios de comunicación como transmisores de la tradición nos ha llevado a identificar algunas virtudes y vicios de los mismos; por una parte, la posibilidad abierta que presentan para que los receptores sean interpelados por la tradición y cobren conciencia de la herencia histórica de la cual forman parte (representación de sí mismos), y con ello formen y fomenten la crítica y los cuestionamientos tanto a su sociedad como a los mismos medios de comunicación; por otra parte, y en nuestros países de América Latina, aunque con mínimas diferencias, esto abunda, son justificadores y recreadores del sistema de dominio imperante en la sociedad, son la representación que niega lo que se es, lo ajeno y distante. Que la interpelación de los mensajes hacia los receptores por medio de los cuales la tradición se muestra, no esté exenta de problemas y obstáculos, sobre todo aquél del tradicionalismo, quiere decir que la procesal forma de transmisión de la tradición no acontece como un continuismo y analogismo del pasado en el presente, sino fundamentalmente como una traducción que no deja intacta y pasivamente los elementos de la tradición en su acceso a ella. La traducción como forma explícita de

la interpretación incluso somete a violencia y fuerza a la tradición en cuestión, en la medida que no es un simple hacer presente al pasado, ni que el presente sea una extensión sin más del pasado, muy al contrario, es producción y conciencia de lo distinto, de la diferencia que media entre pasado y presente cuya fusión no da la igualdad ni de lo uno ni de lo otro, sino algo nuevo y diferente, modificado, transformado.

c. EL supuesto tradicionalismo de la neohermenéutica.

Uno de los estudiosos de la hermenéutica en Italia es Maurizio Ferraris, autor del libro titulado *Storia dell' Ermeneutica* (sin traducción al español todavía), quien hace una serie de cuestionamientos a la hermenéutica delineada por Gadamer; cuestionamientos dirigidos contra un supuesto integrismo y continuismo en la relación presente-pasado: "Una tendencia hacia lo continuo que actúa en dos direcciones: la primera, el carácter poco problemático del acceso del intérprete a los legados de una tradición (textos, documentos, monumentos); la segunda, la excesiva facilidad con que Gadamer pretende establecer un diálogo productivo entre los textos de la tradición y las condiciones actuales del diálogo social."⁶² A su parecer, lo poco problemático del acceso a la tradición radica en una suerte de homogeneidad entre el pasado y el presente, dando como resultado una relación lineal entre el legado de la tradición y el intérprete situado en el presente, cuya comprensión de la tradición resulta fácil y simple; asimismo, "excesivamente pacífica". Por otra parte, y una vez que la comprensión de la tradición ha acontecido, la integración al

⁶²

FERRARIS, Maurizio. "Envejecimiento de la 'escuela de la sospecha' " VATTIMO, G. y Rovatti, P.A. (Eds) *EL pensamiento débil*. -2a ed. -España: Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1990.- p.181.

presente del legado pretérito como si este último siempre hubiera pertenecido al presente y fuera fácilmente adaptado al diálogo social inmediato, porque además, señala Ferraris, Gadamer pretende homologar el diálogo con la tradición y el diálogo realizado en la sociedad por los individuos. En resumen, la relación hermenéutica gadameriana que Ferraris sintetiza en una **tradición, transmisión y traducción** tiende al continuismo e integrismo de los legados del pasado en un presente que parece los adopta, integra, con relativa facilidad, mientras, en contraparte, apuesta por una relación con la tradición como deconstrucción de un legado del pasado que se presenta como huellas o trazos, por eso problemático y no siempre perteneciente al intérprete. Como sistema de discontinuidad y diferencias y no simplemente integrismo. La tradición explota, disemina sus sentidos -carga metafísica- por la operación deconstruccionista. Así, Ferraris apunta hacia una "hermenéutica" debilitada de lo significativo en cuanto signos o grafías, siguiendo a Jacques Derrida.

En realidad los textos de Gadamer pueden provocar innumerables malentendidos y en esto no tienen ninguna diferencia con todo tipo de textos. Aun los textos más unívocos provocan malentendidos. Máxime los textos llenos de significancia. Baste mencionar los libros sagrados de las religiones del mundo que han sufrido sobre sus páginas y pastas, cruentas, sangrientas y bárbaras batallas por los malentendidos provocados en los intérpretes y por las fatales interpretaciones en uso en las religiones que diversamente los acogen: El Corán, libro sagrado de los mahometanos, la propia Biblia, sus divisiones el Pentateuco y el Deuteronomio.

Sobre el malentendido del continuismo en Gadamer, podemos se-

ñalar algunos puntos discordantes con Maurizio Ferraris: en primer lugar, que en la relación hermenéutica pasado-presente no media siempre y del todo la homogeneidad provocadora de una relación lineal. Hasta aquí hemos señalado los obstáculos y problemas a que se enfrenta todo intérprete cuando trata de acceder a la tradición y esto no únicamente por la vía escrita, incluso por los medios de comunicación como la radio y la televisión.

El que la tradición sea puesta en el presente como transmisión y traducción implica que el legado histórico no sólo nos interpela en cuanto puede pertenecernos y nosotros pertenecer a él (por ejemplo, el caso de la tradición mexicana) y por esto ir de pasado a presente, sino que, y en esto reside una de las máximas aportaciones de Gadamer, el presente va (desplaza) al pasado en forma de prejuicios y preconcepciones; la supuesta relación lineal y homogénea vuelca una relación plurilínea y heterogénea: porque la fusión entre pasado y presente, en la comprensión de toda tradición, no deja intactos y conservados ni los elementos del pasado ni los elementos del presente, por el contrario, los vuelve diferentes, cambiados, transformados, los dice de nuevo. En este sentido, y como segundo lugar, el integrismo que le reprocha Ferraris a Gadamer, resulta simplemente una integración del pasado en el presente y mirando hacia futuro; empero, no una integración de lo mismo y lo simultáneo, sino de lo diferente y diverso, enriquecimiento y crítica. Lo anterior implica, también, aceptar la complejidad del sentido de la tradición-transmisión-traducción y a partir de esa aceptación iniciar su crítica, en cuanto carga trascendente; porque existe el peligro real y concreto de que en la búsqueda por liberar al sentido de la tradición de sus adita-

mentos metafísicos y de no pertenencia, se termine no sólo por liberar al sentido, sino también librarse de "todo" sentido. Ferraris sabe muy bien esto, lo reconoce pero no lo exalta del todo: la tradición se convierte en una suerte de índice temático por el cual una "hermenéutica" debilitada puede realizar ejercicios marginales (los márgenes) para poner en cuestión, disolución, un todo a priorísticamente supuesto como institucionalizado. Desde luego, una tal "hermenéutica" debilitada requiere de una sofisticación no sólo conceptual, y al mismo tiempo gramática, que ponga en evidencia los factores céntricos de toda tradición bajo la premis abstracta de que el legado histórico es sólo y únicamente logocéntrico, falocéntrico, antrocéntrico. Donde el problema primordial y básico es el centro. Sin embargo, el centro mismo no es unilateral y unívoco como los mismos teóricos de esta corriente lo han argumentado, el centro se presta a un continuo e infinito proceso de interpretación donde la propia interpretación de tan débil termina esfumándose, como el humo del tabaco frente al viento. Al final -¿hay tal cosa?- de la máscara céntrica hay humo.

El integrismo que Ferraris embota a Gadamer es tradicionalismo; integrar la tradición en un presente como ejercicio crítico, como lo hace la neohermenéutica, es tomar conciencia sobre lo que somos y poder así cambiar y transformar no sólo el presente en cuanto dado, también el futuro en lo dándose. En esto radica la verdadera importancia del reconocimiento y la toma de conciencia de la tradición. Para expresarlo con Gadamer: "Dicho de otro modo: como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente de si las conocemos o no, de si somos concientes de ellas o estamos lo bastante ofuscados como para creer que estamos volviendo a em-

pezar (ello no altera en nada el poder que la tradición ejerce sobre nosotros). Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brindan para el futuro hacia el cual estamos viviendo ya, programar y construir todo de nuevo."⁶³ En medio del marasmo y la sensación de lo efímero y fugacidad representada por los medios de comunicación; en el centro de la banalidad de todo tipo de periodismo actual que somete principalmente a las clases informadas al delirio y la mediocridad de la información al vapor y destajo, como señala Hans Magnus Enzensberger⁶⁴ de la creciente fragmentación del gusto y el juicio de los individuos en las sociedades contemporáneas; el aumento en la complejidad no sólo de los sistemas, sino con más ímpetu de las formas y relaciones sociales entre individuos; los medios de comunicación siguen funcionando, al mismo tiempo, como transmisores de la tradición y pese a los problemas y obstáculos inherentes a los mismos, es posible tomar conciencia sobre nuestra propia representación de lo que somos y lo que queremos ser, con su poca, pero persistente, interpelación a lo que somos. Como una de las escasas virtudes que hoy se puede reconocer en los medios de comunicación. Y en esa medida actuar críticamente frente a ellos, no como se pretende únicamente en calidad de receptores pasivos y alienados.

Y es que el hecho de reconocernos como pertenecientes a una tradición no implica solamente acceder a ella y comprenderla, también es la oportunidad para criticarla, cuestionarla, cambiarla.

⁶³ GADAMER, H.G. La actualidad en lo bello, p. 116.

⁶⁴

ENZENSBERGER, H.M. "La banalidad del periodismo: 'Todos somos víctimas, especialmente la clase informada'" en sección Cultura de El Nacional, jueves 22 de agosto de 1991, pp.9-10.

Octavio Paz tiene claro lo anterior cuando afirma: "Los pueblos tradicionalistas viven inmersos en su pasado sin interrogarlo; más que tener conciencia de sus tradiciones, viven con ellas y en ellas. Aquel que sabe que pertenece a una tradición se sabe ya, implícitamente, distinto de ella, y ese saber lo lleva, tarde o temprano, a interrogarla y, a veces, negarla. La crítica de la tradición se inicia como conciencia de pertenecer a una tradición. Nuestro tiempo se distingue de otras épocas y sociedades por la imagen que nos hacemos del transcurrir: nuestra conciencia de la historia."⁶⁵ En el "otro Occidente", en la otra modernidad, la situación no deja de tornarse compleja. En el caso de México, la tradición en cuanto tradición moderna imperante es una totalidad compleja. Lo que se puede denominar la tradición mexicana, en diferencias concretas con otras tradiciones exteriores, es un conjunto procesual multicultural, heterogéneo, diverso y en continuo movimiento, no exento de conflicto, postergación y contradicciones. "México, con sus más de 50 grupos indígenas y una docena de culturas regionales mestizas, a las que se agregan las nuevas composiciones demográficas de la ciudad capital y de la zona fronteriza noroeste, participa de ambos movimientos. Por un lado, procura desde principios de siglo -específicamente a raíz de la revolución de 1910- conservar su personalidad cultural como nación frente al embate cada vez más arrollador de la cultura de masas de Estados Unidos; por otro, los grupos minoritarios indígenas han adquirido nueva conciencia de sus valores como etnias que han desarrollado culturas milenarias, cuya decadencia se debió a la dominación colonial con sus secuelas de exterminio de creencias y

⁶⁵ PAZ, Octavio. Los hijos del limo, p.15.

costumbres, explotación de la mano de obra y, fundamentalmente, despojo persistente de sus tierras. La lucha de México se da, pues, en dos trincheras: como nación y Estado, hacia afuera, y como pluralidad de minorías étnico-culturales hacia adentro, en contra de un nacionalismo uniformador."⁶⁶ Así, entender la tradición mexicana como fundamentalmente moderna en la época actual implica no engañarnos: pensando que la tradición en México es uniforme y homogénea, sin conflictos y contradicciones serias. Es también el reconocimiento de una necesidad imperante en el país: la tolerancia y la no discriminación de las etnias y los grupos mestizos no dominantes. Finalmente, la identidad nacional está conformada por la complejidad cultural, por lo multicultural, la pluralidad, lo diverso, el movimiento y, por supuesto, por los procesos que generan los conflictos culturales y las contradicciones sociales y las formas en que son solucionados y aminorados. O en su caso persistentes, continuados y renovados de generación a generación.

La tradición mexicana como tradición moderna dominante es aceptar los cambios al interno y externo de la nación-Estado, aceptarlos como perspectivas, como adaptación y rechazo; no implica aislamiento y cerrazón y sí búsqueda y ampliación cultural, enriquecimiento. De hecho si algo enseñan los movimientos de la modernidad que actualmente la cuestionan tal cual es en los países del capitalismo avanzado: la no-modernidad, la contra modernidad y la antimodernidad (postmodernidad), son la búsqueda de opciones distintas para nuestros países que todavía no pasan por las condiciones imperantes en esos países, también la posibilidad de elaborar críticas y cuestionamientos a la implantación-implementación de modelos no debidamente, a veces ni eso, traducidos a las condicio

⁶⁶ REUTER, Jas. "Presentación" a Indigenismo, pueblo y cultura. México: EL SEP, 1983. -p.11.

nes reales de nuestros países. En este sentido, la universalidad de los movimientos críticos de la modernidad es, también, sometida a un proceso de recepción (transmisión y traducción) crítica antes de pensarse como otra simple y llanamente forma de dominación de los países desarrollados a los subdesarrollados. Ciertamente, todavía hay un intercambio desigual en las producciones teóricas y científicas entre los intelectuales del capitalismo avanzado y los del capitalismo en desarrollo, sobre todo en algunos campos del conocimiento; empero, eso no quiere decir, como bien lo anota Octavio Paz, que la producción teórica -o la literatura y la poesía- sea avanzada o subdesarrollada dependiendo del país de que provenga. La universalidad de la tradición moderna es fundamentalmente una universalidad cultural. En la recepción de los movimientos de crítica a la modernidad siempre media una traducción a las condiciones reales de recepción. Que esa traducción sea crítica y cuestionadora, parece, es una necesidad cada vez más impostergable. Porque la crítica a la tradición empieza y termina en el lenguaje donde encuentra un receptáculo y talante el legado de la historia antiquísima, lo dado y lo dándose.

El lenguaje que desde Hölderlin y Stéphane Mallarmé ha sido el guardián de la esencia poética y, al mismo tiempo, la morada del ser humano: del hombre y la mujer. No es extraño, por tanto, que Martin Heidegger lo considere el lugar de la ontología por excelencia: "El lenguaje es la casa del ser". Y que E.M. Cioran diga en sus **Confidencias**: "No se habita un país, se habita una lengua. Esa es la patria y no otra cosa". Y que nosotros digamos, junto a Gadamer, una máxima de la neohermenéutica: "La hermenéutica aspira a la universalidad. Basa esa aspiración en el hecho de que la

comprensión y la interpretación no significan principalmente ni originariamente un acercamiento entrenado de forma metódica a los textos, sino que son la forma en la que se consigue la vida social humana -esa vida que en última instancia es una comunidad de lenguaje. En esa comunidad de lenguaje nada se excluye. Ninguna experiencia del mundo, sea cual fuere, ni la especialización de la ciencia moderna y sus actividades esotéricas en aumento, ni el trabajo material y sus formas de organización, ni las instituciones políticas de dominio y administración que mantienen el ordenamiento de la sociedad, caen fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica."⁶⁷

Los medios de comunicación usan para la transmisión de sus mensajes, y por ellos la tradición, al lenguaje. Por ende, cualquier persona capaz de hacer uso del lenguaje y ponerse en contacto con los medios podrá ser interpelado por la tradición puesta en ellos. Podrá ejercer su capacidad hermenéutica: puesto que todos somos de algún modo hermenutas, aun sin la técnica que requerirían los análisis de contenido o la sofisticación semiótica para hacer crítica de los mensajes. Una praxis hermenéutica cotidiana, acción diaria no exenta de crítica.

⁶⁷ GADAMER, H.G., citado por Budner, Rüdiger. "La hermenéutica de Gadamer" en La filosofía alemana contemporánea. España: Ed. Cátedra, 1984.-pp. 69-89. La cita proviene de un trabajo de Gadamer titulado: "Rethorik, hermeneutik und ideologie kritik, metakritische Erörterungen zu Wahrheits und Methode" en Apel, et al. Hermeneutik und Ideologiekritik, 1975.-p.79. También hay una versión española, Verdad y método II, pp.243-265.

B. Medios y tecnologías de contacto.

El lenguaje no se presenta únicamente como el medio de comunicación por excelencia (p.ej. pragmática) sino, y al mismo tiempo, como experiencia hermenéutica (comprensión de sentido, p.ej. sintáctica y semántica). De tal suerte que el lenguaje es al unísono el medio de la experiencia hermenéutica y la comunicación del sentido. El lenguaje, sin embargo, no es la comunicación misma, sólo un intermediario (medium) que la permite, como portador del sentido comunicado. El sentido en cuanto acontecer, como experiencia hermenéutica.

Que el lenguaje sea el principal medio de comunicación y de interpretación no sólo históricamente (la polémica entre grama y fone, entre escritura y habla tampoco es básicamente un problema cronológico: donde el habla, después del lenguaje gestual, saldría fácilmente airoso), sino comunicativo-hermenéutico, engloba también a las formas (morfologías) y estilos (sintáctica) que las distintas tecnologías de contacto (emisión y captación) han propiciado con los usos y recreaciones del lenguaje. Donde, por otro lado, dichas tecnologías no han podido en tanto simples emisores y captadores del lenguaje producir ellas mismas un sólo sentido independiente de éste; no han producido una semántica por sí mismas. Las tecnologías de contacto tienen un carácter utilitario: emitir y captar lenguajes; es decir, provocan morfologías y estilografías pero no significancias. Así, es posible hablar de una morfología de la televisión, de los estilos periodísticos en la prensa escrita en papel o de una morfología de la radio; empero, no podemos hablar, en sentido estricto, de un lenguaje propio de dichos medios; todos ellos tienen que echar mano de un lenguaje ya estable

cido en la sociedad, se valen del lenguaje natural y ordinario: a partir de él, pueden elaborar las formas y estilos más sofisticados pero con la condición siempre presente de volver al lenguaje mismo, a su capacidad de comunicar sentido.

La ya añejamente célebre enunciación de Marshall Mac Luhan sobre que: el medio es el mensaje, encubría brillantemente una ineficacia, hasta hoy válida, de las tecnologías de contacto: su imposibilidad de crear, producir, por sí mismas significancias. Si las tecnologías de contacto tienen algún sentido como medios es porque sirven para la transmisión del lenguaje. Y el lenguaje es un producto propiamente humano. Se dirá que las tecnologías de contacto: televisión, radio y prensa escrita tienen un sentido y significancia en la sociedad; en efecto, sólo cobran sentido (semántica) en el ámbito social, en el momento en que son llevadas al lenguaje, no antes. En un texto titulado "El pacto verbal" Octavio Paz deja claro este ligamen entre lenguaje y tecnologías de contacto: "Los medios de comunicación son, hasta cierto punto, neutrales (en la relación lenguaje-tecnologías de contacto); ninguna convención predetermina que unos signos sean transmitidos y otros no. Así, hablar del lenguaje de la televisión o del cine es una metáfora: la televisión transmite el lenguaje pero, en sí misma, no es un lenguaje. Ciertamente, puede decirse -de nuevo, como figura o metáfora- que hay una gramática, una morfología y una sintaxis de la televisión: no una semántica. La televisión no emite sentidos; emite signos portadores de sentidos."⁶⁸ Emite símbolos. De hecho, podemos aventurar, las tecnologías de contacto son sólo tecnologías

⁶⁸ Texto leído en el "Primer Seminario Internacional de Comunicaciones" en octubre de 1980. Tomado de Revista de la Universidad de México, n.24, pp.3-6. El entre paréntesis es mío.

y no medios de comunicación, mientras no transmitan lenguaje. De la relación entre lenguaje y tecnologías de contacto dependerá cuándo estas últimas sean medios de comunicación y cuándo no. El lenguaje, en sentido estricto, proporciona a las tecnologías de contacto su carácter de medios de comunicación. De nada sirven las tecnologías de contacto si por ellas no circula el lenguaje, son como fábricas paradas, no producen, no crean.

1. Escritura. (Prensa escrita en papel).

Cuando Ray Bradbury lleva a los terrenos literarios de la ciencia ficción el apocalipsis de la escritura en su libro titulado Fahrenheit 451, no hace otra cosa que poner de relieve el temor angustiante de los cultores de la cultura libresca, para los cuales es la última y verdadera cultura, ante los avances desmedidos de la tecnología y la cada vez más degradada actitud humanista. Presentar una sociedad donde la escritura tiende a la extinción - sin libros-; donde el contenido de los grandes clásicos de las letras tiene que dejarse a la deriva de la memoria para evitar su total desaparición; donde los bomberos en lugar de apagar el fuego según nuestra lógica tienen la fría misión de quemar todo cuanto huele a libros o escritura (la temperatura Fahrenheit 451 es la cantidad de calor en la cual "prende el papel y arde"); una sociedad sin la imaginación simbólica que provocan los libros, sin poesía y literatura, y, sobre todo, sin historia; es presenciar una de las más temidas distopías (futuros no deseados) del fin de milenio.⁶⁹

Una sociedad así imaginada, sin escritura, donde toda la cultura libresca parece, parecería el final de una época de tradición

⁶⁹ BRADBURY, Ray. Fahrenheit 451. México: Ed. Minotauro, 1988.-200 p.

escrita: dada desde los remotísimos tiempos de la escritura cuneiforme, pasando por la imprenta hasta nuestros días. De tal forma que vemos el adiós a la era de Gutenberg. Hoy, a escasos años de la inauguración del tercer milenio, todavía hay muchas dudas y resquemores sobre el futuro del papel impreso; sin embargo, la acepción prospectiva del libro y la prensa escrita se muestra más optimista que pesimista, la distopía elaborada por Bradbury parece no tener cabida en la realidad finisecular por varias razones: la influencia que distopías como la presentada en Fahrenheit 451 sobre la consciencia de la humanidad permitiendo tomar distancias sobre el apocalipsis del papel impreso; producción de nuevos tipos de papel (reciclado y menos perecedero), aprovechamiento de las nuevas tecnologías de impresión; terquedad y placer de los lectores por seguir leyendo y de los escritores por seguir escribiendo con sus sucesivas combinaciones, generación, por tanto, de nuevos espacios donde realizar dichas actividades y vitalización de los lugares ya tradicionales; rentabilidad y ganancias. Por otro lado, prolifera el analfabetismo funcional, el excesivo culto al ambientalismo audiovisual: sonoridades estridentes, imágenes multicolores e iconocentrismo. La producción escrita es diversa y heterogénea: edición de libros, folletos, gacetas, álbumes, revistas y periódicos, tarjetas de todo tipo, publicidad impresa, boletines, pasquines, fotocomposiciones. En este trabajo, por razones metodológicas, únicamente haremos referencia a la prensa escrita en papel: periódicos y revistas.

a. El papel escrito: periódicos y revistas.

La prensa escrita en papel, a decir de Leñero y Marín, tiene dos formas fundamentales de presentación y cada una de ellas tie-

ne su propia fisonomía: como diarios o como revistas. "En ambos casos la constancia en los tiempos de aparición -cada día, cada semana o cada mes- contribuye a su acreditación pública.

"Diarios y revistas están definidos por:

a) La fisonomía editorial, signada por la naturaleza de los asuntos que se abordan, y la política editorial de cada empresa periódica: su posición ideológica y política frente a los hechos de interés colectivo.

b) La fisonomía física, dada por la presentación, tamaño, maleabilidad, tipografía, distribución de materiales gráficos y escritos, distribución de secciones, clase de papel, etcétera."⁷⁰ Esta tipología es válida para cualquier tipo de diario o revista, trátase de productos de empresas "marginales", medias o formalmente establecidas. De tal forma que la prensa escrita en papel tiene sus características y peculiaridades muy definidas respecto a otras formas de hacer periodismo. Las diferencias con los otros tipos de periodismo -p.ejem. la radio y la televisión- son varias: entre ellas encontramos el factor tecnología. El proceso de producción de un periódico o de una revista varía relativamente; sin embargo, en ambos encontramos los siguientes pasos: redacción, composición e impresión. Sabemos que en los diarios, por el tiempo de su circulación, los tres pasos deben ser ágiles y continuos, en periodos o lapsos cortos, mientras en las revistas hay más tiempo para reali^zarlos, aunque se cuida más la calidad y la investigación en sus escritos para compensar la falta de oportunidad de su información. En los diarios domina la noticia -nota informativa oportuna e instantánea-; en las revistas, la crítica argumentada y el ensayo (periodismo de investigación), los reportajes y las entrevistas.

Las nuevas tecnologías han venido acelerando el proceso de producción y depurando la calidad del mismo. Hay una brecha enorme entre los usos manuales de la composición del texto (tipos móviles o sueltos) y la introducción del rayo láser hoy día.⁷¹

En lo referente a la redacción, los nuevos equipamientos han generado cambios que facilitan las labores de los redactores y reporteros que han sabido, y podido, adaptarse a los cambios: introducción de videoterminals de varios tipos (Video Display Terminal, VDT), modem, fax, banco de datos computarizado. En la composición, las modificaciones no han quedado a la saga: la incorporación del rayo láser (Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation) que sustituyendo a los rayos catódicos genera amplios beneficios: "Diversos distribuidores de máquinas para la industria periodística han señalado que este sistema de composición es recomendable para rotativos porque es más barato, ya que ahorra toda la inversión de papel fotográfico, pues se puede usar un papel más barato como el bond, y la producción del sistema es de hasta 8 páginas por minuto."⁷² En la formación de la página se pasa del paginado manual a la paginación en computadora donde se diagrama y corrige. En cuanto a la impresión, la generalización del offset y los sistemas electrónicos han aumentado la velocidad y calidad de los impresos. Asimismo, y como consecuencia, es posible hacer

⁷⁰ LEÑERO, V. y Marín, C. Manual de periodismo. -5a ed.-México: Ed. Grijalbo, 1986. -p. 22.

⁷¹ MENÉNDEZ M., Ana María y Toussaint A., Florence. Prensa y nueva tecnología. México: Ed. Trillas, 1989. -pp. 15-20. Resulta importante resaltar que esta investigación hace referencia a la implementación de las nuevas tecnologías y sus repercusiones en la prensa mexicana.

⁷² Idem. -p. 30.

uso del satélite para enviar facsímiles de páginas enteras a otras imprentas o sucursales del periódico o revista. Logrando con esto una mayor cobertura y rapidez en la circulación de la información. Las nuevas tecnologías lejos de propiciar una disminución en las posibilidades de la prensa escrita en papel, han generado nuevas expectativas para su desarrollo y crecimiento. Quizás amenazada por falta de lectores.

b. La importancia de leer y escribir en el fin de milenio.

La escritura es la memoria de la cultura. Produce interpretaciones. Interioridad. Leer es recordar, a cada párrafo, la importancia que tiene la historicidad para nuestra situación concreta. La lectura enseña a comprender la gran lección cultural legada por el pasado. "Los libros -por ejemplo, nos dice Umberto Eco- constituyen una memoria particular, pues se hablan entre ellos y, como nos repite, aunque al límite de lo paradójico, Harold Bloom, todo libro no es más que la traición tardía de un libro precedente. Consiguientemente, los libros producen una multiplicación del saber."⁷³ La lectura, en general, va ligada a un doble procedimiento: enriquece y produce el proceso de la escritura. Por eso, quien lee no se contenta en mantener un encuentro con el sentido histórico de lo leído, quiere él mismo hacer por escrito -llevar al lenguaje- su propio momento existencial, dejar huella de su paso por este mundo. Ni duda cabe, la lectura es escritura y toda escritura se dice por la lectura. Ambas operaciones forman parte de un mismo proceso: la consolidación cotidiana de la conciencia histórica particular y general.

⁷³ ECO, Umberto. "Reflexiones sobre el papel impreso" en suplemento Política de El Nacional, n.77, p.12.

El mismo Eco ilustra los errores históricos que pueden cometerse por la carencia de lectura: "En efecto, se acusa a las nuevas generaciones de cometer errores por falta de memoria o porque no leen suficientes libros. Y se levantó una polémica a partir del último **crac** de Wall Street y de la razón por la cual los **yuppies** cayeron tan tontamente en la trampa: 'Pero ¿cómo pudieron ignorar que ya había ocurrido un **crac**, que la bolsa tiene sus dinámicas, que no se puede sobrepasar un cierto límite'. Una de las respuestas fue: 'Es que no leen'. Los **yuppies**, manifiestamente, no leen; no podían haber leído libros de economía o de historia sobre el jueves negro de Wall Street de 1929. Simplemente, no lo sabían, y sigue siendo lo mismo porque no se sabe que, como señalaba Hegel, las cosas se repiten dos veces a lo largo de la historia: la primera en forma de tragedia y la segunda en forma de farsa."⁷⁴ Es cierto, los **yuppies** pudieron enterarse por otros medios: la radio, el cine o la televisión. Sin embargo, no fue así. ¿Por qué? Una de las causas del no desplazamiento de la escritura por los medios audiovisuales en el fin de milenio es que para la producción de sus mensajes, pese a todo, tienen que echar mano de material escrito: ya para recrear la imaginación, para buscar información o extraer ideas.⁷⁵ En general, la banalidad de muchas producciones televisivas, por ejemplo, se debe no sólo a la velocidad con que se producen, sino también, adherida a ésta, una extrema carencia de lecturas. Lo que lleva al uso fácil de lo inmediato: el chisme, los comentarios simplones y la opinión aduladora y barata.

⁷⁴ Idem. -p.12

⁷⁵ GUBERN, Román. "Loa y vituperio de la tecnoescritura electrónica" en **Letra Internacional**, n.19, pp.60-61.

Los **yuppies**, como no leen, tampoco recurren para informarse a la prensa escrita en papel, básica, dentro del ambiente discursivo mediático, para la transmisión de la cultura e historia. Como argumenta Carlos Monsiváis: "El lector, lo admita o no, frente al diario o revista ensaya sus reflejos críticos, su obediencia o su resistencia al lugar común, su sentido de matiz, sus nociones de solidaridad y tolerancia, su idea del lenguaje escrito, sus filias y sus fobias, sus cóleras secretas y sus irritaciones públicas. Sin la fuerza del libro pero con poderío acumulativo, la prensa es el ámbito donde se expresa a escala el proceso civilizatorio, y en cualquier sociedad la carencia o la debilidad de la prensa crítica es indicio seguro de atraso."⁷⁶ Y es que la lectura da pie a la reflexión en todos los sentidos, principalmente a la comunicación por escrito. Las letras obligan a detenernos en ellas y su sentido, provocan la crítica informada y plural.

La importancia de leer y escribir en este fin de siglo a todas luces radica en que, pese al marasmo de lo efímero y lo instantáneo del ambiente visual, el libro, los periódicos y revistas se presentan como una posibilidad concreta de recuperar y fortalecer la conciencia histórica y evitar errores que lleven a la catástrofe definitiva. Quizás, como sugiere Eco, todavía podemos ser optimistas al respecto: "Creo que cuantas más horas pasen las nuevas generaciones frente al alfabeto fluorescente o los cristales líquidos de las pantallas electrónicas, mayor necesidad sentirán, en un momento dado, de parar y leer un buen poema."⁷⁷ Y también, porqué no, intentar algún verso.

⁷⁶ "Desinformación: paraíso de los oyentes" en sección Cultura de **El Nacional**, jueves 4 de febrero de 1993, p.9.

⁷⁷ ECO, *Op.cit.*, p.13.

2. La radio.

Oficialmente, y a nivel internacional, la radiodifusión (**broadcasting**) es un concepto que incluye tanto a la radio como a la televisión. Así, podemos hablar de radiodifusión sonora y radiodifusión visual.⁷⁸ Nos ocupamos aquí de la radio (apócope también de radiodifusión) o radiofonía, cuyas características resume Fernando Curiel como: "Una señal acústica -voz, fonograma, ruido, efecto especial- genera una señal eléctrica -o radiofrecuencia- que un adminículo especial amplifica, la señal eléctrica amplificada -en la que, digamos, anida la señal acústica o audiofrecuencia- vaciase en otra (de alta frecuencia) llamada portadora, de esta suerte entremezcladas señal eléctrica amplificada y energía portadora suben por la antena (emisora) que las transmuta en ondas electromagnéticas -radiación intangible, oleaje- todo lo anterior para que una segunda antena -receptora- capte la energía espacial -en la que, digamos, anida la señal acústica que anida en la señal eléctrica amplificada que anida en la señal portadora - y (proceso inverso) la convierta en señal eléctrica que a través de una bocina genere una señal acústica -voz, fonograma, ruido, efecto especial."⁷⁹ Hoy las técnicas radiofónicas han evolucionado tanto que permiten al medio desarrollarse hacia distintas direcciones: por ejemplo, prestarle más atención a la diversidad de las audiencias: pluralidad de gustos e intereses (de la multiplicidad de formatos radiofónicos hasta la variedad inquietante de fonogramas); su descentralización hacia espacios ha-

⁷⁸ BALLE, Francis. *Comunicación y sociedad*. Colombia: Ed. Tercer Mundo Editores, 1991. -p.110.

⁷⁹ *La telaraña magnética o el lenguaje de la radio*. México: Ed. Premiá Editora, 1989. -p.49.

bitualmente no tocados por otros medios como la televisión y el cine; radios locales en pequeñas comunidades, recreadoras de la cultura y tradición de sus moradores; su ductilidad, al ser un me dio relativamente fácil de instalar y manejar.⁸⁰ Estas características propician que la radio sea uno de los medios de comunicación todavía con un amplio futuro, en la medida que fomenta la creatividad de sus operantes y la imaginación de sus escuchas, po sibilita la exposición de ideas y obliga a prestar oídos al sen tido emanado de las bocinas.

a. Más que voces y música.

Sin duda a la radio se le reconoce la virtud de ser un medio, a fuerza de uso, comunitario. Con ejemplares tareas en la educación y la cultura. Es conocida, por ejemplo en México, la labor del sistema radiofónico bilingüe de la SEP que lo mismo transmite en lengua tarahumara en Chihuahua que en otomí y náhuatl en Hida lgo y mixe en Oaxaca. La radiofonía recupera la tradición oral de los pueblos, por eso tiene tanto éxito en los procesos de traducción lingüística y formativa.

Y no sólo allí donde el pasado teje sus redes funciona la radio como entidad comunitaria, sino también en la irrupción del presente genera vínculos comunitarios: por ejemplo, los programas producidos por la **banda** de Guadalajara y transmitidos por Radio Universidad de Guadalajara, con el objetivo de crear un ambiente comunicativo con otras bandas y jóvenes de barrios populares, dan do pie a la participación conjunta.⁸¹ La radiofonía abre espacios

⁸⁰ BALLE, Francis. Op.cit., p.111.

⁸¹ GONZALEZ, J.A. y Renguillo, R. "México: Volver al futuro" en FUENTES N., R. La investigación de la comunicación en México. México: Ed. UIA, 1992.-p.62.

horizontales inéditos, si bien restringidos y de escasa duración, que enriquecen las prácticas comunicativas tanto en el campo como en la ciudad.

3. La televisión.

Quién duda hoy que la televisión se ha vuelto la fuente más relevante de divulgación y socialización en las sociedades complejas.⁸² Y que también, en cuanto tecnología de contacto, tiene un valor por sí misma.⁸³ Además, sobre ella se ha dicho todo y aún más: por ejemplo, muchas investigaciones han derivado en las características que tan sugerentemente resume Hans Magnus Enzensberger: "La televisión embrutece. A esta tesis simple llegan todas las teorías corrientes de los medios, sin importar que nos hayan sido expuestas burda o inteligentemente. El diagnóstico se manifiesta en la regla con un tono de disgusto."⁸⁴ Sin embargo, hay otros elementos poco tratados por los estudios sobre la televisión que tienen un peso específico para la complejidad generada por este medio de comunicación: aquí, nos referimos principalmente a la cuestión de la realidad virtual y la problemática de la imagen.

Antes de pasar a exponer los dos puntos arriba señalados, mencionamos algunas características de índole general de la televisión:

"a) La tv es un complejo materializado de instrumentos, utilizados rigurosamente por la aplicación práctica del conocimiento científico.

⁸²TREJO Delarbre, R. "Televisión: ¿Aceptarla, apagarla, consumirla?" en suplemento Dominical de El Nacional, n.72, p.21.

⁸³LUCKHAM, Robin. La cultura de las armas. España: Ed. Lerna, 1986.- pp. 59-74.

⁸⁴"El vacío absoluto. El medio cero o porqué todas las querellas acerca de la televisión no tienen sentido" en sección Cultura de El Nacional, 16 de marzo de 1989, p. 1.

"b) Este complejo material está manejado por especialistas de diverso tipo que, cada día de un modo más preciso, manejan la tv mediante un conjunto de reglas que la experiencia va fijando. Así, los responsables morales, especialistas guiados por tablas de valores cada vez más rígidas (grados de interés e inteligibilidad de los mensajes, fiabilidad de las respuestas acumuladas, etc). Y, del mismo modo, los especialistas técnicos, a cuya responsabilidad corresponde el uso adecuado de los aparatos.

"c) Entre todos dan vida continuamente a un producto nuevo de consumo, que constituye la industria cultural de nuestro momento.

"d) Industria cultural masificada desde la perspectiva de los especialistas responsables, pero, afortunadamente, atomizada por la capacidad selectiva de los individuos del público."⁸⁵

a. Realidad virtual y realidad factual: distinción hermenéutica.

Entendemos por realidad factual aquella realidad inmediata -en el horizonte- a nosotros y manifiesta en el entramado cósmico u objjetual sobre un espacio y tiempo definidos. Lo factual, ámbito al que también nuestro cuerpo pertenece, está conformado por un ambiente tridimensional, es decir, tiene peso, volumen y color. La realidad factual es el mundo de las cosas y los hechos tal y como acontecen.

La televisión, como también la fotografía y el cine, se valen -en mayor o menor medida- del mundo factual para lograr sus producciones. En las pantallas caseras son los noticieros el paradigma de que las imágenes son, precisamente, imágenes de las cosas,

⁸⁵ BENITO, Ángel. "La televisión y la nueva cultura" en VERON, E., et al. La ventana electrónica: Tv y comunicación. México: Ed. EUFESA, 1983.-p. 67.

representaciones del acontecimiento. En la imagen se refleja el ente por el cual ésta es. La objetividad televisiva está basada fundamentalmente en este hecho.

Si la realidad factual es el mundo de los entes, la realidad virtual es el mundo de las representaciones. "Por virtual entiendo algo que existe solamente en tanto representación simbólica: se trata de una especie de sueño compartido o de telerealidad."⁸⁶ Durante algún tiempo la televisión fue considerada como un medio que operaba con lo virtual por excelencia, hoy las nuevas tecnologías la han desplazado y la misma definición de lo virtual cobra una mayor complejidad. Es cierto, las imágenes televisivas vuelven al ambiente cósico en representaciones y participan así de elementos virtuales. Sin embargo, "lo que singulariza a la realidad virtual es que si bien empiezan siendo un medium, semejante a la televisión, las computadoras o el lenguaje escrito, a partir de cierto umbral se convierten directamente en otras realidades que podemos llegar a habitar."⁸⁷ Lo que quiere decir que las representaciones de la realidad virtual obtienen autonomía con respecto a la realidad factual. "Lo real se encuentra ahora desdoblado en dos compartimentos: lo actual, que es tangible, y lo virtual, que es intangible."⁸⁸ Por eso, para acceder al mundo virtual es necesario emplear ciertos elementos tecnológicos para lograr la interactividad: traje de datos, guante-táctil y un teleoperador.

"Las realidades virtuales no modifican nuestro mundo subjetivo, no tienen vinculación alguna con los estados cerebrales y por

⁸⁶ PISCITELLI, A. "Tecnología, antagonismos sociales y subjetividad" en *Dia-logos de la comunicación*, Rev. FELAFACS, n.32, 1992, p.42.

⁸⁷ *Idem.* -p.43.

⁸⁸ VIRILIO, Paul. "Siete cuestiones sobre tecnología y cultura" en suplemento Dominical de *El Nacional*, n.126, p.17.

ello su modo de operación es muy distinto al de las drogas psicotrópicas. Operan fundamentalmente con nuestro mundo perceptivo re creándolo según códigos no examinados."⁸⁹ La realidad virtual entonces -en sentido estricto- es una realidad alternativa. Un cyberspacio.

Podemos concluir que, y pese a todas las técnicas de postproducción como la edición, montajes, selección y cortes, la virtualidad televisiva es parcial puesto que mantiene una dependencia con respecto al mundo factual e histórico, mismo que le da validez y credibilidad.

b. ¿Hacia una cosmovisión de la imagen?

Venimos diciendo que las imágenes televisivas en la mayoría de los casos basan su objetividad en la relación directa mantenida con la realidad factual que representan. En ellas se dejan ver tal cual fueron capturadas las cosas, sus contextos y los movimientos que provocan. Las imágenes, así, suponen "un proceso de representación. Su referencia al original no representa ninguna disminución de su autonomía óptica, hasta el punto de que por el contrario hemos tenido ocasión de hablar, por referencia a la imagen, de un incremento del ser."⁹⁰ Este plus de las cosas manifiesto en las imágenes es producto de la oportunidad que presenta al televidente el poder demorarse en lo que ve para captar los detalles que a simple vista pasarían de largo. "En la imagen -nos dice Gadamer- lo representado vuelve a sí mismo."⁹¹ Por eso, el video cobra tanta importancia en la conformación del acontecimien-

⁸⁹ PISCITELLI, Op. cit., p.49.

⁹⁰ GADAMER, H.G. *Verdad y método*, p.202.

⁹¹ *Idem.* -p.204.

to. No únicamente nos pone en el lugar, de los hechos -en las emisiones en vivo, por ejemplo-, sino también posibilita la captación a un mayor nivel de los diversos ángulos del suceso y, posteriormente, permite ver cuantas veces se quiera el desarrollo total de lo sucedido. Amén la facilidad para ser compilado como documento. Y es que en las imágenes está el suceso mismo. Es decir, no como mera referencia convencional a la cosa en tanto signo, ni como sustitución fundada históricamente de representación óptica en cuanto símbolo. Si el signo expresa un significado previamente conocido por los usuarios de él y los símbolos muestran el sentido de las cosas al estar por ellas, la imagen, por otro lado, es ella misma la cosa, sin necesidad de ninguna convención o fundación anterior.⁹²

Por eso, quien defiende a la era de las imágenes como una cosmovisión del mundo altamente tecnologizado, no hace otra cosa que defender una supuesta suplantación de la realidad factual por la virtualidad visual, arguyendo que precisamente las imágenes son reflejo de los entes y no otra cosa. Así, oculta mediante una aparente apuesta por los objetos, una intención de volver al mundo en imagen y por tanto presenta la amenaza de manipulación de la realidad por las cámaras televisivas.⁹³

La cosmovisión de la imagen olvida, entre otras cosas, que la televisión no es solamente un torrente visual; que al mismo tiempo que las imágenes expresa otros lenguajes complementarios. La imagen, en realidad, no dice más que mil palabras, sólo puede decir lo que ella es: reflejo de un objeto y su contexto.

⁹² Idem. -p.206s.

⁹³ Cfr. BARLOZZETTI, G. "Pregúntale a la CNN: Las contradicciones de la teleguerra" en *Diálogos de la comunicación*, n.34, pp.3-12.

C. Mensaje.

La hermenéutica, como cualquier concepto, viene dada, **apalabrada**, por su propia historia efectual, con el tiempo sufre modificaciones e incluso transformaciones radicales; tal es el caso, la reorientación efectuada por Gadamer: la actual neohermenéutica. De principio, la hermenéutica era caracterizada como: "La disciplina que se ocupa clásicamente del arte de comprender textos"¹. Su tarea consistiría únicamente en la comprensión de textos (p.ej. teológicos, jurídicos y filológicos). Desde nuestro particular horizonte hay una serie de preguntas sobre la actualidad de la hermenéutica y su referencia directa a la tarea de comprender textos: ¿Hoy, la hermenéutica tiene como tarea exclusiva la comprensión de textos? ¿Todo es un texto o puede comprenderse cualquier fenómeno como si de un texto se tratara? ¿Comprender un texto es igual que comprender cualquier otro fenómeno? ¿La hermenéutica está relegada a los ámbitos de lo estético? ¿Cómo acontece la hermenéutica en el diálogo social?

Para Gadamer la universalidad de la hermenéutica radica en el lenguaje. La comprensión no sólo es un acontecer por el lenguaje sino al mismo tiempo ocurre en el lenguaje². Que la hermenéutica tenga como soporte universal al lenguaje indica que ésta no se subsume en la especialidad de los textos o en los ámbitos de la estética; a la inversa, son los textos mismos y la estética los que se subsumen en la hermenéutica en cuanto acceden al lenguaje. Por eso, la tarea de la neohermenéutica no puede quedarse en la comprensión de textos, o en la experiencia estética, su amplitud

¹GADAMER, H.G. *Verdad y método*, p.217.

²Idem.-p.567 ss. El párrafo 3. "El aspecto universal de la hermenéutica."

tiene que ver con todas y cada una de las vivisecciones presentadas por el lenguaje.

Dentro de la tradición hermenéutica Paul Ricoeur ha sido quien más fuertemente defiende a la hermenéutica como la comprensión de textos en general.³ Para ello, Ricoeur ha extendido la noción de texto y sobre ésta reposa la fuerza epistemológica de su "fenomenología hermenéutica" contrapuesta a la neohermenéutica cuyas pretensiones epistemológicas (preceptivas) no están en primer término. "La noción de texto ha pasado de significar un trozo de escritura hasta significar -con Ricoeur- la misma acción humana significativa."⁴ En tal sentido, el objeto de la hermenéutica es el texto en general (desde la escritura hasta la acción con significado). Ricoeur parte del *a priori* de que toda acción humana en tanto significativa puede leerse como texto o seguir un procedimiento similar -al seguido en la comprensión de la escritura- para su interpretación. Para la hermenéutica ricoeuriana la noción extensiva de texto tiene fundamental importancia porque permite resolver un problema relativo a toda hermenéutica: la oposición entre distanciamiento y apropiación, entre reflexión y acción, entre sujeto y objeto. La "vía larga" por la cual ha transitado Ricoeur desemboca en el final como principio de que se habla en

³ Paul Ricoeur es filósofo francés quien bajo la influencia de la "fenomenología (Husserl, Scheler), la filosofía cristiana, el estructuralismo, el existencialismo, la hermenéutica (Heidegger) y la filosofía analítica" ha producido su *fenomenología hermenéutica*, como él la califica. Entre sus obras importantes se encuentran: *La simbólica del mal*, *El conflicto de las interpretaciones*, *Ensayos de hermenéutica*, *La metáfora viva*, *Tiempo y narración*, *Ideología y utopía* y su conocidísimo *De l'interprétation. Essai sur Freud* (versión en español: *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI editores). La nota fue sacada de la presentación a la entrevista con Paul Ricoeur hecha por J.M. Esquirol. *Revista El Ciervo*. N. 483, mayo 1991, pp. 18-20.

⁴ BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. México: Ed. Universidad Autónoma de Puebla, 1989. -p. 50.

el círculo hermenéutico: en el texto, pero en un texto como metáfora. Si en los principios de su investigación se preguntaba sobre el carácter simbólico de la experiencia humana (la finitud y el mal) y sobre ella encaminaba todos sus esfuerzos como hermeneuta, ahora regresa a su punto de partida pero como un final. La acción como texto es necesariamente simbólica. Tiene que ver con el lenguaje, es lenguaje. Sin embargo, al parecer de Ricoeur, este regreso al principio, luego de una larga vuelta, le permite resolver el añejo problema epistemológico entre sujeto y objeto: "La objetividad de las ciencias humanas requiere por parte del hermeneuta un distanciamiento, pero el distanciamiento destruye la relación por la que pertenecemos y participamos en la realidad histórica que decimos construir como objeto."⁵ Y es precisamente el texto un medio que posibilita un distanciamiento hermenéutico: "Según el cual, el texto tiene una triple autonomía: i) con respecto a la intención del autor, ii) con respecto a la situación cultural y todas las condiciones sociológicas de la producción del texto, y, finalmente, iii) con respecto a los destinatarios originales."⁶ En efecto, son éstas las características de la autonomía del texto con respecto a su historia, a su pasado original. En ese sentido, el texto es un medio que permite al hermeneuta distanciarse (ver la objetividad, "el mundo del texto") y apropiarse (ver su propia subjetividad en juego) de su sentido, en una dialéctica entre texto y hermeneuta. "Por eso la pregunta final respecto a la objetividad de la interpretación, de la verdad hermenéutica, viene a ser la siguiente: ¿Hasta dónde es posible distanciarse? De lo que se logre de distanciamiento dependerá lo que se logre de objetividad y ver

⁵ Idem. -p.50.

⁶ Idem. -p.48.

dad."⁷ Ricoeur con esto resuelve el problema entre sujeto y objeto; empero, a partir de su solución surge, como consecuencia, otro problema más complejo y restrictivo de su "fenomenología hermenéutica": a saber, cómo efectuar el distanciamiento y la apropiación en situaciones y fenómenos que cuestionan y ponen en evidencia lo inapropiado de su noción extensiva de texto y por tanto cuestionan la legitimidad epistemológica que él satisfizo en principio. O dicho de otra manera: cómo es posible igualar la comprensión de un texto del pasado -con toda su autonomía- por parte de un hermenauta del presente que lo hace hablar a través de la interpretación y, por ejemplo, la comprensión que acontece en un diálogo entre dos individuos en el presente: donde intervienen factores psicológicos, sociológicos, culturales, entre otros, y que dan significancia y contexto a lo que se dice.

A todas luces lo significativo de esta acción de diálogo no goza de una autonomía clara (como ocurre con los textos, en cuanto escritura). Ricoeur basa su postura epistemológica en el texto; sin embargo, no toda acción humana puede cobrar el carácter de texto o su noción extensiva: lo que equivale a decir que las significancias de variadas acciones humanas no gozan de una autonomía con respecto a factores que la hermenéutica debe controlar en su interpretación. Así, el problema epistemológico entre sujeto y objeto queda zanjado a medias. A Ricoeur lo traiciona su pasado estructuralista (estructura del texto), no hay que olvidar que entre semiología y hermenéutica hay una enemistad "mortal".⁸ Valga comentar que algo similar pasa con la postura de Derrida, para quien la escritura y el texto son importantes y la base fuerte de su ma

⁷ Idem. -p. 56.

⁸ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. España: Ed. Anagrama, 1971.

quinaria, al mismo tiempo, también es la debilidad que relega la de construcción a los ámbitos literarios.⁹ Por no decir de élite aca- démica.

La neohermenéutica gadameriana no desconoce que en la escritu ra de los textos se manifiesta "la idealidad de lo lingüístico" en cuanto autonomía de lo psicológico y la reconstrucción históri ca del ambiente en que fueron creados. "En la escritura el lenguaj e accede a su verdadera espiritualidad, pues la conciencia comprensiva llega frente a la tradición escrita a su plena soberanía. En su ser no depende ya de nada. La conciencia lectora se encuentra, por ejemplo, en posesión potencial de su historia."¹⁰ Tampoco desconoce el potencial generado para la comprensión de los textos eminentes (p.ej. los textos literarios): "Esta clase de textos fi- jan la pura acción lingüística y se sitúan así en una relación eminente (con la escritura). En ellos el lenguaje está ahí en forma tal que su relación cognitiva con lo dado queda tan en suspenso como la referencia comunicativa de la interpelación."¹¹ En este sentido, la neohermenéutica no se encuentra en discordancia con la tradición que le precede; sin embargo, no queda restringida la comprensión únicamente a los textos. Gadamer a diferencia de Ricoeur no apela a una noción extensiva de texto buscando el so-

⁹Una crítica al intento de aplicar la deconstrucción a la arquitectura y ver a ésta como un texto, se puede encontrar en MALDONADO, Tomás. "¿Es la arquitectura un texto?" en El Paseante, n.17, dedicado a "La imagen escrita", Ediciones Siruela, España, 1990, pp.108-115. Por otra parte Gadamer habla de textos que se oponen en un proceso comunicativo a su textualización: "Estas tres formas son los antitextos, los pseudotextos y los pre-textos. Llamo antitextos a aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización porque en ellas la situación dialogal es dominante. (...) El pseudotexto. Me refiero al modo de hablar y de escribir que asimila elementos que no pertenecen realmente a la transmisión del sentido. (...) Llamo pre-textos a todas aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado." pp.334-336. Verdad y método II.

porte epistemológico; empero, reconduce el problema entre sujeto y objeto hacia la conversación (dialéctica de pregunta y respuesta) o comunicación del sentido, y precisamente en este hecho reside el soporte más significativo que Gadamer proporciona a la historia efectual de la hermenéutica. La conversación o comunicación del sentido se presenta como el talante fundamental en la relación sujeto y objeto o, en su caso, sujeto-objeto-sujeto, correspondiente a comunicación entre texto e intérprete o en el diálogo entre individuos en la sociedad. "Por supuesto que esto no quiere decir que la situación hermenéutica que se plantea con los textos sea idéntica a la que se plantea entre dos personas en una conversación. En el caso de los textos se trata de 'manifestaciones vitales fijadas duraderamente' (la cita de Gadamer se refiere a J.G. Droysen, *Historik*, 1937, 63), que deben ser entendidas, lo que significa que una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a través de la otra parte, del intérprete. (...) Igual que en las conversaciones reales, es el asunto común el que une entre sí a las partes, en este caso al texto y al intérprete."¹² Es precisamente este asunto común el que se juega en toda conversación o comunicación del sentido. Que toda comprensión en cuanto apropiación de sentido acontezca como una dialéctica de pregunta y respuesta no quiere decir otra cosa que: la relación entre sujeto y objeto como distanciamiento (acceso) y pertenencia forman parte de toda experiencia hermenéutica del individuo en su relación con la realidad. Dicho de otra manera: que toda forma de conocimiento es, al mismo tiempo, un modo de ser. (*Leben y lesen*, en

¹⁰ GADAMER, *op.cit.*, p.470.

¹¹ *Idem.*-p. 670. Epílogo.

¹² *Idem.*-p.466.

el idioma alemán). Es en la comunicación del sentido de clara herencia platónica¹³ donde se fundamenta la mayor importancia de la tarea hermenéutica.¹⁴

Por eso, la escritura, el habla o los nuevos lenguajes no verbales se presentan como medios y no como fines en sí mismos. Siendo el texto escrito el que reviste una "ventaja metodológica" porque se presenta como un autoextrañamiento o autonomía. Sin embargo, como señala Gadamer aludiendo a la polémica "fobia" de Platón sobre la escritura, la "ventaja metodológica" que presentan los textos es también, por otra parte, una desventaja: "(...) en que el discurso escrito no puede acudir en ayuda del que sucumbe a malentendidos deliberados o involuntarios."¹⁵ Situación que siempre está presente en un diálogo entre dos individuos, por ejemplo, frente a frente. Pero el habla tiene también sus problemas: la palabra hablada inmiscuye en su expresión una serie de factores psicológicos, ambientales, así como características del mismo habla como acento, velocidad, pausas o silencios. La reconducción de este problema aparente por parte de la neohermenéutica lleva necesariamente al lenguaje mismo o, en sentido estricto, a lo jugado en él: "En realidad con la escritura pasa lo mismo que con el habla (...) El arte de escribir, igual que el de hablar, no representa un fin en sí y no son por tanto objeto primario del esfuerzo hermenéutico.

¹³ PLATÓN. *El Banquete*. (Edición, traducción, prólogo y vocabulario de Manuel Sacristán Luzón). Barcelona: Ed. Icaria, 1982. Recordemos los momentos de los diálogos socráticos: Ironía y mayéutica; el primer momento es la crítica vía preguntas hasta la contradicción lógica, ligado al momento de la mayéutica ("operación partera") o momento creativo, "dar a luz a la verdad, que yace oculta en la propia razón del interlocutor que no tenía consciencia de ella." pp.119-121.

¹⁴ Ha sido Hans Robert Jauss quien más acento pone en la dialéctica de pregunta y respuesta (comunicación del sentido o *katharsis*) junto a la técnica como *poiesis* y el concepto de mundo como *aisthesis*, para su hermenéutica literaria. Cf. "Experiencia estética-

La comprensión se ve atraída por completo por el asunto mismo."¹⁶ Si bien la conversación entre dos individuos en el presente es diferente de la "conversación" entre un lector del presente y un texto antiquísimo, en ambas conversaciones hermenéuticas lo que realmente interesa: no son las manifestaciones vitales (psicológicas o ambientales), sino lo que se dice (sentido, verdad). Lo que se dice representa para la comprensión su tarea primordial. Y sobre lo que se dice en la conversación se ponen a disposición todos los elementos para el acuerdo: una escritura encaminada a poner en expresión el sentido (como un " 'arte' de escribir y en los discursos (con énfasis sobre el tema específicamente tratado) para el correlato diálogo, a fin de evitar deformaciones y malentendidos, pero no como instrumentos operativos y sí como elementos esenciales de toda comunicación.

Así, la neohermenéutica siguiendo una supuesta "vía corta" (ver lo dicho por Paul Ricoeur en su libro **Freud, una interpretación de la cultura**. S. XXI Ed.), llega al soporte de toda comprensión, a la dialéctica de pregunta y respuesta (distanciamiento -acceso- y pertenencia) entre sujeto y objeto, y que se realiza en la fusión de horizontes. Con ella la hermenéutica no queda relegada a los ámbitos de los textos en general y a los textos eminentes en particular en su tarea del comprender. Su amplitud encuentra legitimación en la comunicación del sentido. Por tanto, el problema del proceso de interpretación no tiene que ver primariamente con la apertura de ciertas obras o su performatividad

ca y hermenéutica literaria" en RALL, D. (Comp.) **En busca del texto: Teoría de la recepción literaria**. México: Ed. UNAM-IIS, 1987. -pp. 73-87.

¹⁵ GADAMER, op. cit., p. 472.

¹⁶ Idem. -p. 473. Subrayado mío.

(conceptos básicos, por ejemplo, en la obra abierta de Umberto Eco y su concepto de **semiosis ilimitada** versada sobre tres intenciones (verdades): la del autor, el texto y el lector¹⁷, sino con el proceso dialéctico de pregunta y respuesta. Incluso, yendo más lejos, la comunicación del sentido se encuentra bajo las bases de las teorías heurísticas del orden, la invención y los descubrimientos que obran sobre proyectos plausibles y sistemáticos.¹⁸ Es también esta amplitud de la tarea hermenéutica la que permite confrontarla con los mensajes de los medios de comunicación en particular y con los mensajes de toda comunicación en general.

1. Las diferentes expresiones del lenguaje simbólico.

En su original obra sobre los medios de comunicación en la actualidad, titulada *La communication audio-scripto-visuelle à l'heure des self-media, ou l'ère d'Emerrec*, Jean Cloutier ofrece una atinada y minuciosa clasificación de las diversas y diferentes expresiones del lenguaje según su uso en cada medio.¹⁹ Aquí entendemos por expresión: la constelación objetiva o significativa portadora de significancia que define al símbolo y cobra una especial pluralidad al quedar en la superficie de la multiplicidad tecnológica. Cabe aclarar que Cloutier, siguiendo en esto las tesis de McLuhan, se interesa más por las posibilidades que la tecnología presenta para el lenguaje que por el lenguaje mismo. Para decirlo provocadoramente: se interesa más por el medio que por el mensaje. En es

¹⁷ ECO, Umberto. "El problema de la obra abierta" en *La definición del arte*. España: Ed. Martínez Roca, 1970.-pp.157-167. A propósito, resulta urgente ya un trabajo sistemático sobre la obra de Eco y su teoría semiótica que dé cuenta críticamente de los movimientos sutiles y sofisticados por los que ha transitado (p.ej. su paso de De Saussure, hasta Charles Sanders Peirce); de tal modo que no es posible hoy día hablar de igual manera del U.Eco de hace 20 años y él de su último libro teórico (1990) que recuerda la lectura hermético-semiótica de su *Péndulo de Foucault*. Cf. *Los límites de la interpretación*.-la reimp.-México: Ed. Lumen mexicana, 1992.405p.

te sentido, el título de su libro puede leerse en español así: la comunicación audio-escrito-visual en la hora de los medios-personales (o pertenecientes y manipulados por cada individuo), o la era del individuo que comunica: al mismo tiempo emisor y receptor (Emerc). Y cada hombre y mujer es un Emerc porque posee tecnologías de contacto y puede generar con estos procesos de comunicación a nivel grupal, independientemente de los grandes medios de comunicación hegemónicos y "masivos".

La tesis central de Cloutier, y sobre la que volveremos más adelante, está basada en el viejo demiurgo tecnológico del capitalismo: la libertad producto del dominio de la técnica.²⁰ El advenimiento de los **self-media** (cassette, fotografía, video, xerografía) permitiría extender y expandir la comunicación más allá de la difusión elitista y la masificación del mensaje dominante. Hacer que todo individuo estuviera en condiciones de producir sus propios mensajes, investigaciones, denuncias, críticas, en fin, expresar un discurso particular y autónomo. Se ataca la penetración propiciada por los mensajes de los medios de comunicación dominantes, con el uso, producción y consumo de mensajes a través de los medios-personales. Sabemos, sin embargo, que el problema de la libertad de expresión y comunicación, así como de la crítica por los medios, no es una cuestión únicamente de propiedad o manipulación de tecnologías de contacto, sino que se inserta en una totalidad más compleja. Quizá, por lo pronto, lo más interesante del trabajo del canadiense sea su clasificación de los medios a partir de las

¹⁸ LECLERCQ, René. **Historia de la heurística**. México: Ed. UNAM, 1988. - 25 p.

¹⁹ .-2a ed. - Canadá: Ed. Les presses de l'Université de Montreal, 1975.

²⁰ Al respecto, véase: WINNER, Langdon. **Tecnología autónoma: la técnica incontrolada como objeto del pensamiento político**. España: Ed. GG., 1979. - 383 p.

distintas expresiones del lenguaje que en ellos se presentan:

Cloutier reconoce dos expresiones fundamentales y una híbrida del lenguaje simbólico.

1.-Audio: sonidos, ruidos, palabras, silencios.

2.-Visual: movimiento, imágenes, estaticidad, colores.

3.-Híbrido: escritura y su rasgo o estilografía (itálicas, negritas, minúsculas, mayúsculas, firmadas).²¹

La fusión de los anteriores rasgos expresivos puede dar lugar a expresiones sintéticas:

1.-Audio-visual.

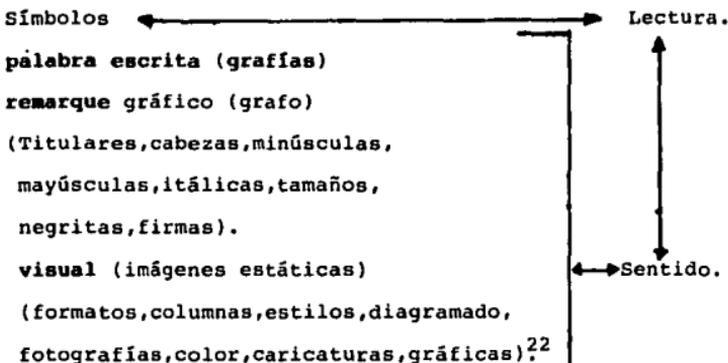
2.-Escrito(grafo)-visual.

Y la combinación de expresiones sintéticas da como resultado:

1.-Lo audio-escrito(grafo)-visual.

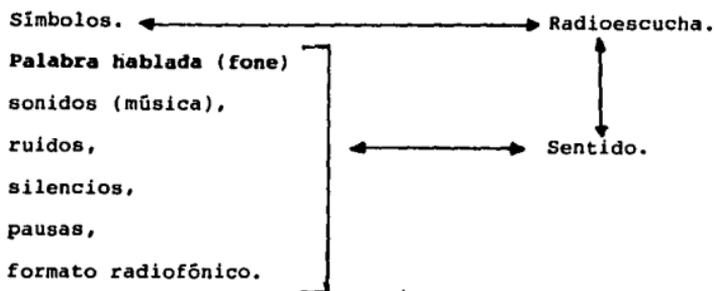
En este sentido, podemos iniciar una clasificación de las contelaciones objetivas del símbolo de acuerdo a cada uno de los tres medios de comunicación elegidos:

a. Escrito(grafo)-visual: prensa escrita en papel.

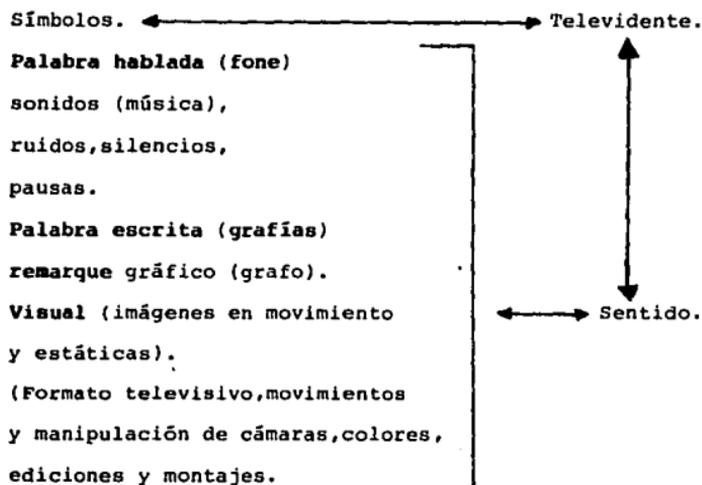


²¹Ha sido Robert Escarpit quien cuestionando lo insuficiente del concepto de escritura en Cloutier, y partiendo de la obra de Jacques Derrida que a su vez se basa en el trabajo de I.J. Gelb, A study of writing. The Foundation of Grammatology de 1952, propone agregar la función icónica (grafo) de toda escritura, cosa por de

b. Auditivo: la radio.



c. El lenguaje cuasi total de la televisión: audio-escrito (grafo)-visual:



d. Expresión total del lenguaje en la comunicación diaria.

Jean Cloutier al referirse a cómo se realizaba la comunica-

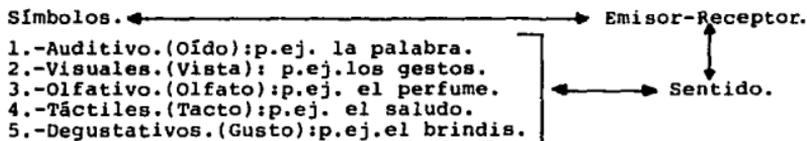
más correcta. Cfr. Teoría general de la información y la comunicación. -2a ed.-España: Ed. Icaria, 1981.-pp. 159-192.

²² Véase, ORTIZ, Efrén. Periodismo: escritura y realidad. México: Ed. Universidad Veracruzana, 1990.-pp. 19-31.

ción en los orígenes del hombre y la mujer, señala que era básicamente audiovisual: intervenían los sentidos biológicos de la vista y el oído; sin embargo, también reconoce que el tacto, el olfato y el gusto eran importantes. Pero a su parecer estos tres últimos sentidos servían más para otras actividades que para la comunicación: así, el olfato correspondía a la caza; el gusto, a la alimentación; y el tacto, era clave para la lucha-amor.

Tal parece que Cloutier quiere restarle méritos a los otros sentidos en la comunicación yendo por un camino prejuicioso basado en la vista y el oído. Recordemos las referencias de Engels para descubrir el surgimiento del lenguaje en las primeras comunidades primitivas: el olfato no únicamente servía para la caza, sino también para comunicar peligro (olor de humo, peligro de fuego), afectos, sensaciones; no hay que olvidar la condición del hombre en este estadio, más animal que humano: tenía muy desarrollado el olfato y los demás sentidos. La misma alimentación supuso un proceso de comunicación entre lo dañino y lo benigno para el estómago. Y, sin romanticismos, ¿el amor no implicaba acaso un entendimiento sexual entre hembra y macho? ¿Una comunicación? En fin, que el lenguaje no era (y sigue no siéndolo) solamente audiovisual; era en igualdad, táctil, degustativa, olfativo, visual y auditivo. De resultas, respondía a un todo integral, era y es total.

Después de todo, hoy todavía recurrimos a un lenguaje total para el acontecer comunicativo diario.²³



²³ Sobre la aplicación del lenguaje total a la educación, como ejemplo

2. La retórica: sentido y verdad.

La retórica, a partir de los estudios sobre los medios de comunicación y sus mensajes, se ha ganado, en toda su plenitud, injustamente, una mala fama; generalmente toda mala fama es producto de un reduccionismo: con la retórica ocurre que se le ha relegado, refundido, a una relación malévola y cómplice con los ámbitos de la publicidad y la propaganda. A tal grado que hoy no es posible hablar sobre ella sin referirse necesariamente a su función dentro de la venta de productos y el alquiler de servicios o la disposición ideológica. Incluso, son moneda corriente entre publicistas, comunicadores, politólogos y publirrelacionistas, categorías lógicas atribuidas a la retórica y usadas como instrumentos para la producción y difusión de mensajes con fines manipuladores, tales como: por ejemplo, las figuras llamadas retóricas, **sinécdoque** (la parte alude al todo), **hipérbole** (llamar la atención sobre lo dicho mediante la exageración), **antonomasia** (por medio de alguna cualidad del individuo o cosa nos lo representamos), **antítesis** (por la confrontación se exalta lo dicho), **hipérbaton** ("variación del orden común de las palabras"), **gradación** (por "una sucesión de verbos, de calificativos, se llega a un climax, a un desenlace en la expresión"), **comparación** (relación de dos elementos para dar mayor realce a lo dicho) y **metáfora** (con la forma lexical de las palabras se expresan significados distintos a ellas).²⁴ En el caso de la publicidad operaría el engaño retórico y en el de la propaganda operaría la demagogia retórica.

plp concreto, véase: GUTIÉRREZ, Francisco. **Pedagogía de la comunicación**. -4a ed.-Buenos Aires:Ed. Hvmánitas, 1989.-158 pp.

*"La retórica había perdido su rango central desde el final de la república romana y constituyó en la Edad Media un elemento de la cultura escolar mantenida por la Iglesia." p.270, **Verdad y método**, II.

Así, bajo esta óptica de la manipulación por la retórica, la publicidad y la propaganda en particular, como todo mensaje de la comunicación en general, al hacer uso o mención de la retórica de inmediato refieren hacia la persuasión mediante fines extraños, ocultos y dañinos. La manipulación social por la retórica es para digmática en la publicidad y la propaganda: "Ambas, por medio de la persuasión, alcanzan el convencimiento racional del público: más permanente e interiorizado en el caso de la propaganda, pero, igualmente eficaz en el caso de la publicidad, en la que la persuasión cumple su eficacia al conseguir la compra del producto o el alquiler del servicio."²⁵ Es innegable que la retórica ha cumplido con creces la función impuesta por la publicidad y la propaganda; sin embargo, yendo más allá de ese reduccionismo y mala fama, la retórica no puede ser exclusiva de los fines manipuladores que rigen dichas actividades y prácticas comunicativas, en cuanto técnicas persuasivas. Actualmente hay una revaloración y ampliación de la retórica, una recuperación de su sentido originario.²⁶ La neohermenéutica participa de esa ampliación del horizonte actual de la retórica apelando a la tradición que le precede y conforma históricamente. "El que ve en la retórica una simple técnica o incluso un mero instrumento de manipulación social no la considera más que en un sentido muy restringido. En realidad, se trata de un as

²⁴ PRIETO, Castillo, Daniel. *La fiesta del lenguaje*. México: Ed. UAM-X., 1986. -pp. 190-195.

²⁵ ANGEL Benito. "Lugar de la publicidad en la sistemática de la comunicación colectiva" en FERRER, E. et al. *Publicidad: una controversia*. México: Ed. EUFESA, 1983. -p. 21.

²⁶ Sobre la actualidad de la retórica en la Filosofía de la argumentación, ver, BEUCHOT, M. "Retórica, diálogo y argumentación" en *Perspectivas de la filosofía*. México: Ed. UAM-I., 1990. -pp. 357-365. También, en la neohermenéutica la acepción de que "hay un punto en el que la retórica y la hermenéutica son profundamente afines: la facultad de hablar y la facultad de comprender son dotes humanas

pecto esencial de todo comportamiento razonable. Ya Aristóteles consideraba que la retórica no es una *tékhnē* sino una *dynamis*; hasta tal punto participa de la determinación general del hombre como ser racional.²⁷ La retórica en cuanto *dynamis* o diálogo de los **argumentos convincentes** está hermanada con la neohermenéutica: lo que acontece en la retórica no está dado de una vez para siempre, no responde a una lógica de lo acabado o concluyente; y a la vez, participa de lo verosímil del sentido por los argumentos y el convencimiento. Es rigurosa pero no finita, no se termina en algún argumento supremo por convincente y razonable que parezca, es crítica y autocrítica razonable.

La experiencia hermenéutica es experiencia de un sentido transmitido; el encuentro entre el intérprete y el sentido de lo interpretado como un acontecer, un evento, que participa de la verdad.²⁸ Es en la experiencia hermenéutica donde el sentido de lo interpretado se hace valer cobrando un carácter estrictamente de sentido. En el proceso de comprensión el sentido (intérprete y lo interpretado) se dice y hace valer en cuanto tal. Se encuentra en la pregnancia de lo que la tradición retórica denomina lo verosímil, lo evidente: "El que se hable de un acontecer o de un hacer de las cosas es algo que viene sugerido por las cosas mismas. Lo que es evidente es siempre objeto de alguna proposición: una propuesta, un plan, una suposición, un argumento, etc. Con ello está siempre dada la idea de que lo evidente no está demostrado ni es absolutamente cierto, sino que se hace valer a sí mismo como algo preferente en el marco de lo posible y de lo probable."²⁹ La evi-

naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de normas si coinciden el talento natural y el cultivo y ejercicio correcto del mismo." p.271, Verdad y método II.

²⁷ GADAMER, H.G. Op.cit., p. 661.

²⁸ Idem.-p.579.

dencia del sentido en el proceso de comprensión resalta el carácter de verdad de aquello que es interpretado. No se comprende primero dominados por los prejuicios (por ejemplo, los prejuicios de que si tal cosa es falsa o verdadera), sino que en la comprensión se deja paso la verdad de lo interpretado y se procura mantener a distancia dichas preconociones u opiniones presentes en toda experiencia de verdad, se deja paso a lo que el texto, mensaje o fenómeno nos dice. Comprender es apropiarse del sentido y para ello es indispensable cumplir y disponer de dos condicionantes: "En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga."³⁰ Mantener en lo posible a distancia los prejuicios y dejar que la verdad que sale a nuestro encuentro nos hable.*

Lo dicho es en el proceso de comprensión la valía del sentido: "El que algo resulte evidente en el marco de lo dicho; sin que por eso quede asegurado, juzgado y decidido en todas las posibles direcciones, es algo que de hecho ocurre cada vez que algo nos habla desde la tradición. Lo transmitido se hace valer a sí mismo en su propio derecho en cuanto que es comprendido, y desplaza así el horizonte que hasta entonces nos rodeaba."³¹ El sentido transmitido que habla desde la tradición es ante los individuos que comprenden: hombres y mujeres como seres finitos, un sentido infinito. Sólo un ser infinito y supremo, trascendentalmente religioso o irracionalmente racional podría comprender, por ejemplo, el sentido de cierto famoso texto, más vendido mundialmente, de una vez para siempre, al absoluto. La comprensión que los hombres y las mujeres

²⁹ Idem.-p. 579. Subrayado mío.

³⁰ GADAMER, H.G. La herencia de Europa. Barcelona: Ed. Península, 1990.-p.156.

* En ese sentido: "El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad -apertura, des-

res hacen de las cosas es más modesta, más humana, lo cual no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un 'aspecto' de la cosa misma."³² Y en esto radica, fundamentalmente, el que toda comprensión sea siempre distinta a sus predecesoras aunque lo comprendido sea siempre lo mismo: "Comprender un texto significa siempre aplicárnoslo y saber que, aunque tenga que interpretarse en cada caso de una manera distinta, sigue siendo el mismo texto el que cada vez se nos presenta como distinto. El que con esto no se relativiza lo más mínimo la pretensión de verdad de cualquier interpretación queda claro por el hecho de que toda interpretación le es esencialmente inherente un carácter lingüístico."³³ El lenguaje como ya vimos tiene un carácter especulativo: es una representación de la cosa que enuncia. El símbolo en su carácter de implicación de significante y sentido constituye la configuración del lenguaje. Lenguaje simbólico. Representación del sentido de las cosas: "El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser."³⁴ Es en esta cualidad del lenguaje donde radica el misterio del lenguaje enunciado por Walter Benjamin: "La palabra debe comunicar algo (fuera de sí mismo). Tal es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico."³⁵ Ese algo que comunica la palabra es nada menos que el ocultación de las cosas- posee, pues, su propia temporalidad e historicidad." p.62, Verdad y método II.

³¹ GADAMER, Verdad y método.-p.580.

³² Idem.-p.565.

³³ Idem.-p.478.

sentido. La neohermenéutica diluye todo misterio lingüístico, lo pone en su evidencia: significante y sentido tienen una implicación ontológica. Pero la palabra no comunica nada que no esté ya en ella misma, fuera de la palabra, se puede decir, no hay comunicación lingüística. Paul Ricoeur en su ajuste de cuentas con el estructuralismo ve esto muy claro: "Es tal vez la emergencia de la expresividad lo que constituye la maravilla del lenguaje. M. Greimas dice muy bien: 'Hay tal vez un misterio del lenguaje, y es un problema para la filosofía, no hay misterio alguno en el lenguaje.' Yo creo que nosotros podemos decir eso, no hay misterio en el lenguaje; el simbolismo más poético, el más 'sagrado', opera con las mismas variables sémicas que la palabra más banal del diccionario. Pero hay un misterio del lenguaje: es decir, que el lenguaje dice, dice algo del ser."³⁶ Esto es, el lenguaje representa a las cosas que acceden a él; las pone en evidencia, muestra su sentido, su valía, la verdad.

Es el lenguaje en donde se realiza el proceso de comprensión que relaciona el todo con las partes y las partes con el todo, el círculo hermenéutico. La palabra con la multiplicidad del sentido y la multiplicidad del sentido con la palabra. Por ello, el que toda comprensión sea distinta a la otra, pero trate sobre un mismo todo de sentido. Lo que no indica que pueda establecerse algo así como una "suma" de interpretaciones para el fin de lograr la

³⁴ Idem.-p.561.

³⁵ BENJAMIN, Walter. "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" en Para una crítica de la violencia.-3a ed.-México:Ed.Premiá ed.,Col. La nave de los locos,1982.-p.71.

³⁶ RICOEUR, Paul. "El problema del doble sentido: Como problema hermenéutico y como problema semántico" en Hermenéutica y estructuralismo. Buenos Aires: Ed. Megalópolis, 1974.- p. 88.

comprensión absoluta, porque si bien cada comprensión de las cosas es distinta, también puede ser diferenciada, poner el desacuerdo y el disenso sobre las cosas. Entrar en conflicto con otras interpretaciones. De tal manera que la neohermenéutica no se rige por una dialéctica de la superación ni de la supresión de lo interpretado. Es en este punto donde emerge la controversia entre Gadamer y Apel, detengamos nuestro camino, un momento, en esta polémica. Karl-Otto Apel pone como eje central de su hermenéutica trascendental que toda comprensión es siempre superior a la que le antecede. Para esto apela al a priori de la comunicación racionalmente argumentada que, de entrada, distingue de la comunicación cotidiana y "arbitraria". Para Apel el discurso argumentado es el fundamento de la comunicación racional puesto que en él se disponen -intersubjetivamente- las condiciones del acuerdo. En el discurso acontece el acuerdo lingüístico conceptual sobre la validez de los argumentos. Como acuerdo tiene implicaciones éticas y racionales que garantizan la validez argumentativa del discurso.

Es en el diálogo donde surge el acuerdo consistente en, por la vía de los argumentos y fundamentos, considerar al otro con el cual se dialoga como "capaz de verdad o decisión normativamente correcta en las cuestiones prácticas"; el acuerdo supone en el contenido del discurso entre dialogantes la verdad como un hecho hermenéutico: la comprensión del sentido racional -o trascendental- argumentado. Sobre la base de ese acuerdo racional se funda una comunidad ilimitada de comunicación para la discusión racional de los problemas que preocupan a la misma y poder superarlos ya que siempre es posible entenderse mejor. Así la verdad apelia-

na es una verdad centrada en el discurso, pero en un discurso con pretensiones de verdad racionalmente expuestas. Verdad que no se encuentra, para este autor, en los discursos de la comunicación cotidiana por ser a menudo irracionales en sus pretensiones de argumentación y discusión. Este desdén por la comunicación cotidiana, "arbitraria", como la llama Apel parece contradecir la necesidad prueba fáctica a la que se subordina su modelo (como anticipación contrafáctica).³⁷ O al menos inclinar la balanza hacia el a priori de su comunidad ilimitada de comunicación, en su afán de buscar las premisas para un diálogo libre de coerciones, un diálogo racional-ideal; en el trasfondo hay un anhelo de superar el modelo de la dialéctica del amo y del esclavo tan presente en la comunicación cotidiana.

Esta discrepancia con su prueba fáctica genera en el modelo - por cierto, todavía inacabado- de Apel un sesgo conservador e idealista. Mismo que ha sido reconocido por varios intérpretes de Apel. Entre ellos Raúl Fornet-Betancourt y Enrique Dussel. El primero enfatiza "la necesidad de una determinación de los límites implícitos a sistemas de comunicación que en su autorreferencialidad apelan a estructuras o instancias (posiblemente) demasiado autocomplacientes."³⁸ Por su parte, Dussel señala el conflicto entre "el uno y el otro", entre "el nosotros y el vosotros" para

³⁷ APEL, K.O. "El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido" en *La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. España: Ed. Taurus, 1985.-pp. 101-133. También, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. España: Ed. Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1991.-184 pp.

³⁸ FORNET, B., Raúl. "Introducción" a *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Ed. UAM-I/Siglo XXI, 1992.-p.8.

cuestionar efectivamente la facilidad con que se piensa -incluso racionalmente- el acuerdo por el diálogo y para ello pone como ejemplo las dificultades de diálogo y la casi imposibilidad de acuerdo racional entre ricos y pobres en Latinoamérica, la dificultad entre la acumulación y el hambre del pobre.³⁹

Apel parece no querer ver que "el lenguaje y la cultura (misma) son también instrumentos de represión."⁴⁰ Y no solamente pueden fundar el acuerdo, sino también el desacuerdo, el disenso. Ese empeño por el acuerdo racional y argumentado, por otra parte, restringe en efecto su propuesta dialógica a la noción de comunidad y parece impensable para una sociedad compleja que difícilmente podría regirse por un acuerdo privado de coerciones y disentimientos. Valdría para algunas comunidades científicas, artísticas, algunos partidos políticos, donde es posible, eso sí, establecer criterios de comunicación ilimitados para el acuerdo comunitario.⁴¹

El modelo de hermenéutica trascendental configurado por Apel, aunque parezca descabellado, corre el riesgo -al no someterse correctamente a la prueba fáctica- de imponerse y anteponerse a lo que ella misma interpreta -la realidad- quedando como una "realidad" idealmente compuesta. Y es aquí donde encontramos un gran acierto de la neohermenéutica y su premisa de que la interpreta-

³⁹ DUSSEL, E., *Idem.* -pp.45-104.

⁴⁰ MERQUIOR, J.G. *El marxismo occidental*. México: Ed. Vuelta, 1989. -p.212.

⁴¹ Para la distinción y confrontación entre Comunidad y Sociedad en la hermenéutica: Cfr. "La hermenéutica y el modelo de la comunidad" en VATTIMO, G. *Ética de la interpretación*. España: Ed. Paidós, 1991. -pp.143-164. También Thomas S. Kuhn en su trabajo más reciente ha puesto énfasis en la importancia del lenguaje, la interpretación y traducción, para las comunidades científicas: "Lo que los miembros de una comunidad lingüística comparten es la homología de la estructura léxica. No es necesario que sus criterios sean los mismos, puesto que pueden aprenderlos los unos de

ción no supera ni suprime lo interpretado. Toda interpretación de la realidad -por el medium del lenguaje- participa de la realidad misma, pero no puede quedar como sustituta de ella. Es por eso que la comprensión no es superadora y sí enriquecedora de la experiencia humana. La comprensión habla como apropiación del sentido y por tanto es comprensible también aquello con lo cual no estamos de acuerdo o disentimos. La ética hermenéutica radica en la comprensión de la alteridad y no en su suplantación.

El lenguaje, como correctamente afirma Wilbur Marshall Urban, es esencialmente comunicación de sentido.⁴² Lo que está en juego en la interpretación es la validez de sentido que media entre el intérprete y lo interpretado. El lenguaje natural e histórico, como comunicación de sentido. En la interpretación, por tanto, no tiene primera importancia, por ejemplo, la polisemia, la metáfora y sus sentidos múltiples o, caso especial, la diseminación del sentido por la maquinaria deconstructiva, sino y sobre todo la dialéctica de pregunta y respuesta donde se juega la verdad llevada por el sentido de las cosas y su relación con el intérprete. No es casual que en el idioma inglés, para ilustrar esta relación intérprete-interpretado, la palabra meaning sea al mismo tiempo significado y sentido: significado, cuando se refiere a la simple formación contenida en un texto; sentido, cuando esa información se vuelve comunicación por la lectura, en el momento en que entra en juego la comprensión.⁴³ Donde la hermenéutica es, precisamente,

los otros a medida que lo necesitan. Pero sus estructuras taxonómicas deben coincidir, pues, cuando la estructura es diferente el mundo es diferente, el lenguaje es privado y cesa la comunicación hasta que un grupo aprende el lenguaje del otro." pp.131 y 132, en ¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos. España: Ed. Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1989.

⁴² URBAN, W.M. "El lenguaje como portador de sentido: Qué es comprender" en Lenguaje y realidad. -la reimp.- México: Ed. FCE, 1979. -pp. 75-

una teoría general de la interpretación del sentido y no del significado (generally the theory of the interpretation of meaning). La comprensión tiene como actividad primaria la interpretación del sentido de lo interpretado, su apropiación. Lo que dice el texto, mensaje o fenómeno, y para esto es necesario dejar que se nos diga. Por eso, la polisemia, la metáfora o la diseminación no tienen en la neohermenéutica un papel decisivo. Realmente pueden subsumirse en la interpretación sólo, y sobre todo la última, a condición de no perder o liberarse del sentido de las cosas. En el caso de la polisemia encontramos un carácter meramente lexical (formal) y su sentido múltiple es finito, se agota cuando la palabra (significante) en cuanto elemento sincrónico (lineal) no puede decir nada más allá de su función de uso.⁴⁴ La metáfora y su cualidad alegórica también es en su doble sentido finita, depende de una transferencia de sentido a significantes tomados, por decirlo así, prestados para significar otra situación o cosa. Sin duda habrá significantes a los que sería impensable transferirles ciertos sentidos. Sería impensable, además de ruin y poco ético, hacer una metáfora sobre el SIDA usando como significantes a una pareja de homosexuales en un acto sexual sin remarcar en las medidas preventivas: condón, látex, "caricias" no brutales y que los homosexuales son solamente un grupo de alto riesgo, no el único, que puede verse afectado de no recurrir a la prudencia. Aquí, la diseminación merece mención aparte.

Hay entre Gadamer y Derrida, a bien decir de Cristina de Perg

107.

⁴³Cfr. El glosario realizado por Josef Bleicher para su *Contemporary hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Ltd, Routledge & Kegan Paul, 1988.-pp.265-271.

⁴⁴RICOEUR, Paul. "El problema del doble sentido...Op. cit., p.77.

tti,⁴⁵ aparentes similitudes: ambos ejercen radicales cuestionamientos contra el fonocentrismo y las implicaciones de la noción de identidad significante-significado. Gadamer por el lado de la dialéctica de pregunta y respuesta, finitud e infinitud; Derrida por la Deconstrucción. Sin embargo, aquí mismo se separan. Derrida ha dicho sobre la escritura y la hermenéutica que: "la sustracción de toda escritura al horizonte semántico o al horizonte hermenéutico que, en tanto en cuanto horizonte de sentido, la escritura hace estallar."⁴⁶ Para ello, Derrida abre el concepto tradicional de escritura y habla de archi-escritura o sistema diferencial (différance). Así, la diseminación como movimiento deconstructivo "podría ser" un abrir, "sin fin, esta ruptura de la escritura que ya no se deja recoser, el lugar en que ni el sentido, aunque fuese plural, ni ninguna forma de presencia sujeta ya la huella. La diseminación trata el punto en que el movimiento de la significación vendría regularmente a ligar el juego de la huella produciendo así la historia. Salta la seguridad de este punto detenido en nombre de la ley."^{*} El sentido es siempre diferencias y por eso sin-sentido. En este sentido, Derrida se coloca más allá de la hermenéutica, considerándola todavía presa de la Ley de la presencia. O como dice de Peretti, empantanada en la búsqueda del querer-decir, del autor. La diseminación en cuanto un ser siempre otro abandona las seguridades del sentido y con esto el trabajo hermenéutico. La deconstrucción no es una hermenéutica, sino otra cosa. ¿Qué no es? Todo. ¿Qué es? Nada. Ha dicho Jacques Derrida.

Hemos visto que la neohermenéutica no busca el querer decir

⁴⁵ Jacques Derrida: Texto y deconstrucción. España: Ed. Anthropos, 1989. -pp.151-153.

⁴⁶ Citado por de Peretti, idem. -p.85.

*DERRIDA, Jacques. La diseminación, p.41.

del texto o la intención del autor. La verdad que está en juego en la comprensión reside en que el lenguaje representa el sentido de las cosas que han accedido a él. Especulación es representación. "Habíamos reconocido ya que las palabras con las que una cosa accede al lenguaje son ellas mismas un acontecer especulativo. Lo que se dice en ellas es también aquello en lo que consiste su verdad."**

La verdad que sale al encuentro del que interpreta pone en concreción el acontecimiento, la experiencia común del diálogo, la fusión de horizontes: "El éxito del diálogo hermenéutico entre los interlocutores no está en el prevalecer de la perspectiva del uno o del otro, sino en la formación de un horizonte común que disloca a ambos en sus posiciones precedentes."⁴⁷ El sentido se hace valer al arrastrar al intérprete hacia él, mientras y al mismo tiempo, éste participa con sus pre-juicios a distancia de la comprensión de aquél. "El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. En cuanto comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde."⁴⁸ La verdad en la hermenéutica por su carácter lingüístico es una verdad que se hace valer entre dos: un sentido común, consensual, intersubjetivo. Pero también es una verdad no dicha de una vez para siempre, es una verdad como la defendida por la retórica: sujeta a una continua argumentación, al convencimiento comunicativo. Una verdad donde no se tiene la última palabra.

** GADAMER, Verdad y método, p.583.

⁴⁷ VATTIMO, Gianni. "Del ser como futuro a la verdad como monumento"

3. Límites del código: interpretación y situación hermenéutica.

Comúnmente se entiende por código tanto "una convención adoptada por varios individuos para designar los objetos y los conceptos."⁴⁹ Cuanto un sistema de reglas convencionales para explicar (y aplicar) el funcionamiento de la lengua natural y ordinaria de tal sociedad, un modelo-lengua.⁵⁰ En el primer caso podemos citar como ejemplos: el código Morse, los códigos militares, la cábala y los códigos herméticos de la masonería. En el segundo caso, como es lógico, los idiomas. "Un código puede proponer sólo un repertorio semántico de donde se escogerán los signos que se usarán. O también puede proponer un sistema de reglas combinatorias de los elementos escogidos. Es decir, puede orientar a los de la selección o también de la combinación. En otros términos, que asumimos como equivalentes, puede ser paradigmático o también sintáctico."⁵¹ Para que un modelo-lengua o código mixto pueda explicar y aplicar la lengua natural debe cumplir tres requisitos: ser una sintáctica, semántica y pragmática. Esto es, permitir establecer la ordenación, combinación y selección de significantes, como también la designación de significados y su uso en distintos contextos.

También es común que se aluda al código como una relación de identidad, por ejemplo en la comunicación, un emisor y un receptor.⁵²

en Ética de la interpretación.-p.184.

⁴⁸ GADAMER, *op.cit.*, p.585. Subrayado mío.

⁴⁹ MOLES, Abraham André y Rohmer, E. "Glosario" en *Teoría estructural de la comunicación y sociedad*. México: Ed. Trillas, 1983.-p. 195. Subrayado mío.

⁵⁰ ECO, Umberto. "El antiporfirio" en VATTIMO, G. y Rovatti, P.A. (Eds) *El pensamiento débil*.-2a ed.-España: Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1990

Lo cual supone en la convención una **univocidad** en el entendimiento de las reglas del modelo-lengua; y por lo menos, una **bipolaridad** semántica de lo dicho por los dos participantes en la comunicación, así como un acuerdo bipolar en el uso contextual de los signos. A esta versión común de traducir el código Umberto Eco la denomina, al menos en su parcialidad significativa (semántica) por orden de su análisis de la interpretación (siguiendo el concepto acuñado por Peirce), "modelo de semántica 'fuerte' o de Porfirio el Fenicio". Este modelo-lengua tiene como fundamento la teoría de la definición y como modelo el diccionario.⁵³ Modelo-lengua formado con base en el "árbol de géneros y especies" en donde se incluirían las diferencias y los accidentes de las palabras a definir. Así se lograría "atrapar" en la esencia, por medio de los géneros y las especies, lo dicho por la lengua natural con sus diferencias y accidentes. Donde el género daría cuenta de las analogías y la especie de las diferencias y accidentes. "Con otras palabras: la definición -y, por tanto, la especie- es el resultado de la conjunción del género y la diferencia; por consiguiente, si se incluye en la lista la definición, ya no es necesario hacer constar la diferencia; si se enumera la especie, no es necesario que figure la definición; y si se hace constar al género y la especie, no es preciso añadir la diferencia. Porfirio, por tanto, incurre en un defecto de redundancia. (...) inserta la especie en la lista porque la especie es lo expresado por definición."⁵⁴ Este modelo-lengua con el que, comúnmente, se traduce al código tiene

p. 76ss.

⁵¹ ECO, Umberto. "Indagación semiológica del mensaje televisivo" en VERON, E., et al. *La ventana electrónica: Tv y comunicación*. México: Ed. EUFESA, 1983.-p. 28.

⁵² AXOTLA, V. *Auxiliares de la comunicación*. México: Ed. UNAM/ENEP-A.

como consecuencias directas al menos tres: una, que el intercambio de palabras entre un emisor y un receptor sea de acuerdo a **definiciones** comunes a ambos y por tanto conlleven la univocidad remitida a la esencia y lo particular; dos, que **todo** mensaje codificado en esta lengua-modelo sea **finito** y, al menos, su recepción sea limitada y sujeta a definición; tres, que, como argumenta Eco, todo diccionario o modelo-lengua "fuerte" sea una **enciclopedia en mascarada**.⁵⁵

Si el modelo-lengua basado en el diccionario es una enciclopedia disfrazada es menester poner en entredicho ese modelo y quitar el disfraz o máscara para dejar al descubierto la **Enciclopedia** como traducción más flexible y rica del código.⁵⁶ Para desenmascarar al diccionario Eco realiza una serie crítica sobre la **semántica** de la definición y su bastión del género y la especie, con el objetivo de restablecer la ligazón entre el modelo-lengua y la lengua natural y ordinaria que le sirve de objeto: "(...) en cuanto se comienza a andar por los caminos de la enciclopedia desaparecen dos distinciones de enorme relevancia teórica: antes que **na**da, la de la lengua natural y la lengua modelo, y, de resultas, la que existe entre el metalenguaje teórico de la semántica y la **lengua-objeto**."⁵⁷ Esta serie crítica se centra en el "árbol de Porfirio" y su lógica de construcción sistemática de definiciones y analogías; asimismo, asume como talante los accidentes y los contextos de toda interpretación semántica. El modelo-lengua confor-

1985.-p.42.

⁵³ ECO, Umberto. "El antiporfirio", op.cit., p.83 ss.

⁵⁴ Idem.-p. 86.

⁵⁵ Idem.-p.105 ss.

⁵⁶ ECO, Umberto. **Los límites de la interpretación**.-la reimp.-México: Ed. Lumen mexicana, 1992.-p.143.

⁵⁷ ECO, "El antiporfirio", p.106.

mado por definiciones es una globalidad cerrada y definida por en de limitada; mientras que el modelo enciclopédico se presenta como abierto y local, indefinido y por tanto ilimitado. La enciclopedia no basa su conocimiento en un árbol por mayores que sean sus ramificaciones, existe la limitante de que dicho árbol llegue a secarse; y así "(...) que el árbol de los géneros y las especies, se construya como se construya, acaba por fragmentarse, convirtiéndose en una nube de minúsculas diferencias, en un torbellino infinito de accidentes, en una red de qualia, entre los que no cabe establecer una jerarquía."⁵⁸

Para Eco la única salida, razonable, para dar cuenta del funcionamiento de la lengua natural es la enciclopedia: "(...) una galaxia potencialmente desordenada e ilimitada, de elementos de conocimiento del mundo."⁵⁹ La lengua como acepción del mundo. Donde coexisten las diferencias y accidentes junto con los localismos contextuales al uso, la complejidad y contradictoriedad de la lengua natural y ordinaria. También aquí resulta bastante significativo que el propio Umberto Eco reconozca la imposibilidad de un metalenguaje (explicación lingüística del lenguaje) sin que éste no eche mano de la lengua natural que pretende explicar: "Los universales semánticos -como los géneros y las especies- son puros nombres tomados de la lengua natural. Y, en cuanto tales, han de ser interpretados por medio de diferencias que a su vez, desde el punto de vista ontológico, constituyen qualia concebidos como signos tomas, como indicios, como signos (...)." ⁶⁰ Con ello Eco establece contacto con la interpretación (y su necesaria situación) y la incorpora a su semiosis que, en cuanto sujeta a conjeturas sobre el interpretándum, es ilimitada. Es la interpretación la causante

⁵⁸ Idem. -p.105.

⁵⁹ Idem. -p.105.

del cambio semántico hacia la pragmática: los accidentes, las circunstancias y los contextos son ahora subordinadores del significado. Así, toda **decodificación** (y nosotros diríamos también **codificación**) no está únicamente sometida a criterios semánticos, sino a la vez intervienen criterios pragmáticos. En este sentido, la semántica se enriquece, amplía, abre, y vuelve potencialmente ilimitada por tener condicionantes contextuales. "Una semántica de enciclopedia no renuncia a proporcionar las reglas necesarias para engendrar e interpretar las expresiones de una lengua; pero éstas se encuentran orientadas hacia los contextos (...) el conocimiento del mundo."⁶¹ La semántica enciclopédica a diferencia de la semántica de diccionario es abierta y local, no definitiva y acabada: "El modelo enciclopédico asesta un golpe mortal a los propios diccionarios, puesto que excluye de manera definitiva la posibilidad de jerarquizar de una forma única e indiscutible las marcas semánticas, las propiedades, las raíces."⁶²

La traducción enciclopédica del código muestra las limitaciones de concebirlo como un todo definido y unívoco, bidimensional y bipolar, como la presuposición de identidad en sus usos. El modelo de enciclopedia tiene los siguientes rasgos, entonces: está basado en una **red** (laberinto ilimitado de conexiones), por ende es **pluridimensional**, **multívoco** y no definido de manera concluyente; responde a distintos polos de origen: contextos y circunstancias.⁶³ Por eso, en el proceso de comunicación entre un emisor y un receptor la interpretación que ambos hacen del mensaje intercambiado no está definida de una vez por todas, aunque cada interpretación se re

⁶⁰ **Idem.** -p.106.

⁶¹ **Idem.** -p.107.

⁶² **Idem.** -p.109.

fiera a la misma cosa y a su significado y no a otra. Sin duda és ta puesta en cuestión del código -modelo-lengua- en su sentido restringidamente funcional por parte de Umberto Eco, acerca a és-te al horizonte crítico de la neohermenéutica y sus nociones de interpretación en situación hermenéutica. Sin embargo, hay una limitante del mismo código: tanto en su versión de diccionario como en la enciclopédica, que otra vez pone a distancia la semiótica (practicada por Eco) de la neohermenéutica. Esta limitante radica en que el código es un sistema de signos y no una conformación de símbolos. Y en extensión, el modelo-lengua sufre también una separación con su objeto: la lengua natural y ordinaria, puesto que el signo está regido por una convención y no por una relación ín-tima entre el pensamiento-lenguaje-realidad: cuya versión sería el símbolo y su capacidad de representación. Relación reinante en el universo de la lengua natural.

En el trabajo multicitado con anterioridad Umberto Eco remite y embate con astucia e inteligencia erudita sobre la traducción 'fuerte' del código; empero, su crítica no va al fondo del asunto semántico: el signo. Se centra más que nada en la relación semántico-pragmática: llevando el problema semántico del código a la esfera de las "circunstancias y los contextos" o pragmática. De tal manera que toda la apertura ganada por el código en su versión enciclopédica, toda la capacidad pluridimensional para la interpretación y su red de interconexiones, se remite al contexto y no a las cualidades semánticas de sentido expresadas en la lengua natural. El contexto y las circunstancias, siempre importantes en toda interpretación, salvan el obstáculo de la rigidez y la cerra

⁶³ECO, *idem.* -p. 109ss.

zón de las definiciones, pero no dan apertura teórica e inmediatez al signo; antes bien, lo hacen dependiente. Lo que se gana por un lado se pierde por otro. Aún en su versión enciclopédica: como conocimiento del mundo, el signo mantiene su carácter limitante y unívoco. Como correctamente afirma el brasileño Renato Ortiz: "En verdad lo que nos es propuesto es un acomodamiento al imperio del signo. Señales que interpelan al usuario con sus contenidos unívocos, que pertenecen al dominio de la utilidad, y existen en cuanto instrumentos para vehicular determinados textos. Toda gratuidad e imprecisión es desterrada pues la información requiere una decodificación realista."⁶⁴ El signo, conforme a la filosofía estructural, es un "símbolo" sin historia. Responde a una convención socio-histórica, pero en sí mismo no es portador de historia. ¡Vaya paradoja!. El símbolo se encuentra entre el signo y el garabato. No es que exprese más de lo dicho porque sí, sino que expresa su sentido histórico. Es ese sentido histórico el que conforma al lenguaje como simbólico. El signo responde a un significado definido y definitivo, descifrable con relativa facilidad; el garabato, por el contrario, es "no sólo indescifrado sino indescifrable, y, por tanto, in-significante."⁶⁵ El símbolo es descifrable (interpretable) aunque no de una vez por todas. El código al tener como base el signo tiene, pues, otra limitante. La pregunta que salta en este momento nos conduce a una paradoja si se quiere seguir hablando de código: ¿Es posible un código compuesto por símbolos que den apertura semántica a partir de él mismo? No,

⁶⁴ ORTIZ, Renato. "Reflexiones sobre la posmodernidad: el ejemplo de la arquitectura" en *Diálogos de la comunicación*. Revista de FELAFACS, n.32, marzo de 1992, p.66.

⁶⁵ PAZ, Octavio. *El signo y el garabato*. -2a reimp. de la 2a ed.- México: Ed. Joaquín Mortiz, 1986.-p. 203.

al menos dejando de lado la noción de signo habría que proceder de igual manera con la noción de código. El signo y el código son complementarios, ambos obedecen a una convención. El código, entonces, en su esfera más propia sigue dependiendo de su traducción a un modelo-lengua. Mantiene, después de todo eso es un código, la distancia por demás convencional del modelo-lengua con su objeto: la lengua natural y ordinaria. En el momento preciso que la distancia dejara de existir estaríamos despidiendo la noción de código y volviendo la cara directamente a la lengua natural y ordinaria: a sus reglas, normas y sentidos que de hecho nos rigen.

Desde luego no desconocemos el trabajo teórico de Umberto Eco sobre y por el signo.⁶⁶ Cuya noción ha sufrido serias modificaciones en su acepción y dejado caducas aquellas versiones sobre el signo lingüístico que -hasta cierto punto oscurecieron nuestro aprendizaje abstracto sobre el lenguaje, allá por los albores formativos- tenían su talante en la simplificación del manual.⁶⁷ En particular haber reconocido en el signo, siempre siguiendo la lógica de Peirce, la capacidad de representación: cuya tesis central está basada en la implicación del signo con su objeto, del signo con él mismo y con su interpretación. Es cierto, en este sentido, que "ninguna sustancia es semántica en sí misma y por sí misma, pero toda sustancia es semantizable."⁶⁸ Sin embargo, el problema

⁶⁶ Al respecto, el trabajo de Umberto Eco, El signo. Barcelona: Ed. Labor, 1979, citado por GONZÁLEZ O., César. Imagen y sentido: elementos para una semiótica de los mensajes audiovisuales. México: Ed. UNAM-IIF, 1986.-p.187. También, dentro del mismo trabajo, González hace un análisis de la obra de Peirce y sus aportaciones sobre el signo: entre ellas, las "diez instancias en que pueden dividirse los signos", p.69s.

⁶⁷ Cfr. El famosísimo manual de la ANUIES, por MILLAN, Antonio. El signo lingüístico.-la reimp.-México: Ed. ANUIES, 1973.- 40 pp.

⁶⁸ GONZÁLEZ, op.cit., p.155.

fundamental entre el símbolo y el signo radica en que el primero representa una acepción del mundo socio-histórica y el segundo se niega, aunque no del todo (Eco), a asumir esta representación del todo. Hay un dejo formativo todavía en Eco al negarse a abandonar rotundamente la lógica formalizada: he aquí, después de todo, el punto neurálgico del **conflicto de las interpretaciones**, la lógica formal, la lógica dialéctica y la dialéctica de pregunta y respuesta (hermenéutica y retórica). Otro punto: Umberto Eco traslada la vieja dicotomía expresada por Ferdinand de Saussure en términos de lengua-habla, a la dicotomía entre modelo-lengua y lengua natural; si bien no logra superarla del todo, ya pone en evidencia su validez y la cuestiona: se vuelve el autor, que después del ruso Roman Jakobson, ha criticado duramente la necesidad de dicha separación-unión en la tradición lingüística y semiótica.⁶⁹ Aquella dicotomía tan aprendida a base de repetición entre **lengua** como "un sistema (conjunto ordenadamente interrelacionado) abstracto de signos lingüísticos" y **habla** como "una manifestación de la lengua en un momento dado y en un individuo."⁷⁰ De tal forma que la lengua funcionaba como un código. Por eso es perfectamente entendible que Eco hable del código como un modelo-lengua. Porque un sistema siempre responderá a un esquema modélico, por más complejo y abierto que se encuentre.

Sin duda lo que sigue en juego aquí es la lengua natural misma, su misterio; y el afán por una explicación de la misma que el

⁶⁹ Sobre la dicotomía saussuriana entre lengua-habla; véase el trabajo de Françoise Gadet, "Después de Saussure" en *Utopías*. Rev. de la FFyL, UNAM; n. 7 septiembre-octubre de 1990, pp.3-13. Resulta, hasta cierto punto curioso y perdonen por esta acotación, que Noam Chomsky reformule esta dicotomía en términos de " 'habla' como **performance** y 'lengua' como **competence**, modificando el lugar

investigador pueda manejar,manipular, a placer, aunque ello lo ha ga cobrar una distancia irrecuperable con su objeto; máxime que ese objeto **participa** por él mismo en la investigación. Como la hermenéutica del lenguaje afirma: la lengua natural y ordinaria no es únicamente objeto, también es **sujeto** de su propia comprensión. De la misma forma en que no hay dicotomía entre lenguaje y lengua, tampoco debe haberla entre lengua y habla ya que existe una ligazón inseparable e insuperable entre lenguaje-realidad-pensamiento. En ese sentido no es que las relaciones sociales de comunicación determinen simplemente al símbolo, sino que el símbolo en cuanto dado y dándose: histórico, también, en varias posibles direcciones,determina a las mismas relaciones sociales. Hay, si se quiere, una co-determinación entre el lenguaje y los individuos, entre las palabras y las cosas. Ha sido el italiano Giambattista Vico, filósofo del siglo XVIII, quien puso el acento en el carácter cíclico e histórico del lenguaje. En la comunicación no sólo importan las condiciones sociales que la posibilitan, sino,y al mismo tiempo, aquello que el lenguaje porta: la tradición en cuanto histórica y cultural. Toda comunicación en el **presente** está precedida ya por un legado histórico. No tomar en cuenta este legado es hacer una abstracción de carácter suprahistórica.

El problema del lenguaje enmarcado en los límites del código

de la frase y la concepción de la creatividad (una dimensión creativa es reconocida en la **competence** a través de la 'creatividad gobernada por las reglas')." p. 6. Para una crítica a las nociones chomskianas de **competence** y **performance**, aunque desde un ámbito sociológico y "pragmático" véase BOURDIEU,Pierre. **Sociología y cultura**.México:Ed. Grijalbo-CNCA,1990.-317 pp. Especialmente los capítulos: "Lo que quiere decir hablar" y "El mercado lingüístico",pp. 119-134 y 143-158 respectivamente. Bourdieu cuestiona la noción de **competence**: corrección y aceptación gramatical y léxica en el individuo, al "situarla" en un **mercado lingüístico** determinado. El mercado es un espacio social donde concurren hablantes con ciertas características propias. En ese sentido, no

en cuanto modelo-lengua para explicar y aplicar el lenguaje natural y ordinario tiene una explicación histórica: subyacente en la cultura occidental y su arquetípica patriarcal. En ella, sin duda, pueden encontrarse los factores que propician las dicotomías en el lenguaje; empero, este reconocimiento sólo es posible porque la hegemonía patriarcal deja resquicios e incluso muestra ciertos sentidos positivos para su crítica no explicitados hasta ahora. Y es que toda crítica contra la razón debe hacerse desde la razón misma, al igual que toda cultura es en sí misma su propia contracultura. Como expone brillantemente Cornelius Castoriadis: "Reducir toda la historia del pensamiento grecooccidental al 'encierro de la metafísica' y al 'onto-teo-logo-(falo)-centrismo', es ocultar una multitud de gérmenes infinitamente fecundos que contiene esa historia; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es simplemente absurdo. Por otra parte y sobre todo, una crítica incapaz de plantear otros principios que lo que critica, está condenada precisamente a permanecer ella misma en el círculo definido por los objetos criticados. Así es como, finalmente, toda crítica del 'racionalismo' llevada hoy desemboca simplemente en un irracionalismo que no es sino su otra cara, y en el fondo, a una posición filosófica tan vieja como la metafísica

basta con la ejecución (performance) de la competencia en el buen hablar, hay también que saber hablar oportunamente, en contexto, hablar en situación. Volver la noción de competencia en la noción de capital lingüístico: uso del habla oportunamente para generar ganancias lingüísticas. Para saber en qué momento es adecuado hablar de tal o cual manera se requiere de un habitus lingüístico: compuesto históricamente en una cultura por un eidós, un ethos y hexis; en fin tener una cierta formación como individuo perteneciente al mercado lingüístico. Así, no es suficiente con saber lo que es correcto y aceptable gramaticalmente (reglas) hablando, tener una competencia; ni tampoco con ejecutar dicha competencia en situaciones de habla concretas; para explicar lo que ocurre cuando se habla es necesario resolver la siguiente esquemática: "habitus lingüístico + mercado lingüístico = expresión lingüística, discurso." p. 143.

ca racionalista misma. La salida, en relación con el pensamiento heredado, presupone la conquista de un nuevo punto de vista, que esa tendencia es incapaz de producir."⁷¹ Son precisamente estos "gérmenes fecundos" puestos en expresión por la crítica y la hermenéutica, los que han permitido a Franz Karl Mayr realizar una genealogía hermenéutica de la cultura occidental.⁷² Que pone en evidencia el proceso que llevó a bifurcar lo que en principio estaba unido. Cuestionar la dominación ejercida por la arquetípica occidental bajo el control central del padre: onto (dominio del padre sobre la madre en la familia), teo (Dios-padre), logos (discurso patriarcal-habla), falo (freudianamente: función simbólica del pene en el arquetípico complejo de Edipo).

La hipótesis y punto de partida de Franz Karl Mayr es la siguiente: "¿Dispone el hombre del lenguaje o dispone éste del hombre? Si se afirma lo primero, entonces el lenguaje aparece primariamente como el medio del dominio humano de la existencia, es decir, como expresión e instrumento de su dominio concededor y planificador del futuro. En la segunda hipótesis el lenguaje se entiende primariamente como intermediario entre la pasada tradición humana y un presente (y futuro) que debe interpretarse desde aquélla."⁷³ La primera acepción del lenguaje remite al dominio patriarcal en la cultura y la segunda a el germen matriarcal de la misma, a su significado histórico. Ambas acepciones representadas míticamente en el simbólico Hermes: tanto como figura y fábula hermenéutica y silenciosa, como hermenéutica y comunicativa. Esta dualidad tiene su genealogía, precisamente, en una misma cultura, la cultura

⁷⁰ BERISTAIN, Helena. Gramática estructural de la lengua española. - 3a ed. - México: Ed. UNAM, Textos Universitarios, 1984. - p.14.

⁷¹ CASTORIADIS, Cornelius. "El deterioro de Occidente" en Vuelta, n. 184, pp. 13-37.

una, el mundo griego y su noción de polis y oikos: lugar público y doméstico-privado. La imposición de la figura paterna por sobre la figura materna. Y que hoy cobra un talante de "polémica" entre neopositivistas y analistas del lenguaje y dialogistas y hermeneutas.⁷⁴ La neohermenéutica más que establecer una disputa por la hegemonía definitoria del lenguaje, indaga por una comprensión del ser del lenguaje: por su carácter histórico y cultural; la puesta en cuestión de los sistemas lingüísticos o patriarcales por el lenguaje natural y ordinario o matriarcal. El entredicho de la explicación por la comprensión. Sin embargo, también es la crítica a la dualidad (dicotomías, antinomias): la necesaria implicación de explicación y comprensión. O lo que es lo mismo, la imperiosa necesidad de todo sistema lingüístico abstracto de mantener una relación verdaderamente íntima con el lenguaje natural y ordinario del cual es producto, y no solamente consecuencia.

La cultura occidental y su metafísica quedan en expresión por el lenguaje. "En la palabra reside el secreto de la transmisión de la cultura humana."⁷⁵ Y es este secreto que al revelarse, al volver transparente lo hasta entonces hermético: el centrismo onto-teo-logos-falo, ha permitido que la figura de Hermes (mercurio) vuelva a volar libremente, como mensajero que convence porque comunica (herneia). El lenguaje simbólico. Símbolo: significante y sentido, interpretación y situación. Poner de relieve lo que siempre estuvo al mismo nivel, aunque hermético, la comunicación como un todo: no únicamente como el movimiento de transmisión entre

⁷² MAYR, Franz K. La mitología occidental. España: Ed. Anthropos, 1989. -pp. 13-37.

⁷³ Idem. -p. 87.

⁷⁴ Idem. -pp. 84-97.

⁷⁵ GADAMER, Hans Georg. Elogio de la teoría. España: Ed. Península, Col. Ideas, 1993. -p. 17.

emisor y receptor, sino también y con igual importancia, como producción de sentido (lenguaje sociohistórico y cultural del mensaje).

La situación hermenéutica y la interpretación permiten contemplar este aparente doble movimiento y que en realidad es uno sólo: que toda comunicación es una relación social porque pone en común un lenguaje: mensaje, y porque además (por cierto, no suplementario) en la interpretación que ambos participantes hacen del mensaje, son **interpelados**, en la situación donde se hallan, por un **sentido** que es al mismo tiempo parte del mensaje y parte de ellos.

En resumen: la comunicación es social no solamente por las condiciones sociales que la posibilitan en el presente de su **acontecer** -y con alusión para los sociólogos-, sino también por el **legado** histórico y cultural que la precede y expresa por el lenguaje: el **sentido** que hace que lo social sea tal.

4. La parodia, el travesti, el pastiche, los ritos y los mitos.

Que los medios de comunicación transmitan la tradición, como hemos visto, no es un proceso simple, ni por el lado de la emisión ni por la parte receptora. La tradición que presentan los medios y que interpela a los receptores puede aparecer en el mensaje con una transparencia precisa y también, como ocurre en la mayoría de las ocasiones, **transmutada**, en una suerte de montaje que parece empeñado en ocultar lo inocultable; porque, pese a todos los intentos explícitos por esconder o volver oblicuo el legado histórico, éste siempre sale a flote, emerge como el "monstruo de las profundidades" a respirar en la superficie del discurso televisivo, radiofónico o periodístico.

Los medios de comunicación son portadores, herederos, productos y transmisores de formas **transmutadas de la realidad**. Sin embargo, esta transfiguración simbólica no acontece como un proceso privativo al interno de las instalaciones de las industrias culturales, como si se trataran de modernos castillos medievales; sino que, mantiene una dependencia nutricional de la sociedad en la que está inmersa, de su imaginario mítico, axiológico, ideológico, al que ayuda a modificar, mantener y expandir. Los productos de esa manipulación simbólica de la realidad son, por mencionar los principales: la parodia, el **travesti**, el pastiche, los ritos y los mitos. Aquí, en lugar de encaminar nuestros esfuerzos a una tarea que además de imposible es poco necesaria para entender el acontecer comunicativo: como sería el caso de esa necesidad por codificar, previa decodificación del investigador colocado como supremo gurú, la totalidad de elementos míticos expresados por los medios de comunicación; nos abocaremos al proceso de recuperación

del sentido simbólico (*hermeneusis*). Un movimiento, sin embargo, contrariamente no excluyente de la destrucción o desmitificación del universo mítico -propuesta por la "Escuela de la sospecha" donde Claude Lévi-Strauss campea con su "gramática de los mitos" del Brasil con ojos de extraño-, como tampoco consolidador de lo establecido,⁷⁶ ya que permite no sólo el reconocimiento de la transmutación simbólica de la realidad en los medios de comunicación, sino también la comprensión de porqué esos mismos procesos míticos prevalecen, dominan y desarrollan en la comunicación diaria de los individuos. Interesa más ir por los caminos abiertos a todo individuo dispuesto en el seno de los símbolos, que convertirse en atalaya codificante de pasajes oscuros.

La transfiguración sufrida por el legado histórico ocurre por un entrecruce de elementos hegemónicos con elementos consensuales, dominantes y horizontales; lo simbólico en los medios obedece a una dualidad desigual muy marcada en la supremacía de lo instrumental como institución semántica,⁷⁷ por sobre lo comunitario y compartido en sociedad. Hay manejo no únicamente de contenidos

⁷⁶ Ante la imposible, a decir de Gadamer, mediación dialéctica entre la desmitificación y la remitificación que pretende Paul Ricoeur con su *démythologisation* -cambiando el sentido expuesto por Bultmann-, se hace necesaria la presencia de la traducción de los símbolos mediáticos. "Los modos de comprensión de símbolos que aquí se yuxtaponen no contemplan el mismo sentido de símbolo, sino un sentido cada vez distinto, y no constituyen por tanto un 'sentido' diverso de una misma realidad. La verdad es que un modo de comprensión excluye al otro, porque designa algo distinto. El uno comprende lo que el símbolo quiere significar, y el otro lo que quiere ocultar y enmascarar. El sentido del 'comprender' es totalmente diverso en cada caso." p.118., *Verdad y método II*. Cfr. También, RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. España: Ed. Taurus, 1982.- pp.13-21, *passim*.

⁷⁷ Por institución semántica, Luhmann, entiende los códigos generalizados que permiten la comunicación en el sistema. Cfr. *El amor como pasión*. España: Ed. Península, 1985.- pp.19-36.

dos de la tradición, sino al mismo tiempo, conversión de estos en códigos tradicionalistas para el mantenimiento histórico del sistema. Un ejemplo claro de cómo opera este proceso, lo muestra el uso del concepto amor, en verbigracia: el melodrama; si el amor se refiere a la comunión sentimental entre individuos en la intimidad de lo social; en la televisión, tan sólo para mencionar un medio, el amor ha sufrido una transmutación simbólica: ahora es un código, un dictamen de instrucciones para hacer pensar en los sentimientos y no para sentirlos. Los personajes hablan y gesticulan por el amor-código, pero como tal no lo sienten. Exponen signos articulados de ese amor, basados en un principio y un fin fácilmente previsible. Empero, los actores encarnados en los personajes no están completamente despojados de su indumentaria espiritual y carnal como individuos de todos los días, en su relación ficticia, codificada, pueden hacer presente una verdadera relación sentimental que se nota de inmediato en la audiencia del teledrama en cuestión. Pese a todo han dejado ver a los millones de televidentes su intimidad amorosa, la muestran públicamente: incluso antes de que alguna revista especializada en el sensacionalismo telenovelerero corrobore lo que el público ya sabe. Por eso gustan las telenovelas: representan públicamente los deseos y satisfacciones más íntimos y privados, lo secular y lo sagrado de la caída: drama.

La transmutación simbólica de la realidad es precisamente eso: una manipulación de lo real y no otra cosa, es lo real con otra figura pero al fin realidad. No algo inventado porque sí, o imaginado nada más, sino que siempre está aludiendo a la realidad y con ella a la tradición. Por eso tiene razón Margarita Zires R.

cuando habla sobre la frase de Mannoni: "Ya lo sé, pero aun así".⁷⁸ La frase expresa la convicción de saber que lo que aparece en la pantalla es ficción, codificación, conceptualidad; empero, también que no todo queda en eso, que hay algo más: ese algo más no es otra cosa sino la tradición interpeladora, la novedad de descubrir lo que nos habla, refiriéndose a nosotros y no a otros. Aquello rebasa los esquemas instrumentales, les dona vida, un mundo en expresión. Bajo esta premisa orientaremos el estudio de los productos de la transfiguración simbólica ya mencionados.

⁷⁸ Véase el interesante ensayo de Margarita Zires titulado "Los magos, la magia y la eficacia simbólica de los lenguajes de los medios de comunicación"; aunque todavía preocupada por la codificación, su trabajo resulta interesante. En *Diálogos de la comunicación*. Rev. FELAFACS, n. 34, septiembre de 1992, pp. 38-41.

a. La parodia.

Si en la acepción latina parodia señala una representación satírica, encargada de ridiculizar lo serio o establecido y así con una fuerte carga subversiva de ironía y burla poner en entredicho la realidad de tal o cual situación; mostrando a la vista u oídos del público una verdad encubierta con ropajes estilísticos y montajes artificiosos. Presentando el sentido sarcástico de lo real. Y propiciando la autoburla y mofa del que ve o escucha para modificar conductas y consciencias. Este sentido de la palabra parodia tiene una historia efectual que viene desde la imitación irónica de una obra de la literatura normativamente impuesta en la antigüedad hasta la música contracultural latinoamericana.

Ahora, sin embargo, los medios de comunicación se han posesionado y reconducido su carácter hasta entender por parodia: una desvirtualización y ocultamiento, envoltura de la verdad más que desvelamiento de la misma. Los distintos montajes mediáticos hacen parodia del acontecimiento trascendente presentando su lado entretenido y feliz o, con saña "negra", lo dramático y estremecedor hasta el divertimento y la sonrisa nerviosa. En los medios la parodia cumple la triste tarea de ridiculizar lo serio e importante de acuerdo a intereses fijados. Provoca el chascarrillo, morbo y sorna despreocupados. Es la encargada de mofarse y hacer reír ante la seriedad de la vida. Nada escapa, principalmente si se trata de manifestaciones críticas, a la sonrisa de marfil: si la juventud significa el momento de la rebeldía y la experimentación con miras a una madurez en todos los sentidos; con la televisión, por ejemplo, la juventud adquiere un halo de santidad: "De pronto, todos quieren ser jóvenes (los jóvenes incluidos), los adultos renuncian a la madurez, que ya no aguantan, y los niños a los placeres de des

cubrir poco a poco la realidad. Que todo sea de golpe, y alabemos ahora a la edad mítica y única de los doce a los veinticinco años no más, ni un mes añadido."⁷⁹ Cualquier otra edad está sujeta a burla y al ridículo, como los vejestorios o bebés. Así, la edad seria, madura y productiva, crítica, es cuestión de malvado regocijo.

Con todo, la ironía y burla conllevadas por la parodia no siempre pueden quedar aprisionadas por las codificaciones técnicas y los montajes. Son al mismo tiempo capaces de contener como de hacer explotar. Hay pues una contradicción no sólo gramática en el uso de la parodia en los medios, sino básicamente semántica. Lo subversivo de la carcajada puede presentarse entre los tenues orificios de la blanca sonrisa. Cuando algo de esa falsedad en la que estamos insertos nos interpela en un sentido extraño a esa relación, dando paso a una cierta verdad: sustentadora de lo que somos, creadora y portadora de legado histórico. La parodia mediática queda sin adjetivo al momento que nos sentimos ridículos, conscientes de la participación del (auto)engaño: con el cual, empero, tendremos que seguir lidiando, con otras armas y estrategias cada vez. Con la claridad ante la mentira no acaba todo, es sólo el principio de un nuevo proceso de nuestra relación con ella.

b. El travesti.

Quizá una de las transmutaciones simbólicas de la realidad más frecuentes en los medios de comunicación sea la camaléonica posibilidad del vestuario, el escenario y las coreografías, en fin, el espectáculo. El acontecer es trasvestido. Lo real deviene espectacular; exaltación de los puntos límites entre lo concebido y lo dado; pintoresca exposición del hecho y sus consecuencias, estí

⁷⁹ MONSIVAIS, Carlos. "Para un cuadro de costumbres. De cultura y vida cotidiana en los ochentas" en Cuadernos Políticos, n.57, mayo-agosto de 1989, p.87.

mulo de la emoción y el inconsciente. El **travesti** es ese movimiento que cambia la apariencia de las cosas, las teatraliza. Donde, como menciona Rémy Rieffel, "la escenificación y la espectacularización de la actualidad son de rigor."⁸⁰ Al igual que el actor cambia de sexo en el escenario de acuerdo al vestuario y simula los contornos de las formas femeninas, los movimientos delicados; en los medios de comunicación, el acontecimiento es reconducido con los montajes precisos hacia los aparentes parajes oscuros de lo **subliminal**. Si lo que se juega en la actuación del hombre travestido es el deseo inconsciente de éste y del público mismo por el cambio sexual, también en los mensajes mediáticos ocurre algo similar: el imperativo por cambiar el acontecer tal cual es y ponerlo como queremos que sea. Para ello se recurre fundamentalmente al artilugio, tan de moda entre los trabajos sobre publicidad, de lo **subrepticio**, el ámbito subliminal.

Aquello que se encuentra bajo (**sub**) el umbral-himen (**limen**). "Llamamos **sub-liminal** a todo el ámbito sobreseído que yace más acá (de lo consciente y visible): pulsiones y opacidades, lo abyecto e innoble, lo bajo y estercolario, lo inconsciente y corporal-somático, la sombra y el mal, lo demoniaco y el envés, lo material y viscoso."⁸¹ La característica fundamental del **travesti** consiste en que todos los elementos del espectáculo deben subordinarse al campo anteriormente descrito, al mismo tiempo que sobre ellos se permean las influencias de aquél. Así, lo real es un espectáculo subliminal y a la vez un subliminal espectáculo. Con esto lo subliminal

⁸⁰ En "Sobre el vedetismo en los medios" FERRY, J.M., Wolton, D. et al. **El nuevo espacio público**. España: Ed. Gedisa, 1992.-p. 240.

⁸¹ ORTIZ-Osés, Andrés. "El sentido, lo sublime y lo subliminal" en VERJAT, Alain. (Ed.) **El retorno de Hermes: Hermenéutica y ciencias humanas**. España: Ed. Anthropos, 1989.-p. 170. Entre paréntesis mío.

es el objetivo y la estrategia para la manipulación y el engaño. Ad quiere un carácter de persuasión perversa. Manejo de lo menos auto manejable. El travesti es subliminal: juega con los deseos públicamente.

Hasta aquí, lo subliminal es represivo. El travesti también lo es. Su poderío radica en la fuerza y la coerción, induce a creer y a adquirir, actúa sobre los inconscientes indefensos de los receptores. De esto la publicidad tiene mucho que decir: la confrontación entre publicistas e investigadores de lo oculto en los mensajes, es clave para el verdadero entendimiento y liberación de lo subliminal. La discusión entre los unos y los otros ha quedado atrapada en los siguientes recursos argumentativos: mientras que los primeros argumentan, por ejemplo, en un conocido programa de Nino Canún que, apegándose a la ley sanitaria de la publicidad vigente, no hacen uso de técnicas subliminales en la elaboración y di fusión de sus comerciales; los segundos alegan que no es así y multicitan a Wilson B. Key. Los publicistas aseveran que si, en todo caso, el público (incluidos los investigadores) pueden percatarse de los supuestos elementos subliminales, es que en realidad no son subliminales. Los investigadores contraatacan diciendo que para tal reconocimiento fue necesario recurrir a un análisis especializado en semiótica u otra disciplina sofisticada. Sin embargo, no alcanzan a dar una explicación coherente sobre el porqué individuos sin mayor preparación y totalmente ajenos a los métodos semióticos han hecho consciente y visible lo que, se dice, requiere toda una investigación. Ni tampoco, explican porqué la continua manipulación sobre el inconsciente del individuo no ha provocado, como es de esperar, una catástrofe social en todos los rubros.

Esta ambivalencia de argumentos contradictorios tiene su origen en la noción misma de lo subliminal, del revestimiento de lo real. Andrés Ortiz-Osés ha llamado la atención sobre la complicación entre lo subliminal y el sentido.⁸² Para llegar a comprender esta verdadera relación realiza un ilustrador recorrido por la historia efectual del concepto de lo sublime: parte del tratado Sobre lo sublime atribuido a Longino, quien lo define como un movimiento dual: al mismo tiempo temor y placer, elevación y profundidad. Para Kant, lo sublime es infinitud y finitud: "como cuando experimentamos la naturaleza como una gran potencia (Macht) pero sin poder (Gewalt) sobre nosotros, evocando o provocando en nosotros nuestra propia fuerza (Kraft) más allá y por sobre dicha naturaleza."⁸³ Con Martin Heidegger adquiere el sentido de relación interioridad y exterioridad, capacidad de decir lo indecible, apertura. De todo esto, Ortiz-Osés deriva como conclusión que lo sublime es "la experiencia de lo irreligioso religado, por cuanto se trasgrede el limen o umbral (tanto ad intra como ad extra) en una inmanente transfiguración de lo subliminal."⁸⁴ En esta dirección, lo sublime se encarga de presentar el sentido de lo subliminal porque permite poner en entredicho su anterior acepción unilateral: sólo opaca, inconsciente, subrepticia. El carácter esencial de lo sublime es un fluir en ambas direcciones: adentro-afuera, consciente-inconsciente. De ahí, la importancia de comprender críticamente, a partir de este movimiento bifronte, que lo subliminal no es únicamente represor hacia el subterráneo, sino a la vez, productor de afluencias al exterior. En esto radica su verdadera capacidad persuasiva: atravesar el umbral, ir más allá del himen, tocar la consciencia. Los comerciales con

⁸² ibidem, pp. 164-183.

⁸³ idem, p. 169.

⁸⁴ ibid, p. 178.

efectos subliminales tienen éxito porque establecen un proceso unísono entre lo inconsciente y consciente. Es al mismo tiempo ocultamiento y desocultamiento.

Empero, si la fuerza de lo subliminal radica en la capacidad de poner o instalar momentáneamente su sentido en la consciencia del receptor, también aquí tiene su máxima debilidad: poder ser sometido a la crítica, quedar atrapado y atrapado en la superficie o, en todo caso, regresar a sus dominios intervenido. El travesti tarde o temprano muestra su desnudez.

c. El pastiche.

En los medios de comunicación el pastiche es el reino del **Kitsch** y **camp** (lo cursi). Los discursos mediáticos con pretensiones (intenciones institucionales) artísticas ofrecen al receptor una experiencia generalizada del "arte" superficial o simulada. Esta experiencia está caracterizada por no ser adquirida mediante un esfuerzo personal.⁸⁵ Al mismo tiempo que predomina la facilidad de recepción, se crea un ambiente banal y baladí en la emisión. El pastiche es imitación servil de lo artístico para los degustadores de lo prontamente digerible. En eso centra su éxito el mal gusto o **kitsch**. Los medios, sin embargo, no sólo copian burdamente el arte, sino también propician una actitud **kistch** en la recepción de las verdaderas obras de arte: así una ópera como **Carmen** pierde su centralidad artística cuando se privilegia a cierta voz y actuación de tal soprano famosa. No cuenta la obra en sí, solamente la fama y espectacularidad de las actuaciones. Lo mismo ocurre cuando la excesiva repetitividad ópaca la grandeza de la obra

⁸⁵ BENITO, Ángel. "La televisión y la nueva cultura" en VERÓN, E. La ventana electrónica: Tv y comunicación. México: Ed. EUFESA, 1983.- pp. 83 ss.

de arte. El abuso de las "Cuatro estaciones" de Vivaldi, "La flauta mágica" de Mozart, "Huapango" de Pablo Moncayo (sic), por sólo mencionar algunos ejemplos, en vez de dar lugar a una difusión amplia de la buena música, provocan otra actitud kistch en los receptores: una especie de prejuicio que les impide disfrutar de la gran variedad de obras y únicamente consumir las ya de sobra concidas. Esto se ve claramente reflejado en el repertorio de las sinfónicas cuando se presentan ante un público de legos, siempre se ejecuta lo mismo, quizá por temor, otro prejuicio en el emisor, de no complacer al público.⁸⁶

Pese a todo, en los medios de comunicación no sólo hay cabida para el mal gusto y la cursilería, también hay obras estrictamente producidas para su difusión en la televisión y la radio que poseen su propia legitimidad artística: "Tienen también la capacidad de, salvando las diferencias de clase y nivel cultural, emitir un mensaje e instituir una comunicación. No me refiero a ese contagio del delirio que es objeto de la psicología de masa; tal contagio se da, y, sin duda, ha acompañado siempre toda experiencia genuina de comunidad. (...) Deberíamos tener claro que el salto generacional, o mejor dicho, la continuidad de las generaciones (pues los mayores también aprendemos) que experimentamos en las inocuas disputas caseras sobre el canal que se va a conectar o el disco que se va a poner, también tiene lugar en el conjunto de nuestra sociedad."⁸⁷

La música juvenil en muchas ocasiones es mero pastiche, mas en muchas otras no todo queda en cursilería y es posible la reflexión producto del quehacer artístico.

⁸⁶Cfr. GADAMER, H.G. La actualidad de lo bello. España: Ed. Paidós/ICE-UAB, 1991.-124 pp.

⁸⁷Idem.-pp.120-121.

d. Los ritos.

De las transfiguraciones simbólicas de la realidad producto de los medios de comunicación, el rito ocupa particularmente un lugar preponderante por su capacidad de aparición en diversos con textos. El rito se representa a cada momento, haciendo valer su capacidad cultural por la repetición. Las características del rito están basadas en la reproducción continua de símbolos arraigados en determinados sectores sociales y comunidades; acontece como una escenificación ya vista en alguna parte. "Y de ahí entonces su parentesco con el teatro pues todo rito es en sí mismo una puesta en escena. Y cada puesta en escena es un 'dar a luz', esto es hacer ver, y eso es lo que nombra la palabra espectáculo."⁸⁸ Los discursos mediáticos son rituales no sólo por su carácter espectacular, sino además porque reproducen a diario una cohorte simbólica capaz de impactar, en el tiempo, el mundo de la vida de los receptores reafirmando hábitos, conductas, costumbres y prácticas comunicativas establecidas. El rito cumple así la tarea de salvaguardar la estabilidad, homogeneidad y el orden cultural. Propicia la integración social por su repetitividad teatral.⁸⁹

Los ritos, sin embargo, en otra perspectiva de análisis, "pueden ser también movimientos hacia un orden distinto, que la sociedad aún resiste o proscribe. Hay rituales para confirmar las relaciones sociales y darles continuidad (las fiestas ligadas a los hechos 'naturales': nacimiento, matrimonio, muerte), y existen otros destinados a efectuar en escenarios simbólicos, ocasionales, transgresiones impracticables en forma real o permanente."⁹⁰ Así,

⁸⁸ BARBERO, J.M. Procesos de comunicación y matrices de cultura, p.63.

⁸⁹ GARCÍA Canclini, N. Culturas híbridas, pp.44-45.

⁹⁰ Idem.-p.44.

ciertos ritos de reafirmación de lo prohibido y condenable socialmente como pueden ser los anuncios comerciales en la televisión, pueden, en un momento dado, resultar provocadores del orden conservador y las buenas costumbres: un ejemplo, el "comercial" donde la mujer traviesamente "agarra" los glúteos del hombre. Ahí, en un escenario simbólico, se muestra una práctica poco frecuente todavía en la sociedad y por tanto transgresiva. En este sentido, los ritos pueden ser reproductores de la cultura como, en una dirección compensatoria, transgresores de la misma. Sabemos que la desacralización de los personajes políticos y religiosos se ha consolidado en los rituales del sistema informativo, lo cual es un buen síntoma moderno y democrático.

e. Los mitos.

El mito, a decir de Leszek Kolakowski, es consustancial a todas las formas de comunicación humana.⁹¹ Desde el cuento oral hasta las modernas narraciones expresadas a través de los medios de comunicación contienen uno o más mitos. Al mismo tiempo que los mitos forman parte de la vida diaria de los individuos, una cierta tradición racionalista ha intentado durante ya un largo tiempo "atrapar" el sentido de esos mitos sometiéndolos a un sistema lógico: por sólo mencionar dos ejemplos, uno de la antigüedad y otro moderno, podemos decir que en el primer caso el mito era considerado parte de la doxa (la opinión mentada tomando como base el saber ancestral) y no participaba de la episteme (o conocimiento lógico). Los intentos por condensar el contenido mítico en logros sistemáticos fracasaron al generar con esos intentos nuevas

⁹¹ La presencia del mito. Argentina: Ed. Amorrortu, 1975.-pp.11-17.

formas míticas. En la modernidad, con la irrupción del pensamiento ilustrado, el mito es considerado una oscura fórmula de la tradición que por ambivalente y oblicua no puede poseer ningún carácter de conocimiento real. Ha sido Claude Lévi-Strauss quien, a partir de la lingüística de Saussure, aventura un largo y sinuoso trabajo con la pretensión de codificar los mitos desde un sistema lógico de oposiciones y correlaciones, que dejaría ver los elementos constitutivos de toda mitología. Los intentos desgastantes de Lévi-Strauss, sin embargo, no han podido explicar satisfactoriamente la ubicación del mito en la historia y sólo han propiciado una cierta esquematización (funciones y estructuras) de tipo intelectualista. Lévi-Strauss fue un extranjero en Brasil no únicamente por nacionalidad, sino también por su mirada de extrañeza y asombro coficador ante el curso de una historia ajena.⁹²

En otra tradición, la comprensión de los mitos debe lograrse a partir del ser mismo histórico. Como argumenta Paul Ricoeur: es necesario pasar de la estructura al evento. O, siguiendo a H.G. Gadamer: pasar del historicismo al acontecer. La experiencia hermenéutica como situación en la historia. El mito para la comprensión hermenéutica implica saber auténtico e histórico, lleva su verdad. "El mito aquí sólo significa lo siguiente: lo que se cuenta, contado de tal modo que nadie pueda dudar de ello, tanta es la fuerza con que nos dice algo. El mito es aquello que se puede contar sin que a nadie se le ocurra preguntar si es cierto."⁹³ Los mitos son lenguaje y se muestran mediante él. Por ser lenguaje es tan continuamente interpelando nuestra atención cada vez que con-

⁹² ORTIZ-Osés, A. La nueva filosofía hermenéutica, pp.181-183.

⁹³ GADAMER, H.G. La herencia de Europa. España: Ed. Península, 1990. p. 69.

versamos. "Ellos son, en efecto, los que nos dominan, los que saben todo aquello que nos habla y alecciona en medio de la oscuridad. Los mitos y cuentos parecen rebosar una sabiduría originaria que está en el comienzo de todas las cosas, y sin embargo poseen una profundidad histórica propia."⁹⁴ Esto lo vemos en los mitos presentados por los medios de comunicación: uno de ellos, para ejemplificar, es el mito de las armas producto de una cultura armamentista finisecular. Los medios difunden extensamente el mito belicista que tanto cautiva a niños y jóvenes: películas, videojuegos, noticias y reportajes sobre la guerra, temáticas sobre estrategias y contraestrategias bélicas, uso de todo tipo de armamento (qué joven no sabe hoy el significado de AK-47), héroes con medallas de honor guerrera y corresponsales de guerra alabados por su valentía. El mito armamentista puede interpretarse de dos formas, al menos: una, como un fuerte fetichismo producto de la cultura de las armas y, otra, como una lección de advertencia sobre las consecuencias de la guerra. La versión del holocausto (apocalipsis bíblico) no está muy lejana del imaginario social que consume la simbología bélica. La destrucción final como destino genera morbo pero también con mayor fuerza alianzas para la paz.⁹⁵ El mito actúa, penetra profundamente en la conciencia colectiva aun sin ser notado. "Los mitos son, pero los necesitamos."⁹⁶

La hermenéutica nos enseña que: "Los mitos no son máscaras de la realidad histórica, capaz de extraerles la razón a las cosas para realizarse como razón histórica. Ellos revelan la auténtica fuerza de la historia."⁹⁷

⁹⁴ GADAMER, H.G. Verdad y método II, p.41.

⁹⁵ Cfr. LUCKHAM, R. La cultura de las armas, pp.51-74.

⁹⁶ ECO, U. Los límites de la interpretación, p.301.

⁹⁷ GADAMER, Op.cit., pp.41-42.

D. Conformación hermenéutica de la realidad.

Una de las tesis centrales de la neohermenéutica, y a la cual nos afiliamos, consiste en presentar y mostrar que la realidad po see un carácter lingüístico, y más que solamente idiomático, un talante en y por el lenguaje: no únicamente lengua como habla y escritura, sino también legado no verbal. Es por el lenguaje como conocemos y comprendemos la realidad. Por el lenguaje la realidad ha sido y sigue siendo interpretada, "apalabrada". "El ser que puede ser comprendido es el lenguaje. El fenómeno hermenéutico de vuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en su sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación."¹ Todo esto debido a una peculiaridad del lenguaje consistente en que es especulativo, tiene la capacidad de representar lo real; participa del acceso que la realidad mantiene con él. La comprensión y la interpretación permiten el acceso dinámico y complejo de la realidad al lenguaje; pero de igual manera, lo real es comprendido e interpretado como lenguaje.² El lenguaje, así, participa de lo real al ser portador de su sentido. Si bien lo "real" en una acepción estricta y formal no es lenguaje (para Lacan lo "real" es lo imposible, irrepresentable, no simbolizado, el lugar de la cosa -das Ding), sólo en la medida en que se representa en él está a disposición de la interpretación, y como tal puede ser concebido como real.

Toda representación por el lenguaje participa de la realidad de las cosas y lo social. La realidad misma, entonces, tiene una

¹GADAMER, H.G. *Verdad y método*, p. 567.

²GARAGALZA, Luis. *La interpretación de los símbolos*, p. 151 ss.

conformación por el lenguaje. La hemos denominado: **conformación** (disposición de las partes del todo y este todo en sus partes; lo parcial, la parte, lo individual, se inserta en el todo y al mismo tiempo, el todo se subsume en la parte, lo parcial e individual) **hermenéutica de la realidad**. Así, la realidad histórica, la tradición y la formación del lenguaje natural, común y comunicativo, van íntimamente unidos conformando un **universo hermenéutico** al cual pertenecemos y sólo así tenemos acceso a él: "No es sólo que la tradición histórica y el orden de la vida natural formen la unidad del mundo en que vivimos como hombres; el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forman un auténtico **universo hermenéutico** con respecto al cual no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él."³

La complejidad en la unidad social y natural que constituye esencialmente nuestra realidad está dada y en continua conformación por el lenguaje; la experiencia que los hombres y las mujeres mantienen en sus interacciones prácticas y su relación con las cosas tienen como base la comprensión e interpretación del sentido de lo real por medios lingüístico-verbales y no verbales: la **comunicación** del sentido en el medio del lenguaje. Es la **transmisión** de sentido de la tradición la que permite ubicarnos en relación a la historia y comprender lo que se es; el legado histórico nos condiciona como individuos pertenecientes a una determinada tradición. De tal manera que nuestro vínculo con la naturaleza

³ GADAMER, op.cit., p.26. Subrayado mío.

y la biósfera no mantiene una similitud fundamental con los animales que la cohabitan: la diferencia radica en la capacidad humana de interpretar y comunicar, si se quiere, de hacer ecología. Esta capacidad vuelve al ser humano doblemente responsable de las devastaciones irracionales sobre las condiciones naturales: la protección y cuidado de los otros (la fauna y flora) y la preservación del ambiente por la vía racional del conocimiento y el sentido comunitario. La capacidad humana de elevarse por encima del entorno y visualizar el mundo se logra, pues, gracias a esa conformación de la realidad por el lenguaje.

Conocemos la realidad hablando de ella. Esto lo sabían muy bien los griegos cuando definieron al hombre como: Zoo Lōgon Ejon ("animal provisto de la palabra"), mucho antes de llamarlo -vanitas vanitatum- "animal racional". El conocimiento de la realidad implica, por tanto, interpretación continua⁴. Dinámica y ampliación del universo hermenéutico por la interpretación de las cosas.

1. Formación social de sentido y fragmentación hermenéutica.

Las sociedades modernas a diferencia de las sociedades tradicionalistas basan su conformación hermenéutica de la realidad en una pluralidad de universos simbólicos con ejes seculares o profanos. Es decir, dan lugar a la pluralidad, diversidad y diferenciación de cosmovisiones; cosa que no ocurre en los estados premodernos donde predominan una cosmovisión simbólica más o menos homogénea y con carácter sagrado⁵. La modernidad también da paso al uso de pronombres reflexivos tales como: self, yo, ego, I', como mani

⁴GARAGALZA, Luis. La interpretación de símbolos, p.144.

⁵BERIAIN, José. "Estructura simbólica y reproducción cultural" en MAYR, Franz K. La mitología occidental, pp.223-232.

festación explícita de la capacidad crítica individual. O como explica Charles Taylor, ser moderno implica una postura de reflexividad radical: "El cambio a sí mismo es ahora inescapablemente un cambio a sí mismo en la perspectiva de primera persona -un cambio al ser (self) como yo (self)-." ⁶ Conlleva la tarea del autocontrol (dominio de sí mismo) y la autoexploración (como conciencia de lo que se es dentro de una cultura). La formación de una interioridad crítica.

Y es precisamente en la cultura donde la modernidad cobra un cariz de relativismo y parcialidad en tanto: está conformada por una serie de procesos por los cuales los individuos son formados al adquirir su experiencia en una situación histórica y social; esos procesos son heterogéneos entre sí y generan en una misma sociedad una relatividad cultural con cierta caducidad por su constante movimiento. ⁷

Ha sido José Berriain el encargado de señalar las consecuencias de la pluralidad y diferenciación cultural, a saber: un descentramiento de cosmovisiones y una fragmentación hermenéutica en la conscience collective. En suma, la sensación de distensión y rompimiento de los lazos que unen e identifican a los individuos en la sociedad. La diversidad de universos simbólicos produce un recluimiento en el particularismo y da lugar a conflictos e inco-municación. La fragmentación hermenéutica es también una fragmentación del mundo. ⁸ Es la expresión de la pérdida del sentido comu-

⁶ "Modernidad, cultura, pluralidad" en suplemento Política de El Nacional, n.88, p.15.

⁷ Cfr. MANNHEIM, Karl. "En torno al concepto moderno de cultura" en sección Cultura de El Nacional, 8 de agosto de 1992, pp.9-10.

⁸ "Estructura simbólica y reproducción cultural", p.227ss.

nitario. La cultura se focaliza y propicia barbarie en las diferencias. Extrañeza y desconfianza del otro.⁹

Sin embargo, pese a todo este panorama conflictivo, es posible todavía el diálogo y acuerdo; el ligamen (ámbito comunitario) entre fragmentos dispersos. Y es, paradójicamente, en la misma cultura donde la modernidad encuentra "el ámbito de todo aquello que es más cuando se comparte."¹⁰ Las cuerdas capaces de unir lo fragmentario en un todo, aunque este todo no sea ya la identidad y lo homogéneo. "La cultura no es el empleo del tiempo libre, la cultura es lo que los hombres pueden impedir para precipitarse unos sobre otros y ser peores que los animales."¹¹ La tradición como ligamen recuerda al hombre y mujer contemporáneos que la cultura -al igual que la agricultura- es siembra y cosecha, posibilidad y formación del espíritu. La cultura enseña a establecer un régimen de tolerancia y consenso.

Quizás un ejemplo -aunque extremo- de ligamen cultural que sobrevive a los embates de la modernidad, sea la transmisión de tradición por la oralidad: en los refranes. Los refranes como auténticos medios de comunicación simbólica; relatos transmisores de tradición cuyo contenido lleva una enseñanza sobre la vida y posibilita el autoconocimiento. Los refranes no suponen una homogeneidad ni en su contenido tradicional ni en su interpretación, son el resultado de un proceso histórico y por eso permiten el contacto entre individuo e historicidad: convivencia de pasado y presente, una comprensión de las cosas o fusión horizontal concientizadora.

⁹ GÓMEZ, P.A. "El otro", para una historia breve del bárbaro" en sección Cultura de *El Nacional*, 10 de diciembre de 1992, pp.9-10.

¹⁰ GADAMER, H.G. *Elogio de la teoría*, p.12.

¹¹ *Idem.*-p.16.

En México, si bien es cierto -y cómo no- el contenido de los refranes varía según la geografía y la cultura regional de procedencia, también es igual de cierto que como relato imperante transmisor de tradición -como ligamen- mantiene en todas partes su arquetípica función: propiciar comunicación y creatividad por sus mensajes cotidianos.¹² Formar, después de todo, un sentido social. Común.

Podemos sonsacar de todo esto que la modernidad produce fragmentación hermenéutica al incrementar la pluralidad de cosmovisiones, la diversidad secular y la diferenciación de la cultura, lo que trae aparejado un constante estado de conflictividad y necesario cambio, mas también conserva y genera sus talentos propios de formación social de sentido. El ligamen o ámbito comunitario y comunicativo que hace posible la existencia de esa conformación compleja llamada sociedad.

¹²Al respecto, resulta importante la labor de investigación realizada por Mercedes Díaz Roig (q.e.p.d.) y Herón Pérez Martínez sobre el lenguaje tradicional y el refranero mexicano, donde han encontrado los recursos estilísticos del refrán por repetición, enumeración y oposición. Ver, PÉREZ M.,H.(Ed.) Lenguaje y tradición en México.México:Ed. El Colegio de Michoacán,1989.-pp.15-35 y 125-133.

E. R E C E P T O R .

1. Experiencia hermenéutica y hermenéutica de la comunicación.

La experiencia hermenéutica es experiencia de un sentido transmitido, comunicado. En las sociedades complejas, la comunicación y la subyacente incomunicación son premisas indispensables y cotidianas de la múltiple y plural manera en que los individuos experimentan su pertenencia y acceso a la tradición que los interpela como tales. La comunicación del sentido social e histórica en las infinitas prácticas comunicativas de los plexos sociales: en la esfera proxémica (local), contenedora de la reflexión individual (self-communication), las relaciones grupales, el barrio, las multitudes, las organizaciones, las comunidades y colectividades, la correlación mercantil y religiosa, la ciudad, la relación sentimental: la amistad y el amor, la nación, las relaciones entre individuos como representantes de sus naciones (nivel internacional), la complejidad pluricultural al interno de la nación y entre naciones; asimismo, la esfera antiproxémica (global) basada en la relevancia que propician los medios de comunicación: televisión, radio, prensa escrita en papel, de acontecimientos lejanos al receptor, y por eso con, aparente, escasa importancia para las relaciones próximas, que entran en la intimidad de los individuos y en su consideración otorgándoles importancia e interés.¹

La cotidianidad de las prácticas comunicativas ha venido a volcarse compleja al insertarse en ella ese universo de mensajes

¹ Al respecto, los argumentos de Abraham André Moles y Elisabeth Rahnmer sobre la proxémica, la Ley de bronce de la proxémica y su rompiamiento. Cfr. Teoría estructural de la comunicación y sociedad, Méjico: Ed. Trillas, 1983. -pp. 11-12ss.

transmitidos por los medios de comunicación. Se vive un trinomio básico: individuos-medios-mundo. Lo cual permite que digamos, no sin antes advertir sobre lo complejo de esta afirmación, ya delineada en páginas precedentes, que la experiencia hermenéutica, experiencia del mundo, es a la vez una relación entre individuos y los medios de comunicación y lo local-global. Por tanto, la neohermenéutica es una hermenéutica de la comunicación. Una teoría y práctica de la interpretación crítica de la comunicación. Aquella frase gadameriana que reza: "Todos somos de alguna u otra manera hermeneutas", puede ser hoy perfectamente reinterpretada por esta: Todos somos de alguna u otra manera hermeneutas de la comunicación.

Sin duda, la comprensión es democrática: todo individuo está en capacidad de comprender. Salvo por sus escasas excepciones, o muchas según las situaciones de incapacidad de diálogo y tolerancia. De aquí que la experiencia hermenéutica como comprensión del sentido, como apropiación, sea generalizada en los plexos sociales. La comprensión así no es limitada a los especialistas, académicos o investigadores: a la racionalidad teórico-abstractiva. También los legos y profanos, que son los más, tienen la capacidad de ejercer su derecho y obligación ontológica de práctica interpretativa. De hecho, la formación del sentido común, sentido de comunidad social, ligamen entre individuos pertenecientes a una misma sociedad, tiene su base en estas prácticas comunes y comunicativas de la experiencia continuada. La misma teoría neohermenéutica no puede tener otro soporte que la experiencia. En este sentido Gadamer señala la importancia de la práctica para con la teoría: "Siempre he considerado un axioma que la teoría

hermenéutica sólo debe surgir de la práctica hermenéutica."² Este axioma viene dado por una tradición particular e histórica de considerar y practicar la teoría.

La teoría en la ciencia moderna "es un medio constructivo por el que se reúnen unitariamente las experiencias y se hace posible su dominio. Como dice el lenguaje, se 'construyen' teorías. Sobre esto reposa el que cada teoría deshaga la vigencia de la anterior y el que cada una sólo pretenda desde el principio una validez condicionada, hasta que nuevas experiencias propicien algo mejor."³ Esta forma de considerar a la teoría tiene su punto de arranque con la misma ciencia moderna en el siglo XVII y el imperio de las fórmulas matemáticas en la física, la astronomía, la química. Tiene en la figura del filósofo francés René Descartes su propuesta metódica para el dominio constructivo de las experiencias. Así, los planteamientos científicos son regidos por las reglas de certeza y control, demostración y comprobación "dura".⁴ De Descartes se traslada a la visión global-científica de Auguste Comte, pasando por el "último sabio" Karl Raymond Popper y su "ca^{ri}catu^{ra}" argentina Mario Bunge. Plasmándose una hegemonía del método científico-positivista en la Ciencia. Del dominio sobre el conocimiento de la Naturaleza se pretende aplicar la misma metódica a las ciencias sociales. La teoría es un medio para la explicación de los fenómenos y tiene como objetivo la "superación del interés práctico y pragmático" de la simple experiencia. La cons-

² GADAMER, H.G. *La herencia de Europa*. Barcelona:Ed. Península, 1990. p. 156.

³ GADAMER, *Verdad y método*, p. 544. Subrayado mío.

⁴ GADAMER, H.G. "Teoría, técnica y práctica: la misión de una nueva antropología" en *Nueva antropología*. Barcelona:Ed. Omega, 1975.- pp. XI ss.

trucción de un saber y poder para explicar y manipular la experiencia, aunque esta construcción sea independiente de toda experiencia actuada; puesto que la teoría es una práctica en sí misma. La ciencia moderna tiene sus especialistas, encargados de la construcción del conocimiento independientemente de que tenga una aplicación práctica o no; "para la conciencia de cada investigador la aplicación de sus conocimientos es secundaria en el sentido de que, aunque se siga de ellos, tan sólo viene más tarde, de manera que el que conoce no necesita saber para qué se va a aplicar lo que conoce."⁵

La teoría a la que la neohermenéutica se afilia tiene como condición la práctica. La tradición que concibe a la teoría de esta forma viene de antiguo: "Mientras que la sabiduría matemática de los geómetras egipcios o de los astrólogos de Babilonia eran un tesoro de conocimientos que se habían acumulado a partir de la práctica y sólo con una finalidad práctica, los griegos transformaron este saber en un saber teórico y, con ello, en un saber comprobable, con el que uno se complacía por él mismo, digamos por una curiosidad universal instintiva. Así se originó la ciencia griega, tanto las matemáticas como el movimiento filosófico de la Naturaleza, y también tuvo el mismo origen la medicina, a pesar de su relación esencial con la práctica. Con ello se separaron por primera vez la ciencia y su aplicación, la teoría y la práctica."⁶ Sin embargo, esta separación realizada por los griegos de práctica y teoría no es una separación parecida a la que ocurrió en el surgimiento de la ciencia moderna. Ahora el saber está enca

⁵ GADAMER, *Verdad y método*, p. 545.

⁶ GADAMER, "Teoría, técnica y práctica... op. cit., p. XII.

minado al poder hacer: la técnica, al dominio de la Naturaleza por los saberes científico-tecnológicos sujetos al desarrollo de las economías de acumulación. "Hoy en día eso sería necesario a escala mundial, ya que todo el saber científico bajo el dominio del orden económico convierte en técnica todo lo que promete un provecho."⁷

La teoría neohermenéutica no es preceptiva y no puede, por tanto, ser convertida en una técnica o método provechoso para su uso y desecho. La neohermenéutica habla de una relación íntima entre teoría y práctica, entre pensar y ser, reflexión y crítica. La experiencia hermenéutica implica una práctica y un saber sobre esa práctica, una capacidad de juicio. En ese sentido, toda comprensión es una explicación sobre las cosas. La interpretación es la forma explícita de la comprensión, su explicación sobre algo aplicado. La experiencia hermenéutica no quiere decir carencia de saber teórico, o simple interés práctico y pragmático; sobre la base práctica mantiene un soporte teórico: como praxis. Por algo existe la neohermenéutica como teoría surgida de la práctica del comprender que continuamente tiene que regresar, en el círculo hermenéutico, a su sentido práxico. Es desde esta relación indisoluble entre teoría y práctica que Gadamer menciona a la neohermenéutica como "una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad."⁸ La neohermenéutica no es una disciplina (rigor) del mero sentido común, pero encuentra en éste el enriquecimiento de la experiencia del mundo. La teoría es para la tradición y la neohermenéutica una no reducción al esquematismo

⁷ Idem. -p. XXIX.

⁸ GADAMER, Verdad y método, p. 585.

de la construcción del conocimiento. "En ella no sólo se contemplan los órdenes vigentes sino que, por encima de éste, la teoría significa la participación misma en el orden total."⁹ La comprensión hermenéutica, entonces, no es únicamente práctica sino también teórica, pero no teórica en el sentido de especialización, como una investigación que se construye teóricamente desde un cubículo, es participación en lo investigado.

Debemos aclarar que las líneas siguientes obedecen a un malentendido generalizado sobre la neohermenéutica que es menester dilucidar; malentendido propiciado seguramente por la prejuiciosa forma de considerar lo teórico por parte de los exégetas del método científico-positivista. En particular, hasta donde sabemos, son dos autores los que piensan en la necesidad de una "doble hermenéutica". Por un lado, Walter Mignolo; por otro, Anthony Giddens. El primero, en la literatura; el segundo, en la sociología. Véamos brevemente sus cuestionamientos y propuestas: Walter Mignolo divide a la comprensión en dos ámbitos: **comprensión hermenéutica** y **comprensión teórica**. De donde la comprensión hermenéutica (considerada de **primer grado**) se consigue por la participación, por la experiencia intersubjetiva y con las cosas; mientras que la comprensión teórica (siguiendo en este aspecto -la explicación- a Popper, es de **segundo grado**) consiste en la observación y el análisis, la explicación por medio de una construcción conceptual sobre las cosas y las relaciones entre sujetos. Así, para Mignolo la hermenéutica de Gadamer sólo cumple el primer requisito de "comprensión" y deja de lado lo teórico, o la explicación.¹⁰ Para

⁹ Idem.-p.545.

¹⁰ MIGNOLO, Walter. **Teoría del texto e interpretación de textos**. México: Ed. UNAM-IIF, 1986.-p. 9ss.

asegurar su argumento Walter Mignolo concluye con el siguiente párrafo: "La empresa hermenéutica y la empresa teórica no son dos alternativas de la comprensión literaria. Son dos modos (complementarios) de comprensión. *Verstehen* (entender) se antepone, pero no se opone, a *Erklären* (explicar)."¹¹ Es fácil detectar por dónde va su propósito y de dónde deriva: En primer lugar, la neohermenéutica no puede ser interpretada como simple experiencia práctica y pragmática, sin su necesidad teórica para explicarse. Ya vimos que ella misma también es teórica. En segundo lugar, Mignolo está poniendo el dedo en la lumbre epistémica cuando señala la separación (en el ideal no del todo, pero en la práctica probablemente mucho) de la comprensión en dos ámbitos. Un modo de comprender puede quedarse -a su juicio- en la simple empresa interpretativa y el otro puede, si así lo desea, seguir el rumbo de la construcción de teoría literaria ya sin la necesidad específica de la experiencia. Puede quedarse en la observación y el análisis. También, desde luego, señala su complementaridad que sería lo lógico a seguir en estos casos. Lo preocupante de Mignolo, como también veremos en Giddens, es su prejuicio de la especialidad. Para él, un lector de novelas sobre el absurdo, es simplemente eso: un lector que se queda en el "primer grado" y que sólo por un arduo camino puede acceder a los privilegios del teórico, "segundo grado". Pensemos, como ejemplo hipotético, en el lector modelo de Umberto Eco: un lector que sin ser teórico ha tenido la experiencia de leer las novelas completas de Camus, Sartre, Kafka y Bowles; está informado sobre sus biografías; sobre lo que repre

¹¹ *Idem.* -p.39.

senta el absurdo en estas novelas; sus mujeres (personajes femeninos) etéreas y voluptuosas, sus hombres (personajes masculinos) entre el encierro de la libertad y la libertad por el encierro, etcétera. Tiene la experiencia, este Lector modelo, de sobra para hacer una teoría sobre el absurdo en dichos autores y por su novelística; sin embargo, no lo hace porque le parece absurdo. Realmente muchas especialidades son absurdas. Si este lector accediera, previa cantidad de dinero de por medio, a plasmar teóricamente sus experiencias lo haría perfectamente. Sin necesidad de que alguna institución o club de especialistas le brindara su "segundo grado", no lo necesitaría; en la reflexión sobre sus experiencias literarias, en la comprensión hermenéutica, él superaría todo esquematismo y formulario de la técnica del criticar. Toda experiencia va ligada de cierta manera a lo teórico. Sólo algunas especialidades dividen para convencer. Ahora hay especialistas hasta en rock, rap, chispas, y otras tantas cuestiones que antes de ser factores de lucro eran simplemente cualidades del gusto y juicio.

En su obra **Las nuevas reglas del método sociológico**, Anthony Giddens elabora una suerte de rasero teórico sobre algunas obras de Gadamer, Apel, Habermas y otros tantos para llegar a la conclusión de una necesaria "doble hermenéutica" en la sociología contemporánea. Una hermenéutica que no sólo dé cuenta de la interpretación de la acción social, sino también de su explicación crítica. A su parecer Gadamer únicamente responde a la primera cuestión (comprensión), y sólo Apel y Habermas contribuirían a la explicación y a la Teoría crítica. A esta "integración complementaria" de la obra de los tres autores, Giddens todavía le ve, y có-

mo habría de no hacerlo, algunos peros.¹² Lo que aquí nos interesa resaltar más que otra cosa es la noción de crítica en la neohermenéutica. Para Giddens la hermenéutica gadameriana no es del todo crítica y si un tanto conservadora debido a que no sigue una de las premisas de toda hermenéutica propuestas por Emilio Betti: "Esta es la de la 'equivalencia de significados' (*Sinnadäquanz des Verstehens*): la que afirma que la interpretación de un producto humano o acción debe 'adecuarse' con las intenciones de su causante."¹³ En otras palabras, la premisa de la comprensión de la intención del autor. Esta réplica de Giddens a Gadamer tomada de E. Betti parece ser la más argumentada: hay otras cuestiones que ni siquiera es menester ocuparse de ellas; realmente el lenguaje habla de la intención del autor, baste leer la parte que Giddens le dedica a Gadamer para apreciar una posible intención originaria: analizar apresuradamente a Gadamer para pasar con ansiedad a ocuparse de un número 1 en Norteamérica a quien Giddens le debe buena parte de su formación teórica: Habermas.

Anteriormente habíamos dicho que la intención del autor en su aspecto originario no estaba al alcance en la comprensión de un texto y que la comprensión giraba sobre el sentido comunicado. Es el sentido de un texto, mensaje o fenómeno el que nos habla de la intención del autor, aunque dicha intención tenga muchas posibilidades, infinitas interpretaciones y por esto sea muy difícil llegar a comprenderla.* Hacerle caso a lo que se dice, separa al intérprete de una arbitrariedad en la interpretación y, al mismo tiempo, lo pone en disposición de comprender las posibles intenciones que se expresan en lo interpretado. Desde luego, que

¹²Cfr. "Hermenéutica y teoría crítica: Gadamer, Apel, Habermas" en la obra citada, pp.53-71.

¹³Idem.-p.61.

existan varias posibles respuestas para una pregunta no significa una falta de tacto crítico. Es precisamente aquí donde aparece una fecunda capacidad de la reflexión, antidogmática, de ser no sólo crítica (no quedarse con la última palabra), sino autocrítica (comprometerse con la tolerancia y la libertad).

El que cada comprensión de un texto, mensaje o fenómeno requiera que siempre se les aplique de un modo distinto, abre la amplia gama de posibilidades que tiene el hermeneuta de explicitación crítica y por tanto no dogmática ni absolutista, como tampoco intolerante.¹⁴

a. Las prácticas comunicativas: plexos de hibridez entre los mensajes de los medios de comunicación y la realidad inmediata del receptor.

En la actualidad, una de las tendencias de la investigación sobre comunicación más importantes en América Latina, es aquella que se ocupa del estudio de las diversas y múltiples mediaciones en la recepción de los mensajes, es decir, del paso del mero acto

* Actualmente, ni el mismo Umberto Eco acepta la posibilidad de comprender la intención del autor. Cfr. *Los límites de la interpretación*, pp. 237 ss., *pássim*.

¹⁴ Al respecto resulta importante la crítica radical a la división tópica entre comprensión y explicación, realizada por Paul Ricoeur siguiendo a Von Wright: "La dependencia mutua entre las condiciones de verificación de las premisas y las de la conclusión no hace sino presentar discursivamente lo que es comprendido de un modo inmediato en un gesto, a saber que es un movimiento que significa, exactamente igual que una palabra es comprendida de entrada como un sonido que significa. Es el momento del comprender el único que es alargado, desplegado, recorrido discursivamente en la inferencia práctica." p.128. Cfr. *El discurso de la acción*. -2a ed.-España:Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1988. También, los capítulos II y III de Wright, G.H.V. *Explicación y comprensión*. España:Ed. Alianza Universidad, 1979.

de recibir al proceso de recepción.¹⁵ Abarcando los diversos momentos: "antes de", "durante" y "después de", en la relación individuo-mensaje mediático. Esta perspectiva abre un amplio horizonte para el entendimiento de la raigambre comunicativa; sin embargo, su polarización sobre el momento receptivo -si lo ubicamos en un proceso más amplio- resta complejidad teórico-práctica a sus indagaciones, por ejemplo: en la problemática surgida del engarce entre emisión y recepción planteada sólo en términos de mediación institucional y cognoscitiva, olvidando la transmisión de tradición en los mensajes y su carácter no únicamente instrumental, así como, que lo concreto del discurso mediático está sujeto a diversas interpretaciones desde sí mismo y no sólo desde el posible relativismo de los individuos receptores. Y es aquí donde la neohermenéutica expande otra posibilidad de investigación: al conectar en el mensaje mismo ambos momentos del proceso comunicativo. Pero el mensaje no aparece como un ente aislado y ahistórico, sino precisamente como lenguaje contenedor de sentido, como productor de comunicación social. Es el medio de reunión de emisor y receptor. El punto de encuentro y desencuentro con la tradición. En torno al mensaje gira toda emisión y recepción en última instancia; por eso, toda mediación en la recepción, en general, pasa a segundo término cuando se trata de comprender el sentido del discurso mediático. La interpretación más que un proceso mediador es un proceso de traducción, de comprensión: no actúa como anulación crítica, ni como sumisión acrítica; reconoce el sentido que se le muestra, actualizándolo, dotándolo de un nuevo carácter.

¹⁵Cfr. OROZCO G., Guillermo. Recepción televisiva. Tres aproximaciones y una razón para su estudio. México: Ed. UIA, 1991.-pp. 27-52;

En esta dirección, hay entre el momento de la emisión y el momento de la recepción algo más que un proceso mediador. Hay producción y apropiación de sentido. Vinculación del decir de los medios con el decir de la realidad inmediata de los individuos, como una práctica comunicativa fundamental en las sociedades actuales. Que esta relación cultural dé como resultado una hibridación de los procesos comunicativos¹⁶ queda reflejado en el incremento "de las relaciones grupales por contactos mediatizados" y porque "muchas tradiciones populares no sólo logran persistir, sino que además adquieren nuevas formas, se transforman e incorporan nuevos actores sociales, pues aunque son expresiones minoritarias representan la perduración de una memoria compartida y de señales de identidad que configuran el sentido de la vida social en espacios diferenciados."¹⁷ Un ejemplo de este proceso de hibridación productor de comunicación acontece con las telenovelas: dos mujeres, en el barrio, empiezan a conversar -tomando como pretexto la trama de tal telenovela- y terminan hablando sobre los problemas y situaciones de sus propias vidas, pero siempre con el fondo de la trama como clave de comprensión.

El discurso mediático se incorpora a las prácticas comunicativas cotidianas de los individuos como apropiación y creación,¹⁸ no

BARBERO, J.M. **Procesos de comunicación y matrices culturales: Itinerario para salir de la razón dualista.** México: Ed. FELAFACS-GG., 1987.-pp.201-210; SERRANO, M.M. **Teoría de la comunicación: 1. epistemología y análisis de la referencia.** México: Ed. UNAM/ENEP-Acatlán, 1991.-pp.159-174.

¹⁶ GARCÍA Canclini, N. **Culturas híbridas.** México: Ed. CNCA-Grijalbo, 1990.-pp.237-259.

¹⁷ GARCÍA C.N. y Piccini, M. "La televisión nuestra de cada día" en sección Cultura de **El Nacional**, 25 de mayo de 1991, pp.9-10.

¹⁸ LULL, James. "La estructuración de las audiencias masivas" en **Día-logos de la comunicación**, Rev.FELAFACS, n.32 marzo de 1992, pp. 50-57.

Únicamente como mero acto de asunción. Es por esto que en los pl
os sociales, las prácticas comunicativas de emisión y recepción
se tornan de una complejidad creciente. En la experiencia herme-
néutica de cada individuo por los medios comunicativos está cada
vez más presente la interconexión entre lo local y global como
conformación de un mundo que se agranda, y repliega continuamente.
Y que pese a todo, es un mundo compartido, común.

b. La Ley de bronce de la proxémica de Abraham André Moles y sus implicaciones culturales y políticas.

Quizá una de las aportaciones fundamentales al discurso de la
comunicación actual, realizada por A. Moles sea su concepción so-
bre el papel que juega el espacio en las relaciones entre indivi-
duos. En específico, la dualidad procesual proximidad-lejanía, lo
calismo-globalidad.

Para Moles, las relaciones comunicativas en la sociedad son
básicamente proxémicas¹⁹ se establecen en circuitos de cercanía es
pacial como la familia, el barrio, los ámbitos: laboral, recreati-
vo, educativo, político, etc. Esto es, existe el imperativo so-
cial de considerar como más importante todo aquello que está más
cercano a la vida del individuo, dejando de lado lo lejano que pa
rece, por tanto, diluirse; esto genera una ley en la comunicación
interpersonal: la Ley de bronce de la proxémica.²⁰ Este imperativo
ejerce su eficacia sobre todas las actividades de los individuos
y genera diversidad política y multiculturalidad en las socieda-

¹⁹ Al respecto, trabajo conjunto con E. Rohmer, Teoría estructural de la comunicación y sociedad. México: Ed. Trillas, 1983.-p. 128.

²⁰ Idem.-p. 199.

des.²¹ Sin embargo, con el desarrollo de los medios de comunicación debido a la sofisticación tecnológica de la que se sirven, la tensión entre proximidad y lejanía se ha roto: generando en los individuos comunicantes fenómenos de telepresencia (presencia a distancia "sin la densidad de un cuerpo pesado") y teleacción (actuar a distancia "sin el cuerpo"), de conflicto extremo entre la virtualidad y lo factual, entre verosimilitud y falsedad.²² La Ley proxémica se rompe continuamente, produciendo uniformidad globalizante. Las prácticas locales y sus espacios dan la sensación de subsumirse en un ambiente cosmopolita, donde los acontecimientos a distancia importan tanto -o más- como aquellos cercanos. De pronto, el individuo acostumbrado a su mundo local se siente inmerso en la raigambre mundial, preocupado por las guerras al otro lado del planeta, adoptando costumbres y rituales antes desconocidos, por momentos parece olvidarse de él y de quienes lo rodean para "convivir" con la gente y los tiempos del universo.

Mas, poco a poco, su mirada puesta en la globalidad va afectando sus prácticas locales: la conversación con sus allegados varía de temas y horizontes; el mundo local se extiende y expande mostrándose con toda su complejidad. La diferencia y la diversi-

²¹ Esto lo ve muy bien Ferenc Fehér cuando habla de que: "La era de Zaratustra ha terminado, y ha llegado un tiempo en que las diferencias culturales e individuales deben mostrar su rostro largamente escondido y sacar sus valores, silenciados por tanto tiempo, a la superficie." p.22, "La multiculturalidad" en *Vuelta*, n.194, enero de 1993.

²² Cfr. MOLES, A. y Rohmer, E. *Op. cit.*, p.199; VIRILIO, Paul. "Siete cuestiones sobre tecnología y cultura" en suplemento Dominical de *El Nacional*, n.126, pp. 15-18.

dad hacen su aparición desde las prácticas locales de comunicación. El ambiente globalizante producto de los medios ha dado en el blanco: transforma el localismo y, a su vez, en éste se transforma lo global. Esta constante interconexión propicia una redefinición de los conceptos mismos de localismo y globalismo enunciados hasta ahora como: "concentrarse uno mismo en el pueblo", en el primer caso y "descentralizarse uno mismo hacia un mundo sin límites", en el segundo.²³ Es decir, no anular ambos conceptos en sus extremos sino propiciar su interjuego en la traducción cotidiana de la cultura y la participación política: enriquecimiento cultural y posibilidad de autocritica local ante los enunciados provenientes de otras partes, generando relaciones pluriculturales con otros pueblos; asimismo, poder ampliar el horizonte político local al establecer comunicación con otras culturas sobre temas como la democracia y legitimidad, los derechos humanos, la opinión pública y participación ciudadana. Resulta claro que también es un hecho todo lo contrario: el repliegue de los pueblos hacia ellos mismos: los fundamentalismos, el establecimiento enmascarado de regímenes totalitarios, abandono de la comunicación o la desvitalización de ésta por la mentira y el engaño. Sin embargo, los individuos no están indefensos ante los "embates" del discurso mediático, cuentan con su capacidad de juicio o la posibilidad de subsumir lo particular en lo general, producir sentido común. Comunidad social: diálogo y discusión con otros sobre los mismos problemas. Con todo, existen resquicios críticos en la reflexión.

²³ SARTORI, Giovanni. "El videopoder y la opinión pública" en suplemento Política de El Nacional, n.37, p.12.

Es verdaderamente en la experiencia hermenéutica donde los resultados de la **Ley proxémica** y su rompimiento tienen el punto creativo y productor de sentido.²⁴ La experiencia de juzgar lo que es bueno o dañino para el común de los individuos implica una situación hermenéutica en la historicidad: tener en cuenta la continua influencia de lo que hemos sido y somos sobre nuestras prácticas cotidianas. La actividad cultural y la participación política no están exentas de la historia, tienen en ésta sus procesos formativos. No hay cultura ni diálogo sin historia.²⁵

c. Situación hermenéutica del receptor: historicidad y democracia.

En efecto, existe la soledad y también el aislamiento. La primera es la posibilidad tangible del encuentro con los otros; el segundo es, por el contrario, extrañamiento, pérdida de contacto con los otros. El individuo se refugia en la soledad para reflexionar, para buscar un sentido: estar con él y, al mismo tiempo, con los demás. Por otra parte, el individuo aislado se hunde en el vacío, en los pantanos de la autoenajenación, del no encuentro. Si la soledad conlleva un proceso de comunicación, el aislamiento lleva al silencio forzado. "La soledad es, por lo tanto, algo completamente distinto al aislamiento. El aislamiento es una expe-

²⁴No en vano en la *hermeneusis* se habla de *subtilitas* y no de procedimientos meramente técnicos: "El vocablo *subtilitas* (finura), inspirado en el espíritu competitivo humanista, sugiere en forma elegante que la "metodología" de la interpretación -como toda aplicación de reglas- requiere una capacidad crítica que no se puede garantizar mediante reglas." p. 100, **Verdad y método II**.

²⁵Cfr. MANNHEIM, Karl. "En torno al concepto moderno de cultura" en sección Cultura de **El Nacional**, sábado 8 de agosto de 1992, pp. 9-10.

riencia de pérdida y de soledad, la experiencia de la renuncia. El aislamiento se padece, en la soledad se busca algo."²⁶El aislamiento del individuo al ser autoenajenación es falta de comunicación consigo mismo y con lo general, con lo común: la historia. Responde a todo un proceso de extrañeza ampliamente observado en las sociedades complejas: a saber, la **presión** que siente el individuo de ser **intercambiado** fácilmente por otro en el trabajo, **man**teniendo presas su creatividad y pugnas laborales; la **presión** del consumo que prácticamente lo arrastra hacia los grandes escaparates comerciales; y finalmente, la **presión** de la información con todas sus distorsiones y matices en favor de lo establecido como dominante.²⁷

Este aislamiento, sin embargo, tiene una salida posible, aunque aparentemente paradójica, en la búsqueda que se da en la **soledad**. En ese espacio íntimo que conecta en lo general con el espacio público.²⁸ En la reflexión solitaria, en el encuentro entre uno y los demás descansa la solidaridad. Ser solidario y amistoso **con** consigo mismo para poder serlo con los demás. Se es solidario porque es posible reflexionar manteniendo cierta autonomía frente a lo opresivo. Esto sólo es posible lograrlo encontrando el **primer consenso**, vincularse al sentido común, ese **sensus communis** que funda todo ligamen social: la comunidad social.* Unidad en lo diverso. Estar en el sentido común es ponerse del lado de la historia, tomar conciencia de ella. "Una conciencia histórica, que se

²⁶GADAMER, H.G. *Elogio de la teoría*. España: Ed. Península, 1993. -112.

²⁷Idem. -pp.115-117.

²⁸Al respecto, CAMPS, Victoria. "La reconstrucción de lo público y lo íntimo" en CASTILLA del Pino, C. (Ed). *De la intimidad*. España: Ed: Crítica, 1989. -pp.59-71.

*Cfr. FALS Borda, O. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. -8a ed.-Colombia: Ed. Tercer Mundo, 1990. -pp.34-42.

ha propuesto la tarea de ser verdaderamente concreta, debe considerarse ya **ella misma** como fenómeno esencialmente histórico."²⁹ Es ta toma de conciencia histórica implica un preguntar sobre aquello que nos interpela como consenso primario, es decir, reconocer en el sentido común los elementos sociales, culturales y políticos que nos constituyen continuamente como hombres y mujeres pertenecientes a tal tradición. Asimismo, y con este reconocimiento como soporte, elaborar en la reflexión el planteamiento crítico que permita el encuentro con la generalidad. Significa también ganar un horizonte que nos saque del aislamiento para comunicarnos con los demás y ser más nosotros mismos.

Ligar el espacio íntimo con el espacio público: por medio de la participación crítica individual y colectiva. Así, la situación hermenéutica del individuo vincula la historia al presente para mirar y planear de otra manera el futuro. La historicidad como ámbito de la participación política en común, esto es, democrática. La persecución de la igualdad y la justicia en la sociedad. Si bien es cierto que en la actualidad el espacio público ha sufrido modificaciones radicales por el uso de los medios de comunicación,³⁰ también es igual de cierto que los problemas concretos y cotidianos así como sus soluciones se siguen tratando en la comunicación interindividual. En todo caso, el espacio público más que perder capacidad participativa individual por el uso de discursos mediáticos se ha enriquecido: a tal grado, que la democracia -en tanto proceso de participación pública- se parecerá, a decir de Norberto Bobbio, con la introducción de los sistemas de computa-

²⁹GADAMER, H.G. El problema de la conciencia histórica. España: Ed. Tecnos, 1993. -p.114.

³⁰GARCÍA Canclini, N. Culturas híbridas, pp.264-271.

ción, en el futuro más a la democracia del pasado que a la democracia del presente.³¹ La utopía de la nueva Polis.

2. De la opinión pública a la opinión de los públicos: la participación de la sociedad civil.

La definición de sociedad civil ha venido transformándose a través de su historia efectual: desde los trabajos de Hobbes y Rousseau, hasta los de Michel Foucault y Jürgen Habermas, pasando desde luego por Hegel, Marx y Gramsci.³² En este trabajo nos interesa el concepto de sociedad civil trabajado por Habermas, debido a que otorga una significación fundamental a la comunicación y la opinión pública como soportes básicos de la democracia. Asimismo, porque permite en lo esencial un entrecruce teórico con la neohermenéutica y las ideas de tolerancia y praxis política. Aunque no concuerde en otros puntos centrales habermasianos: en especial su proyecto de emancipación, como veremos más adelante.

La sociedad civil, entonces, puede ser definida siguiendo a Habermas, como "las asociaciones de particulares formadores de opinión pública que en cuanto tales se constituyen en un tribunal normativo encargado de discutir y enjuiciar las decisiones y proyectos del poder público, esto es, del Estado."³³ En este sentido, la sociedad civil no queda definida únicamente como un conjunto de electores que se hacen presentes por la vía del voto y después tienden a desaparecer, como hacen creer los estudios de opinión.

³¹ BOBBIO, Norberto. "Democracia: la utopía amenazada" en suplemento Política de El Nacional, n.63, pp.10-13.

³² FARFÁN H., Rafael. "Cultura cívica" en sección Cultura de El Nacional, 14 de noviembre de 1992, pp.9-10.

³³ Idem.-p.10.

Sino por un constante flujo y reflujo cotidiano que tiene su máxi ma expresión en los movimientos sociales: en las "redes de movimiento o áreas de movimiento como el conjunto de grupos e individuos que comparten una cultura conflictiva y una identidad colectiva."³⁴ Es necesario resaltar la creciente complejidad social que envuelve la raigambre social de reclamos, soluciones y pluralismo. En México podemos citar algunos ejemplos de estas expresiones sociales: la Asamblea de Barrios (conformada por inquilinos politizados cuyo principal reclamo es por vivienda y los problemas inherentes al barrio); los ecologistas (grupos políticamente preocupados por los problemas generados en la sociedad industrial como la contaminación, deforestación, conservación de las especies: flora y fauna, etc.); Mujeres en Acción Sindical (grupo conformado por mujeres trabajadoras con tendencia feminista cuya principal preocupación es poner a discusión su situación laboral como género y proponer vías hacia la democracia); y los homosexuales (grupos heterogéneos cuyo principal punto de conjunción radica en la preferencia sexual y la praxis que de ella deriva: esto es, las políticas del cuerpo (biopoder) y las relaciones con el resto de la sociedad).³⁵

Klaus Eder menciona tres puntos básicos que explican las prácticas de protesta colectiva de los movimientos sociales:

1.-"Como una cruzada simbólica en lucha por el reconocimiento de su propia cultura como la cultura legítima y, de este modo, contra la moral prevaleciente.

³⁴ MELUCCI, Alberto. "El reto simbólico de los movimientos contemporáneos" en suplemento Política de *El Nacional*, n.14, p.18.

³⁵ Entrevistas: "Colonos, ecologistas, mujeres y homosexuales: Sociedad en movimiento" en suplemento Política de *El Nacional*, n.14, pp. 10-11.

2.-"Como un grupo de **presión política** en lucha contra el tratamiento eufemístico del abandono total de los problemas sociales y, por ello, contra su propio declive en el sistema de status.

3.-"Como un movimiento social en lucha por una **democratización radical** de las relaciones sociales (¡no únicamente relaciones sociales de producción!)."³⁶

Tenemos entonces que los movimientos sociales son expresiones de cambio en los ámbitos de la cultura: actualización simbólica de la tradición; en la política, generadores de opinión pública y presión sobre los proyectos y decisiones del Estado; en lo social, por la reivindicación de los grupos excluidos y la pluralidad de intereses y relaciones sociales.

Los procesos de comunicación generados en los movimientos sociales al interno de la sociedad civil entran en lo que se ha dado en llamar **comunicación popular**: "En un sentido general comunicación popular refiere las modalidades de producción, circulación y recepción de información a que recurren los diversos grupos sub alternos de la sociedad como expresión de sus experiencias de vida y como parte de sistemas culturales de defensa, adecuación, re afirmación o construcción de identidades colectivas que, sin embargo, son sistemas abiertos que inevitablemente están cruzados e interactúan en forma permanente con el discurso hegemónico."³⁷ Dentro de estos procesos de comunicación está en juego tanto la formación de opinión pública como su puesta de manifiesto en un espacio público más amplio, así como el establecimiento de la comuni-

³⁶ EDER, Klaus. "¿Cruzadas morales, grupos de presión o movimientos sociales?" en suplemento Política de *El Nacional*, n.14, p.16. Subr.mío

³⁷ GUTIÉRREZ Espíndola, José Luis. "Comunicación popular y cultura política" en suplemento Política de *El Nacional*, n.18, p.14.

cación política con las instituciones públicas: relación entre gobernados y gobernantes.³⁸

En la sociedad civil se forma el consenso que da legitimidad a las acciones de los gobernantes. Este consenso es el imperativo de la opinión pública. Aunque en un proceso de argumentación democrática el disenso es un resultante verdaderamente necesario. La opinión pública atañe al individuo en su participación pública: en común con los otros. Aquí, la comunicación y la experiencia hermenéutica que en ella se juega resultan vitales para la aportación de temas a discutir. De ahí que se recurra al consenso originario o sentido común para indicar qué temas son más importantes de tratar y cuáles no, asimismo sirve de arranque de la mera opinión.³⁹

"Una de las fuentes de definición de la opinión radica en el conjunto de normas y valores compartidos en el medio social de una persona, de ahí que éste se constituya en el espacio fundamental donde se producen influencias varias, dependiendo de la diversidad de roles sociales que el individuo cumpla. Las opiniones, por tanto, se producen en la interacción estructurada dentro de la familia, la escuela, la fábrica, la iglesia y otras instituciones donde el individuo adquiere perspectivas culturales generales y puede adquirir opiniones."⁴⁰

Entonces, la opinión pública es el resultado de una serie de

³⁸ Cfr. WOLTON, Dominique. "La comunicación política: construcción de un modelo" en FERRY, J.-M. et al. *El nuevo espacio público*. España: Ed. Gedisa, 1992. - pp. 28-46.

³⁹ Con respecto a la problemática señalada por Luhmann de cómo se eligen los temas a tratar en la opinión pública, una respuesta factible es recurrir a los temas en común, históricos, que subyacen en el lenguaje. Cfr. AGUILAR Villanueva, L.F. "Una reconstrucción del concepto de opinión pública" en *Rev. Mex. de C.P. y S.*, n. 130, pp. 114-128.

⁴⁰ MOYA López, L. Angélica. "Opinión pública, democracia y poder" en suplemento Política de *El Nacional*, n. 25, p. 5.

procesos de comunicación entre individuos -preocupados políticamente- reunidos en torno a un tema a discusión: cuyo contenido varia y tiene como condición guardar una relación directa con los asuntos de índole gubernamental, política, principalmente. En ese sentido, la opinión pública a diferencia de la opinión exige información sobre asuntos de carácter público para poder argumentar y extraer soluciones a tal problema en los procesos de diálogo. "De estos procesos parecen desprenderse entonces no sólo las demandas de información, explicaciones y respuestas del gobierno sobre asuntos públicos por parte de un grupo concededor, sino además la pretensión de racionalidad en la discusión sobre la forma y el contenido de las decisiones políticas."⁴¹ En las sociedades democráticas la opinión pública representa una forma compleja de participación de los individuos sobre asuntos de interés general y tiene la función de ser un contrapeso del poder político establecido. Un consenso sobre la experiencia común de comunicarse y comprenderse en sociedad.⁴²

a. Contra el corporativismo social.

Sin duda, un peligro de toda democracia radica en la creciente homogeneidad de la sociedad civil a causa de la pérdida de pluralidad entre sus integrantes por la constante facultad del poder establecido para adecuar, integrar y cooptar las manifestaciones en contra de sus intereses. Si el incremento de movimientos civiles dan muestra de una mayor complejidad democrática, ésta disminuye cuando esos movimientos se vuelven orgánicos o mantienen re-

⁴¹ Idem. -p.5.

⁴² BALLE, Francis. Comunicación y sociedad: Evolución y análisis comparativa de los medios. Colombia: Ed. Tercer Mundo Editores, 1991.- pp.499-507.

laciones de dependencia con algún organismo gubernamental. Por eso los grupos civiles que luchan por su participación democrática en la sociedad se cuidan mucho de caer en la tentación del corporativismo que continuamente los acecha.⁴³ Siempre es necesaria la relativa independencia y autonomía de los movimientos sociales para garantizar la autenticidad de sus demandas y evitar que sus integrantes sirvan a intereses ajenos. Cuando un movimiento civil tiene éxito y crece su fuerza social de inmediato empiezan a moverse los mecanismos del poder para volverlo a favor o silenciarlo. Un caso típico en México, ocurre con el corporativismo del movimiento juvenil: en especial, con la **banda**: esa "forma de asociación voluntaria, colectiva y territorial creada por jóvenes de las clases populares (...)", surgida primero como reacción contra el medio al cual pertenecen y después como subversión más o menos estructurada de las condiciones de represión y miseria en que viven.⁴⁴ Las **bandas** llegaron a figurar durante la década de los ochenta como verdaderos movimientos sociales, poniendo en jaque a las autoridades. Hoy, sin embargo, ya poco queda de la protesta emergida de sus problemas cotidianos, pese a que estos continúan: desempleo, represión, falta de alternativas culturales y recreativas, descrédito social y marginación. Los líderes de las bandas hablan ahora del FJR del PRI, de ecología, de talleres impulsados

⁴³ Reticencia y desconfianza hacia las instituciones gubernamentales y partidos políticos muestran los representantes de algunos grupos civiles: ¿la causa? Perder esa cierta autonomía e independencia y así también ver decrecer su credibilidad. Cfr. Entrevistas: "Colonos, ecologistas, mujeres y homosexuales: Sociedad en movimiento" en suplemento Política de El Nacional, n.14, pp.10-11.

⁴⁴ CASTILLO Berthier, H. et al. "La cultura de las bandas" en suplemento Política de El Nacional, n.21, p.5.

por algún programa gubernamental, forman parte del elenco bonachón de los media y su vestimenta está integrada a la iconografía de la moda juvenil y la música "fresona" de Caifanes y la Maldita Ve cindad.

La democracia exige verdadera participación de los individuos, de la sociedad civil y para garantizarla es necesaria la desapari ción de esa institución mediatizadora llamada corporativismo.

b. ¿Una nueva areopagítica?

Cuando en 1644 el poeta inglés John Milton presenta ante el Parlamento de su país su obra Areopagítica en defensa de la liber tad de expresión,⁴⁵ no estaba haciendo otra cosa que poner en el centro de la discusión no sólo el argumento y el estilo del deba te democrático, sino también su esencia: el individuo participati vo, dialogante (o como Castoriadis exclama: ¡el individuo auto no mos! de la democracia.⁴⁶ Así, la acción de Milton es relevante pre cisamente porque es él, como ciudadano, quien se presenta a discu tir en favor de la libertad y contra la censura en la escritura libresca. Como si se tratara del Areópago en la polis griega, Mil ton hace uso del Parlamento, como espacio público, para argumentar discursivamente sobre un asunto que atañe la vida pública no úni camente de Inglaterra, también del mundo. Este acontecimiento cobra hoy actualidad por la necesidad radical de establecer un espa cio público que garantice y posibilite el acceso de todo indivi duo a hacer uso de la palabra para opinar sobre los asuntos de in

⁴⁵Cfr. MILTON, John. Areopagítica. Argentina: Ed. FCE, Colec. Popular, 1976.-100 pp.; HERRAN, M.T. y Restrepo, J.D. Ética para periodistas. Colombia: Ed. Tercer Mundo Editores, 1991, pp.100-101.

⁴⁶CASTORIADIS, Cornelius. "Poder, política, autonomía" en Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura. España, n.4, pp.91-109.

dole política común. De esta forma, la necesidad de crear un espacio público que amplie y complique la política democrática, pertenece al universo de las **necesidades radicales** planteadas por Agnes Heller como: "Aquellas necesidades nacidas en la sociedad capitalista, a consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de esta sociedad. Por tanto, las necesidades radicales son factores de superación de la necesidad capitalista."⁴⁷ Es necesario mencionar que las necesidades radicales no fueron pensadas a priori, como un mecanismo de regulación contrafáctico, sino que "están ahí y por tanto el futuro es deducido de realidades existentes."⁴⁸ De ahí se desprende que la superación de la necesidad radical de un ámbito para la comprensión y comunicación social de la opinión pública será también "un instrumento para el cambio, para poner en cuestión cada uno de los momentos de nuestra vida cotidiana."⁴⁹

Que cada vez más individuos puedan seguir el ejemplo de John Milton, expresando su opinión en torno a problemas, cabe comprenderlo como una pauta para la pluralidad y diversidad de la participación ciudadana. Implica también llevar a otras condiciones el actual concepto de opinión pública bajo cuya acepción se oculta la homogeneidad, el equilibrio y la simpleza del mismo concepto. Es necesario aceptar, finalmente, que la opinión pública pone en movimiento una serie de procesos complejos donde se juegan las opiniones y deseos de diversos públicos (grupos de individuos con cierta información y juicio sobre un tema); es también,

⁴⁷ HELLER, Agnes (entrevista). "Necesidades y valores" en dossier de *El Viejo Topo*, España, p.34.

⁴⁸ *Idem.* -p.34.

⁴⁹ GARCÍA E..A. "Notas sobre el concepto de necesidad", *op.cit.*, p.33.

agilatar el disenso tanto como el consenso. Es ponerse a dialogar aun sabiendo que no siempre el diálogo lleva a un acuerdo consensual. Reconocer las diferencias y el respeto a las minorías.

En suma, la opinión pública que resulte de dichos procesos será más compleja: supondrá la heterogeneidad y el desequilibrio como pruebas democráticas. La pluralidad de las opiniones en común de los distintos públicos y no sólo el sobrepeso de aquellos individuos de élite política o clase informada. Por eso, el nuevo espacio público supone también una transformación en la manera de informarse y enjuiciar: propone establecer un movimiento de hermenéutica social y política -autocomprensión de la realidad- para comunicarnos con los demás por el bien común. En este sentido, estamos de acuerdo con Gianni Vattimo cuando expresa que: "La importancia que revisten, en el programa de emancipación ilustrado, aspectos como el de la libertad de pensamiento o el de la tolerancia no está motivada sólo o principalmente por una reivindicación general de la libertad, de la que estos momentos formarían parte, sino más bien por el conocimiento de que una sociedad libre es aquella en la que el hombre puede llegar a ser consciente de sí mismo en una "esfera pública", la de la opinión pública, la de la discusión libre."⁵⁰ El ejercicio cotidiano de la capacidad de juicio pondrá continuamente en entredicho al corporativismo social.

⁵⁰ "Hermenéutica, Ciencias Humanas y Sociedad de la comunicación" en Revista de Occidente, España, julio-agosto 1987, n.74-75, p.182.

3. Emancipación y hermenéutica: ¿La emancipación del receptor está de moda?

Paul Ricoeur ha escrito recientemente que: "La hermenéutica sin un proyecto de liberación es ciega, pero un proyecto de emancipación sin experiencia histórica es vacío."⁵¹ Con esto, Ricoeur toma partido en el debate Gadamer-Habermas sobre la hermenéutica y la emancipación. Donde Ricoeur no considera ya sustancial la oposición entre ambos teóricos puesto que no ve cómo se pueda tener una crítica sin tener también una experiencia de la comunicación.⁵² Ricoeur, en esta dirección, señala correctamente la cuestión central de tal debate: por una parte, Habermas tiende a privilegiar el proyecto emancipatorio -cumplir los postulados de la ilustración- dejando como secundario el proyecto de hermenéutica histórica; para ello, echa mano del a priori contrafáctico del deber ser. Equipara, como modelo, la fuerza emancipatoria de la relación psicoanalítica dada entre paciente (reprimido)- psicoanalista (ayuda libertaria) y una posible relación entre la sociedad oprimida y los proyectos libertarios de los estudiosos sociales que pondrían al descubierto los mecanismos de represión, sirviendo como catapulta para su transgresión.⁵³

Por otro lado, Gadamer no encuentra otra vía de emancipación factible que aquella que parta de la praxis hermenéutica y desarrolle un proyecto crítico e histórico sostenido por el consenso y la tolerancia. Por medio del diálogo transformar las relaciones de poder imperantes en la sociedad. Apostar por una crítica fácti

⁵¹ Ideología y utopía. México: Ed. Gedisa, 1991.-pp.260s.

⁵² Idem.-p.260.

⁵³ GADAMER, H.G. Verdad y método II, pp.225-241.

ca que apunte a una sociedad más justa e igualitaria, contemplando así el ideal ilustrado.

Habermas ve en la propuesta hermenéutica de Gadamer cierto conservadurismo. Mientras Gadamer emprende la crítica de las pretensiones habermasianas de la siguiente manera: "Cuando el psicoanalista pone en evidencia las interpretaciones superficiales, descubre la autocomprensión enmascarada y muestra la función repressiva de los tabúes sociales, está introduciendo al paciente en la reflexión emancipatoria. Pero si ejerce la misma reflexión allí donde no está legitimado para ello como médico, siendo él mismo un interlocutor social, falla en su papel social. El que 'pone al descubierto' a sus interlocutores a la luz de algo que se sitúa más allá de ellos mismos, es decir, que no toma en serio su juego, es un aguafiestas al que se procura evitar. La fuerza emancipatoria de la reflexión que utiliza el psicoanalista encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás."⁵⁴

Si en la misma relación psicoanalítica existe el límite de que el psicoanalista no puede forzar a su paciente a realizar lo que éste no quiere sin inducir violencia, en términos de la sociedad la situación se complica de manera considerable: primero porque resulta difícil, como argumenta Gadamer, que la sociedad se abandone a los proyectos de los estudiosos sociales por más buenas intenciones que estos tengan; segundo porque el poder de la reflexión implica un diálogo con el pasado que no puede prescindir, por más autoridad que se tenga, de la situación hermenéutica

⁵⁴Verdad y método II, p.241.El subrayado es mío.

mantenida con el todo social; y tercero porque el proceso gradual de emancipación social de los mecanismos del poder supondría un anarquismo generalizado, más que la consolidación de un consenso.⁵⁵

Si tomamos seriamente en cuenta la propuesta inicial de Paul Ricoeur sobre la necesidad de complementar el proyecto hermenéutico y el emancipatorio, tendremos que seguir tres pautas básicas contempladas como fundamentales en la hermenéutica gadameriana: la praxis hermenéutica, el consenso y la tolerancia y la ampliación de la democracia, es decir, apostar por la igualdad y justicia. En la neohermenéutica todo proyecto crítico es producto de la praxis, esto es, implica y es el resultado de una confrontación práctica. La crítica es al mismo tiempo histórica y política. No tiene, como en el caso de Habermas, que recurrir a supuestos de consenso de antemano o contrafácticos. En este sentido, "la praxis hermenéutica consiste en no partir de ese consenso contrafáctico, sino en posibilitarlo y realizar eso que se llama convencer mediante una crítica concreta."⁵⁶ La búsqueda de consenso supone la presencia de la tolerancia: el respeto al disenso y la diferencia. En las prácticas democráticas "la tolerancia obra por doquier, no sólo como una virtud social que a cada uno se le enseña, sino como un fundamento del sentimiento humano, que cuenta con la alteridad del otro y con la pluralidad de las alteridades, que coexisten en nuestra muy compleja y múltiplemente imbricada realidad."⁵⁷ La lucha por la igualdad y justicia en la democracia recurre, siempre, a la comunicación o diálogo. El entendimiento es el soporte del

⁵⁵ *Idem.* -pp. 239-241.

⁵⁶ *Idem.* -261.

⁵⁷ GADAMER, H.G. *Elogio de la teoría*. España: Ed. Península, 1993.- pp. 105-106.

consenso. "El esquema del diálogo resulta fecundo utilizándolo co rrectamente: en el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones se construye una comunidad que trasciende al individuo y al grupo al que éste pertenece."⁵⁸ De tal forma que un proyecto libertario y hermenéutico tiene en la praxis comunicativa su soporte concreto. "La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe."⁵⁹ .

La emancipación de los individuos en una sociedad altamente influenciada por los medios de comunicación, tendrá que vérselas, como ya ocurre, con la construcción de una democracia que dé cabida a la autoreflexión crítica del individuo (self-communication). Una democracia que, como enseña Castoriadis, pueda "crear las ins tituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad."⁶⁰ La libertad respecto a la opresión ejercida por los medios de comunicación tiene más que ver con el sentido común humano que con la moda y la técnica. No basta, como afirma Cloutier, con transformar al individuo en un Emerec (emisor-receptor) producto de los self-media y la industrialización, para generar una liberación por la técnica, antes es indispensable una transformación en la conciencia común y cívica para el control de la técnica y evitar esa acepción autocomplaciente con los inventos modernos, como señala Langdon Winner: "El problema de Prometeo es seme

⁵⁹Verdad y método II, p.241.

⁶⁰"Poder, política, autonomía" en Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura, España, n.4 1991, p.108.

jante al nuestro. Las gentes de hoy han llenado el mundo con el más notable cúmulo de inventos y artilugios que haya visto la historia. Si ocurre ahora que estas obras no pueden ser reconsideradas ni reconstruidas en lo fundamental, la humanidad se verá para siempre encadenada al poder de sus propios inventos. Pero, si aún cabe la posibilidad de dismantelarlos, de aprender y comenzar de nuevo, existen aún perspectivas de liberación. Tal vez aún pueden encontrarse los medios para apartar del mundo nuestras propias aflicciones."⁶¹

Que el receptor sea el partícipe de su propia liberación con relación al dominio de los medios y de los demás poderes establecidos no es consecuencia de alguna moda ni del regreso al centrismo del ego,⁶² sino el reconocimiento de la praxis humana y su relación con el mundo y la historia. Por eso, todo proceso de comunicación es también un proceso de comprensión. O para decirlo con la brillantez de Juan Luis Cebrian: "Quizás estamos ante el nacimiento de una nueva mayéutica de escala mundial -o trasnacional al menos- ante la recuperación del ágora como método de interpretación de la realidad. Si así resulta, no vendría mal entonces recuperar desde el principio la máxima socrática que alumbre cualquier acto posterior de nuestro conocimiento, 'Sólo sé que no sé nada'."⁶³ Quizás también, lo mejor esté por venir.

⁶¹ **Tecnología autónoma: La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político.** España: Ed. Gustavo Gili, 1979. -p. 329.

⁶² Cfr. MATTELART, Michele y Armand. "La recepción: El retorno del sujeto" en *Dia-logos de la comunicación*, n. 30, junio 1991, pp. 10-17.

⁶³ "La sociedad de la cultura y de la comunicación", ponencia en el Coloquio de Invierno reproducida en *El Nacional*, 14/II/1992, p. 15.

V. EL MODELO EN TOTALIDAD (CONCLUSIONES).

ITEMS: "Le rire est le phénomène humain de communication (définition réciproque), parallèle, dans la fête, à toutes les communications objectives: il est inextinguible à la table des dieux." Hermes I. La communication. Michel Serres.*

Hemos visto, a lo largo de este trabajo, que todo hablar sobre hermenéutica implica hacerlo ya desde adentro de ella. Esto es, encontramos una imposibilidad para dejar de tomar partido en el conflicto de la interpretación. El propio Paul Ricoeur experimentó esta situación cuando quiso jugar el papel de árbitro en dicho conflicto. Y es que está de más pretender hablar de las interpretaciones del conflicto cuando el conflicto mismo está conformado por las interpretaciones. No hay un afuera. O mejor dicho, toda propuesta de un afuera comienza siempre por el adentro, por el diálogo: el intercambio de sentido. La comunicación. Por eso es inevitable el compromiso. En lo que toca a nosotros, lo hemos dicho desde el principio y lo reiteramos ahora, nos encaminamos en la dirección abierta por la neohermenéutica y la comunicación conscientes de que este camino es sólo uno, y por cierto con sus argumentos de legitimidad bastante explícitos, de los múltiples caminos de la hermenéutica.

También, es necesario decirlo, a través del desarrollo exposi

* "La risa es el fenómeno de comunicación humana (definición recíproca), paralelo, en la fiesta, a todas las comunicaciones objetivas: ella es inextinguible por ley de dios." P. 245. Trad. mía.

tivo de esta tesis hemos ido señalando los puntos de conflicto que tocan a la neohermenéutica con otras interpretaciones, así como algunas señales de salida o acuerdo. Aunque también de desacuerdo.

Cuatro han sido los puntos fundamentales del debate:

1) El paso del metalenguaje -como sistema que pretende explicar y aplicar el lenguaje- a la capacidad comprensiva del lenguaje natural y ordinario como soporte hermenéutico y, con esto, la apuesta por la profundidad del símbolo (significante <des-equilibrio> sentido) como crítica a la arbitrariedad del signo (significante <equilibrio> significado). Lo que lleva a señalar los límites del código como modelo-lengua. Es decir, la imposibilidad de todo metalenguaje.

2) El tránsito de la noción de texto como objeto privilegiado de la hermenéutica a la dialéctica de pregunta y respuesta (comunicación de sentido) como proceso general de la interpretación. Generando una mayor amplitud hermenéutica.

3) La unidad interna entre neohermenéutica y comunicación en tanto teoría y praxis ha llevado a ampliar y clarificar el proceso de comunicación y comprensión: coimplicando en un mismo movimiento el intercambio y la interpretación del sentido. La importancia de entenderse dialogando.

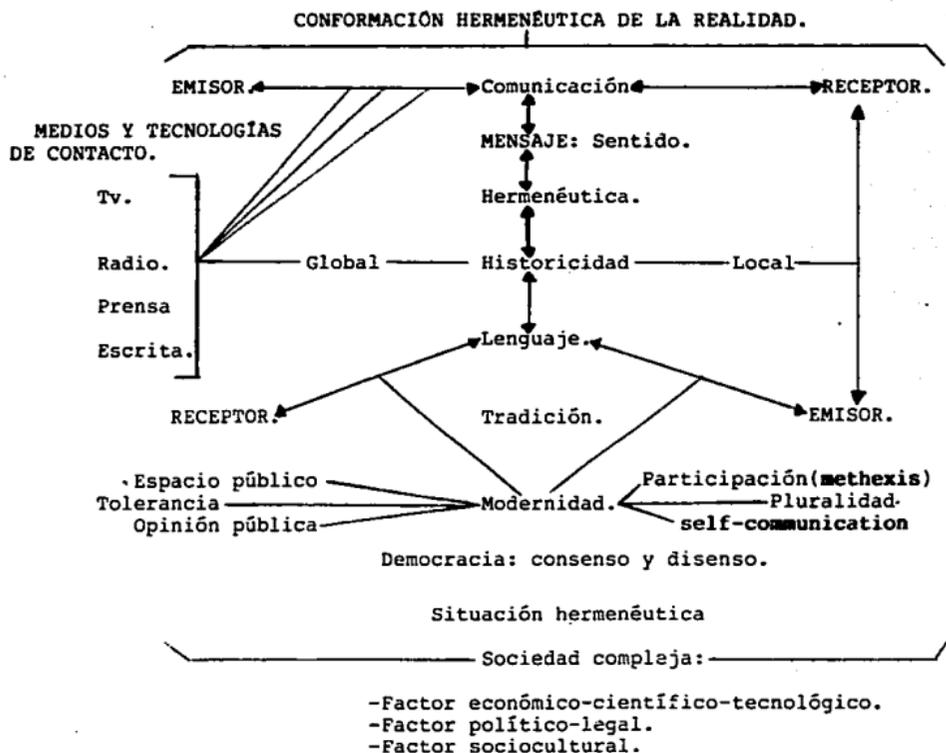
4) Esta unidad de comprensión y comunicación plantea la necesidad de que toda teoría emane de la práctica y que toda teoría interpretativa tenga su legitimidad en la práctica de la interpretación. Que toda explicación sea producto de la comprensión. Explicitación del sentido que se comprende.

En cuanto al modelo -representación gráfica- hasta aquí obtenido, podemos decir que basa su plausibilidad en el movimiento que conjunta la autocomprensión con la autocomunicación; esto es, la participación del que investiga en el proceso de lo investigado. Siendo esta participación un continuo preguntar tanto por la significación de las cosas cuanto por los prejuicios propios. Por esta vía se logra la distancia pertinente que permite el acceso al proceso global de comunicación social desde la propia self-communication como pertenencia. La distancia lograda no quiere decir distinción entre sujeto y objeto, sino por el contrario la explicitación clarificadora de un proceso que provoca su indistinción por afectar tanto a uno como a otro. Lo cual ha llevado a considerar al proceso de comunicación como una raigambre compleja donde se entretajan los lenguajes mediáticos y cotidianos en los plexos sociales. El abandono de la distinción de sujeto y objeto: sustentada en la pretensión del sujeto observante y manipulador del objeto como si de algo ajeno se tratara, ha permitido también dejar de lado los vanos intentos sociológicos de una "doble hermenéutica" producto de la nostalgia por el empirismo positivista paterno, empeñados en la construcción de una "doble significación" en cuya cumbre intelectual se encontraría el saber de los especialistas sociales.

Entonces, hemos partido del proceso mediante el cual los individuos comprenden y comunican para llegar a la comprensión del sentido global de lo que quiere decir comunicarse socialmente. Es decir, la producción, intercambio e interpretación de sentido. Un juego en y por el lenguaje socialmente extendido: creador de una

conformación hermenéutica de la realidad. Ese universo hermenéutico -mundo lingüístico- en el cual nos encontramos inmersos, empero no encerrados. La apertura es lograda por la traducción: la ta rea constante e inacabable de comunicación multicultural, salida lingüística de la confusión de las lenguas. Ampliación de horizonte y mundo. Ejercicio libertario. Por eso era necesario presentar la función de los medios de comunicación como transmisores de tra dición, como industrias culturales históricamente situadas. Decir que ni las nuevas ni las viejas tecnologías son o han sido neutra les. Era no aceptar simple y fácilmente a los medios en cuanto es tructuras apocalípticas y perversamente integradoras, sino además preguntar por la complejidad que guía la intención e inintenciona lidad de sus mensajes, por sus códigos instrumentales y por los elementos comunicativos que escapan a esa codificación; en fin, cuestionar sobre el lenguaje de los medios. Y al mismo tiempo, mi rar las diversas posibilidades de recepción: la retroalimentación conformadora de un proceso con múltiples y diferenciadas zonas de creación y expansión.

Apostar por los gérmenes fácticos de la praxis democrática y la concreción de un espacio público para el libre debate de las ideas que dé lugar a una opinión pública plural y tolerante. La conjunción de ética y política: consenso y disenso.



a. Experiencia hermenéutica y hermenéutica de la comunicación.

C U A D R O D E L A H E R M E N E Ú T I C A .

S E G Ú N :	H O R I Z O N T E :	A U T O R E S :
<p>I. Hermenéutica de la desmitificación.- Es arqueológica. Reduce el símbolo a epifenómeno. Emancipación del sentido alienado, patológico o falso.</p> <p>P A U L R I C O E U R .</p>	<p>II. Hermenéutica de la recuperación del sentido.- Es escatológica. Amplifica el símbolo, remitifica o recolecta el sentido. Emancipación a costa del significante.</p>	<p>"Escuela de la sospecha": Freud, Nietzsche y Marx. Claude Lévi-Strauss.</p>
<p>III. Fenomenología hermenéutica.- Es dialéctica. Intenta una mediación simbólica en el conflicto de interpretaciones: entre I y II. Del símbolo pasa al texto extensivo buscando una epistemología de la hermenéutica general. Unidad entre proyecto de emancipación y proyecto de hermenéutica. Tarea política de la ideología utópica.</p> <p>A N D R É S O R T I Z - O S É S .</p>	<p>Heidegger, Van der Leuw, Mircea Eliade, Gaston Bachelard.</p>	<p>Paul Ricoeur.</p>

IV. Simbología hermenéutica.-

Gilbert Durand.

Es dialéctica. Parte del imaginario y su conformación mítica en el lenguaje. Mediación entre estructuras matriarcales: simbología nocturna (la imagen) y estructuras esquizomorfas o patriarcales: simbología diurna (la idea). Comprensión del sentido mítico dominante e institucionalizado y la posibilidad de creación contramítica.

V. Hermenéutica y Teoría Crítica: La teoría de la acción comunicativa.-

Jürgen Habermas.

Es a priori. Proyecto de crítica hacia la interpretación sistémica e instrumental de la sociedad; oponiéndole la acción comunicativa y el mundo de la vida. La comunicación como formadora de consenso y legitimidad: esfera pública política. Recuperación del proyecto in cumplido de la modernidad: fundamentalmente en su contenido utópico-emancipatorio. Tomando como ejemplo al psicoanálisis y su carácter interpretativo que descubre la función represora de los tabúes, permitiendo actuar sobre ellos; pretende que el cumplimiento de su pro-

N U E S T R A
I N T E R P R E
T A C I O N .

yecto permita actuar de modo similar al extenso de los plexos sociales. Para ello, busca elaborar una pragmática universal que dé cuenta del diálogo argumentado.

VI. Hermenéutica y ética del discurso.

Karl-Otto Apel.

Es a priori. La intersubjetividad como comunidad ilimitada de comunicación para el entendimiento y el acuerdo. Esto exige concentrarse en el lenguaje: a la hermenéutica agrega la visión tripartita de la semiótica de Peirce para observar las condiciones de sentido, validez y la normatividad de los argumentos. Toda comprensión es superior que la anterior por lo que es posible lograr mejores acuerdos entre participantes. Por eso, es factible una teoría consensual de la verdad que apele a una pragmática trascendental.

En el plano emancipativo la ética discursiva dota a todo individuo de capacidad de diálogo y entendimiento para decidir sobre las cuestiones que los afectan. Asimismo, la conjugación de hermenéutica y discurso se asume como imperativo para la participación solidaria y responsable.

No es a priori. Teoría y praxis en un mismo movimiento. Su base: la dialéctica de pregunta y respuesta (o comunicación del sentido). El círculo hermenéutico como reconocimiento de preconcepciones y prejuicios en toda comprensión de sentido. La hermenéutica ligada a su propia historia efectual. La comprensión es interpretación y aplicación: apropiación de sentido. Su amplitud ha permitido vincularla con el discurso de la comunicación y mostrar su unidad interna. Esta unidad se localiza en el lenguaje: como acontecer de la comunicación y la comprensión en el diálogo.

Lenguaje y comunicación como praxis natural y ordinaria conformadora de lo social y de su hermeneusis. En cuanto al plano emancipatorio: se apunta hacia la tolerancia y el consenso. Neohermenéutica y comunicación como creadores de Polis: espacios de reflexión y discusión individuales y sociales.

En resumen, ¿cuál es hoy la pertinencia de la hermenéutica -y en particular de la neohermenéutica- en el campo de la investigación sobre comunicación? Empecemos por decir que, particularmente, la neohermenéutica ha tenido que pensarse a sí misma como histórica y, para esto, hacerse conciente de sus implicaciones metodológicas, elaborar desde la práctica su autoreflexión, hacerse teoría. Por eso, hermenéutica e interpretación no son sinónimos: la hermenéutica -como neohermenéutica- es una teoría y praxis de la interpretación o, en otros términos, una comprensión de la interpretación. La reflexión crítica de nuestro acceso y pertenencia al mundo por medios interpretativos.

Como hemos visto, el eje central o metodológico de la neohermenéutica está dado por la dialéctica de pregunta y respuesta: la comunicación del sentido en general. Es decir, en la actualidad la hermenéutica ha pasado de ser un arte de la interpretación de textos (teológicos, filológicos y jurídicos), a ser una disciplina que involucra en un mismo proceso la comunicación y comprensión sobre el sentido (verdad) de las cosas. Lo cual ha implicado la necesaria puesta en entredicho del a priori de la realidad como un texto. Situarse en el horizonte de lo factual: las cosas pensadas no como textos escritos de antemano a los que simplemente hay que leer, sino como posibilidades por escribir, como tarea para que ellas accedan al lenguaje. Que ahora la hermenéutica tenga como criterio de legitimidad y validez el preguntar por el sentido de las cosas y atenerse a ellas en una comunicación continua, ha permitido pensarla como teoría y práctica social, productora de diálogo y consenso. Pero también preguntar por su propia pertenencia

cia. O como cuestiona Vattimo, preguntar por su situación histórica. La pertenencia de la neohermenéutica -y de la hermenéutica en general- se encuentra en el presente de la modernidad: en el espacio y tiempo de la ampliación y diversificación del espacio y opinión públicos y de la generalización de las comunicaciones por los medios de comunicación. Un mundo al cual sólo es posible acceder por el continuo ejercicio de la interpretación. La hermenéutica es el resultado secular de la reflexión sobre la historicidad de la actualidad. En este sentido, no es una caprichosa moda post moderna -como afanosamente se quiere-, sino la teoría y práctica de la interpretación de una sociedad histórica, la época de lo que Heidegger denominó: *Ge-Stell*, la época del conflicto de las imágenes del mundo. Pero también, del diálogo y consenso, el individuo y la democracia.

La pertinencia de la hermenéutica en el campo de la investigación sobre comunicación puede ser ahora enunciada como pertenencia por dos razones que inciden en el ámbito de las ciencias sociales. Primera, la comunicación como estudio y discurso sobre las condiciones e intercambio de sentido, ha hecho su aparición heurística con mayor fuerza y penetración al agudizarse la problemática generada por las nuevas tecnologías de contacto y la sucesiva proliferación de los aparatos para la comunicación en la vida diaria de los individuos. Así, tanto hermenéutica como comunicación tienen, en cuanto teorías surgidas de la práctica, la tarea de preguntar e investigar los procesos de significación en las sociedades actuales. Y a cada momento, la necesidad de encontrar su unidad interna para un trabajo global.

La segunda razón consiste precisamente en la unidad interna entre neohermenéutica y comunicación cuyo sustento filosófico que da enmarcado en un proyecto de traducción del presente. "El proceso de traducción encierra en el fondo todo el secreto de la explicación humana del mundo y de la comunicación social", ha escrito Gadamer. Por eso, es necesario seguir trabajando sobre ese relato finisecular producto de la traducción del sentido planetario generado por los medios de comunicación y complicado por la comunicación cotidiana, para dar cuenta de lo que hemos sido, lo que hoy somos y poder discutir sobre aquello que queremos ser.

Es cierto, solamente ha habido un fin de siglo importante para la historia de la humanidad: el del siglo XIX, porque presagiaba la superación de todas las contradicciones, la gran esperanza. Hoy sabemos que no fue así y que las contradicciones llevaron a la violencia y la violencia a la bomba atómica. Quizás lo más importante de este fin de siglo -del XX- sea que nos está tocando vivirlo. Y que la dialéctica de las contradicciones -del amo y el esclavo- está siendo englobada por la dialéctica del lenguaje: el diálogo y la tolerancia. La nueva *koiné* de la cultura contemporánea: comprensión y comunicación.

B I B L I O G R A F Í A .

- A A. V V. **Conocimiento y comunicación.** España:Ed. Montesinos,1989.
- 389 pp.
- APEL,Karl-Otto. **La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica.** España:Ed. Taurus,1985.-
371 pp.
- _____.**La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación.** España:Ed. Taurus,1985.-429pp.
- _____.**"La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant" en Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación.** México:Ed. Siglo XXI/UAM Iztapalapa,1992.-pp.11-44.
- _____.**Teoría de la verdad y ética del discurso.**España:Ed. Paidós/I.C.E.-U.A.B.-1991.-184 pp.
- ARRIAGA,Patricia. **Publicidad,economía y comunicación masiva (México-Estados Unidos).**México:Ed. CEESTEN-Nueva Imagen,1980.- 324p.
- AXOTLA M.,Víctor. **Auxiliares de la comunicación.**-3a ed.-México:Ed. UNAM/ENEP-Aragón,1985.-217 pp.
- BALLE,Francis. **Comunicación y sociedad: Evolución y análisis comparativo de los medios.**Colombia:Ed. Tercer Mundo,1991.-514 pp.
- BARBERO-Martín,J. **Procesos de comunicación y matrices culturales: Itinerario para salir de la razón dualista.**México:Ed.FELAFACS-GG.,1989.- 212 pp.
- _____.**"De los medios a las prácticas" en OROZCO G.,Guillermo (Coord.) La comunicación desde las prácticas sociales.** México:Ed.UIA,1990.-pp.9-18.
- BARTHES,Roland.**"Significado y significante" en GODED,J.Antología sobre la comunicación humana.**México:Ed.UNAM,Lecturas Universitarias,1976.-pp.257-275.

- BENITO, Angel, et al. **La ventana electrónica: Tv. y comunicación.** México: Ed. EUFESA, 1983. - 249 pp.
- _____. "Lugar de la publicidad en la sistemática de la comunicación" en FERRER, E. **Publicidad: Una controversia.** México: Ed. EUFESA, 1983. - pp. 15-21.
- BENJAMIN, Walter. **Para una crítica de la violencia.** - 3a ed. - México: Ed. Premiá editores, Col. La nave de los locos, 1982.
- BERISTAIN, Helena. **Gramática estructural de la lengua española.** 3a ed. - Ed. UNAM, 1984. - 522 pp.
- BERLO, David K. **El proceso de la comunicación.** - 5a ed. - México: Ed. El Ateneo, 1985. - 239 pp.
- BERMAN, Marshall. "Las señales en la calle" en **El debate modernidad-posmodernidad.** - 2a ed. - Buenos Aires: Ed. Punto Sur, 1989. - pp. 117-130.
- BEUCHOT, Mauricio. **Hermenéutica, lenguaje e inconsciente.** México: Ed. UAP, 1989. - 189 pp.
- _____. "Retórica, diálogo y argumentación" en MORA R., J. (Coord.) **Perspectivas de la filosofía.** México: Ed. UAM-Iztapalapa, 1990. - pp. 357-365.
- _____. "La hermenéutica y la pragmática como herramientas del traductor" en PÉREZ M., E. (ED.) **Lenguaje y tradición en México.** México: Ed. El Colegio de Michoacán, 1989. - pp. 461-464.
- BLAKE, H.R. et al. **Taxonomía de conceptos de la comunicación.** - 2a ed. México: Ed. Nuevo Mar, 1980. - 167 pp.
- BLEICHER, Josef. **Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique.** London: Ltd Routledge & Kegan Paul, 1980. - 280 pp.
- BOBBIO, Norberto. **La teoría de las formas de gobierno en la histo-**

- ria del pensamiento político.-la reimp.-México:Ed.FCE,1989.-
193 pp.
- BOURDIEU,Pierre.Sociología y cultura.México:Ed.Grijalbo-CNCA;1990.
-317 pp.
- BRADBURY,Ray.Fahrenheit 451.México:Ed. Minotauro,1988.- 200 pp.
- BRYAN Key,W.Sedución subliminal.-lla imp.-México:Ed.Diana,1987.-284 pp.
- BUDNER,Rüdiger.La filosofía alemana contemporánea.España:Ed.Cátedra,Col. Teorema,1984.- 268 pp.
- CALVINO,Italo.Bajo el sol jaguar.-2a reimp.-México:Ed.Tusquets,
1991.- 112 pp.
- CASARES A.,P."La brecha Norte-Sur. Elementos a considerar en el
análisis de las nuevas tecnologías de comunicación e informa-
ción" en Tecnología y comunicación.México:Ed.UAM/CONEICC,1986.
- pp. 34-44.
- CLOUTIER,Jean.La communication audio-écrite visuelle, á l'heure
des self media ou l'ere d'Emeréc.-2a ed.-Montreal:Ed. Les pre-
sces de l'Université de Montreal, 1975.
- COTTERET,Jean.La comunicación política.Argentina:Ed. El Ateneo,
1977.- 160 pp.
- CURIEL,Fernando.La telaraña magnética o el lenguaje de la radio.
México:Ed.Premiá editora,1989.- 128 pp.
- DE PERETTI,C.Jacques Derrida:Texto y deconstrucción.España:Ed.An-
thropos,1989.- 207 pp.
- DEL PINO C,C.(Ed.)De la intimidad.España:Ed.Crítica,1989.-181 pp.
- DERRIDA,Jacques.Posiciones.Valencia:Ed. Pre-textos,1977.- 132 pp.
- _____.La diseminación. España:Ed. Espiral/Fundamentos,
1975.- 555 pp.
- _____. "La lingüística de Rousseau" en LEVI-Strauss,et al.

Sobre Rousseau.México:Ed. Premiá, 1985.- pp. 21-44.

DREXFUS, H.L. y Michel Foucault: **Más allá del estructuralismo y la**
Rabinow, P. **hermenéutica.**México:Ed. UNAM-IIF, 1988.-244 pp.

DUSSEL, E. "Introducción de la 'Transformación de la filosofía' de K.O. Apel y
la filosofía de la liberación" en **Fundamentación de la ética y filo**
sofía de la liberación.México:Ed. S.XXI/UAM-Izpa, 1992.-pp.45-104.

DURAND, Gilbert. **La imaginación simbólica.**Buenos Aires:Ed. Amorrortu,
1971.- 147 pp.

_____. "La creación literaria. Los fundamentos de la crea
ción" en VERJAT, Alain. (Ed.) **El retorno de Hermes: Hermenéuti**
ca y ciencias humanas.España:Ed. Anthropos, 1989.-pp. 20-48.

ECO, Umberto. **Los límites de la interpretación.**-la reimp.-México:Ed.
Lumen mexicana, 1992.- 405 pp.

_____. "El antiporfirio" en VATTIMO, G. y Rovatti, P. (Eds).
El pensamiento débil.-2a ed.-España:Ed. Cátedra, Col. Teorema,
1990.- pp. 76-114.

_____. "Indagación semiológica del mensaje televisivo" en BENITO A.
et al. La ventana electrónica.México:Ed. EUFESA, 1983.-pp.23-39.

_____. "El problema de la obra abierta" en **La definición**
del arte.España:Ed. Martínez Roca, 1970.-pp.157-167.

_____. "Apocalípticos e integrados ante la cultura de ma
sas" en CORTES, C. (Ant.) **La escuela y los medios de comunicación.**Mé
xico:Ed. SEP/El Caballito, 1986.- pp. 45-54.

ENGELS, Federico. **El papel del trabajo en la transformación del mo
no en hombre.**-6a imp.-México:Ed. Quinto Sol, 1987.-pp.12-18.

ESCARPIT, Robert. **Teoría general de la información y la comunica
ción.**-2a ed.-Barcelona:Ed. Icaria, 1981.- 318 pp.

ESTEINOU M., Javier. **El surgimiento de los aparatos de comunica
ción de masas y su incidencia en el proceso de acumulación de**

capital.México:Ed.UAM-X, Cuadernos del TICOM,n.10.

FALS Borda,Orlando.El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis.-8a ed.-Colombia:Ed.Tercer Mundo editores,1990.-119 pp.

FERRARIS,Maurizio."Envejecimiento de la 'Escuela de la sospecha'" en VATTIMO,G. y Rovatti,P.El pensamiento débil.-2a ed.-España:Ed.Cátedra,Col. Teorema,1990.-pp.169-191.

FERRER,Eulalio.Comunicación y comunicología.México:Ed.EUFESA,Col. Comunicación,1982.-112 pp.

FERRY,Jean-Marc."La transformación de la publicidad política" en El nuevo espacio público.España:Ed.Gedisa,1992.-pp.13-27.

FISCHER,E."El lenguaje" en GODED,J.Antología sobre la comunicación humana.México:Ed.UNAM,1976.-pp.18-24.

FOUCAULT,Michel.Microfísica del poder.-2a ed.-España:Ed. La Piqueta,1981.-189 pp.

_____.**Un diálogo sobre el poder.**-3a reimp.-España:Ed. Alianza materiales,1986.-165 pp.

_____.**Nietzsche, Freud, Marx.**España:Ed.Anagrama,Cuadernos de Anagrama,1970.

_____.**¿Qué es un autor?** México:Ed. Universidad Autónoma de Tlaxcala, Textos Mínimos, 1985.- 59 pp.

FUENTES N.,R. et al.La investigación de la comunicación en México. Tendencias y perspectivas para los noventas.México:Ed.UIA,1992.-114 pp.

GADAMER,Hans-Georg.Verdad y método:Fundamentos de una hermenéutica filosófica.-4a ed.-Salamanca:Ed. Sígueme,1991.-691 pp.

_____.**Verdad y método II.**Salamanca:Ed.Sígueme,1992.-429 pp.

_____.**Elogio de la teoría.Discursos y artículos.**España: Ed. Península,Serie Ideas,1993.-159 pp.

_____.**Poema y diálogo: Ensayo sobre los poetas alemanes**

- más significativos del siglo XX.**España:Ed. Gedisa,1993.-159 pp.
- _____.**La herencia de Europa.**España:Ed. Península,1990.-
158 pp.
- _____.**La actualidad de lo bello (Símbolo,fiesta,juego).**
España:Ed. Paidós/I.C.E.-U.A.B.,1991.
- _____.**La dialéctica de Hegel.**(Cinco ensayos hermenéuti-
cos).-3a ed.-España:Ed.Cátedra,Col. Teorema,1988.-146 pp.
- _____."Teoría,técnica y práctica: La misión de una nueva
antropología" en GADAMER,H.G. y Vogler (Direcs).**Nueva antropología.**Barcelona:Ed. Omega,1975.-pp.V-XXXV.
- _____.**El problema de la conciencia histórica.**España:Ed.
Tecnos,1993.-116 pp.
- GARAGÁLZA,Luis.**La interpretación de símbolos: Hermenéutica y len-
guaje en la filosofía actual.**España:Ed.Anthropos,1990.-206 pp.
- GARCÍA Canclini,N.**Culturas híbridas:Estrategias para entrar y sa-
lir de la modernidad.**México:Ed.Grijalbo/CNCA,1990.-363 pp.
- GIDDENS,Anthony y **La teoría social,hoy.**México:Ed.Alianza-CNCA,
Turner,J. 1991.-537 pp.
- _____."Hermenéutica y teoría crítica: Gadamer,Apel y Ha-
bermas" en **Las nuevas reglas del método sociológico.**Argentina:
Ed. Amorrortu,(s.f.).-pp.53-71.
- GIRARD,A.,et al. **Industrias culturales:El futuro de la cultura en
juego.**México:Ed. FCE-UNESCO,1982.-309 pp.
- GÓMEZ Pérez,Germán.**La polémica en ideología.**México:Ed.UNAM/ENEPZ,
1985.-226 pp.
- GUERRA,Ma. Eugenia.**Imagen y palabra: Estudio comparativo del len-
guaje de la imagen y el lenguaje de la palabra.**México:Ed.UAP,
1987.-88 pp.

- GUTIERREZ, Francisco. **Pedagogía de la comunicación.**-4a ed.-Buenos Aires: Ed. Hymnitas, 1989.-158 pp.
- HABERMAS, Jürgen. **La teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social.**-la reimp.-España: Ed. Taurus, 1988.-517 pp.
- _____. **La teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista.** Argentina: Ed. Taurus, 1990.-618 pp.
- _____. **El pensamiento postmetafísico.** México: Ed. Taurus, 1990.-280pp.
- _____. **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.**-3a reimp.-Argentina: Ed. Amorrortu, 1989.-135 pp.
- HAWKING W., Stephen. **Historia del tiempo: Del big bang a los agujeros negros.**-5a ed.-México: Ed. Grijalbo, 1990.-247 pp.
- HELLER, A. y Fehér, F. **Políticas de la postmodernidad.** España: Ed. Península, 1989.-302 pp.
- HERRAN, M.T. y **Ética para periodistas.** Colombia: Ed. Tercer Mundo Restrepo, J.D. Editores, 1991.-292 pp.
- HINTIKKA, J. "Las intenciones de la intencionalidad" en **Ensayos sobre explicación y comprensión: Contribución a la filosofía de las ciencias humanas y sociales.** España: Ed. Alianza, 1976.
- JAUSS, Hans Robert. "Experiencia estética y hermenéutica literaria" en RALL, D. (Comp.) **En busca del texto: Teoría de la recepción literaria.** México: Ed. UNAM-IIIS, 1987.-pp. 73-87.
- KOLAKOWSKI, Leszak. **La presencia del mito.** Argentina: Ed. Amorrortu, 1975-139pp.
- KUHLMANN, F. et. al. **Comunicaciones: pasado y futuros.** México: Ed. SCT/CONACYT/CEPAC/FCE, 1989.- pp. 171-247.
- LECLERCQ, René. **Historia de la heurística.** México: Ed. UNAM, 1988.-25 pp.
- LEFF, Enrique. **Ciencia, técnica y sociedad.** México: Ed. ANUIES, 1977.-pp. 135-171.

- LEÑERO, V. y Marín, C. **Manual de periodismo**. -5a ed.-México: Ed. Grijalbo, 1986.
- LIZARRAGA B., A. (Coord.) **Marxismo e investigación: Diálogos teórico metodológicos**. México: Ed. UNAM/ENEP Aragón, 1988. -pp. 78-81.
- LOURAU, René. **El diario de investigación: materiales para una teoría de la implicación**. México: Ed. U. de G., 1989. -267 pp.
- LUCKHAM, Robin. **La cultura de las armas: Mitología belicista y fetichismo del armamento en la cultura de masas**. España: Ed. Lerna, 1986. - 107 pp.
- LUHMANN, N. **El amor como pasión**. España: Ed. Península, 1985. - 239 pp.
- LYOTARD, Jean F. "Qué era la posmodernidad" en **El debate modernidad-posmodernidad**. -2a ed.-Argentina: Ed. Punto Sur, 1989. -pp.155-171.
- _____. **La posmodernidad: (Explicada a los niños)**. - la reimp.- México: Ed. Gedisa, 1989.
- MATTELART, A. y **Pensar sobre los medios: Comunicación y crítica** Michele. **social**. -2a ed.-México: Ed. UAM-X, 1989. - 226 pp.
- MAYR, Franz Karl. **La mitología occidental**. España: Ed. Anthropos, 1989. - 239 pp.
- MENDIOLA M., A. Salvador. **Sociología de la comunicación**. (Selección de Lecturas). México: Ed. UNAM/ENEP Aragón, 1985.
- MERQUIOR, J.G. **De Praga a París: Crítica del pensamiento estructuralista y postestructuralista**. México: Ed. FCE, 1989. -430 pp.
- _____. **El marxismo occidental**. México: Ed. Vuelta, 1989.
- MENÉNDEZ M., A.M. **Prensa y nueva tecnología**. México: Ed. Trillas, 1989.
- y Toussaint, F.
- MIGNOLO, Walter. **Teoría del texto e interpretación de textos**. México: Ed. UNAM-IIF, 1986. - 298 pp.
- MILTON, John. **Areopagítica**. -la ed.-Argentina: Ed. FCE, Col. Popular, 1976. - 100 pp.

- MOLES, A. Abraham. **Teoría estructural de la comunicación y sociedad.** y E. Rohmer. México: Ed. Trillas, 1983.- 207 pp.
- NOVOA Monreal, E. **Derecho a la vida privada y libertad de información: un conflicto de derechos.**-4a ed.-México: Ed. S. XXI editores, Col. Nueva Criminología, 1986.-224 pp.
- OROZCO G., Guillermo. **Recepción televisiva: Tres aproximaciones y una razón para su estudio.** México: Ed. UIA, 1991.- 77 pp.
- ORTIZ-Osés, Andrés. **La nueva filosofía hermenéutica: Hacia una razón axiológica posmoderna.** España: Ed. Anthropos, 1986.-227 pp.
- _____. **Mundo, hombre y lenguaje crítico.** Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.
- _____. "El sentido, lo sublime y lo subliminal" en VERJAT, A. (Ed.) **El retorno de Hermes: Hermenéutica y ciencias humanas.** España: Ed. Anthropos, 1989.- pp.164-183.
- PALETZ, David y "Aceptar la legitimidad del sistema" en GRABER, Entman, Robert. Doris A. (Comp.) **El poder de los medios en la política.** Argentina: Ed. Grupo Editor Latinoamericano, GEL, 1986.-pp.103ss.
- PAZ, Octavio. **El signo y el garabato.**-2a ed.-México: Ed. Joaquín Moritz. 1986.-213 pp.
- _____. **Los hijos del limo.** Colombia: Ed. La Oveja Negra, 1985.- 150 pp.
- PLATON. **El banquete.** Barcelona: Ed. Icaria Literatura, 1982.-125 pp.
- POLONIATO, Alicia. "Entre la voluntad de dominio y las formas de conciencia: Los medios de comunicación y la noción de intencionalidad" en PICCINI, Mabel. **La imagen del tejedor: Lenguajes y políticas de comunicación.** México: Ed. GG-FELAFACS, 1987.
- PRIETO Castillo, D. **La fiesta del lenguaje.** México: Ed. UAM-X., 1986.- pp.190-195.

- RALL, Dietrich. "El texto interminable" en **Morphe: Semiótica y lingüística**. México: Ed. UAP, 1987, n.3-4.-pp.65-73
- REUTER, Jas. "Presentación" en **Indigenismo, pueblo y cultura**. México: Ed. SEP, 1983.- pp. 11ss.
- REYES, Alfonso. "Hermes o de la comunicación" en **La experiencia literaria**.-3a ed.-Argentina:Ed. Losada,1969.-pp.9-40.
- RICOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad**. España:Ed.Taurus,1982.-502 pp.
- _____. **El discurso de la acción**.-2a ed.-España: Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1988.- 154 pp.
- _____. **Hermenéutica y estructuralismo**. Buenos Aires:Ed. Megalópolis, 1974.-171 pp.
- _____. **Ideología y utopía**. México:Ed.Gedisa, 1991.-pp.260ss.
- RUSCONI, Gian E. **Problemas de teoría política**. México:Ed. UNAM-IIS, 1985.- 111 pp.
- SCHILLER, Herbert I. **Cultura, S.A.: La apropiación corporativa de la expresión pública**. México:Ed. U. de G./CEIC, 1993.-232 pp.
- SERRES, Michel. **Hermes I. La communication**. Paris:Ed. Les éditions de Minuit, Collection Critique, 1968.-245 pp.
- URBAN, W. Marshall. "El lenguaje como portador de sentido: Qué es comprender" en **Lenguaje y realidad**.-la reimp.-México:Ed.FCE, 1979.-pp.75-107.
- VATTIMO, Gianni. **El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**. México:Ed.Gedisa, 1986.-159 pp.
- _____. **Ética de la interpretación**. España:Ed.Paidós Studio, 1991.-224 pp.
- WINNER, Langdon. **Tecnología autónoma: La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político**. España:Ed.G.G., 1979.-383 pp.
- WOLFF, Janet. **Hermeneutic philosophy and the sociology of art**. London and Boston: Ltd Routledge and Kegan Paul, 1975.-149 pp.

WOLTON, Dominique. "La comunicación política: construcción de un modelo" en **El nuevo espacio público**. España: Ed. Gedisa, 1992.- pp. 28-46.

WRIGHT, Georg H.V. **Explicación y comprensión**. España: Ed. Alianza Universidad, 1979.- 198 pp.

ZEMELMAN, Hugo. **De la historia a la política: la experiencia de América Latina**. México: Ed. Siglo XXI-UNU, 1989.- 195 pp.

HEMEROGRAFÍA.

AGUILAR Villanueva, Luis F. "Una reconstrucción del concepto de opinión pública" en **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, UNAM, n.130, pp.97-128.

BARBERO, Jesús M. "Pensar la sociedad desde la comunicación: un lugar estratégico para el debate a la modernidad" en **Diálogos de la comunicación**, Rev. FELAFACS, n.32 marzo de 1992, pp. 28-33.

BARLOZZETTI, Guido. "¿Pregúntale a la CNN!: Las contradicciones de la teleguerra" en **Diálogos de la comunicación**, Rev. FELAFACS, n.34 septiembre 1992, pp.3-12.

BAUDRILLARD, Jean. "La paradoja de la comunicación" en sección Cultura de **El Nacional**, 8 de diciembre de 1990, p.16.

_____. "El destino de la energía" en sección Cultura de **El Nacional**, 4 de julio de 1991, pp.9-10.

BOBBIO, Norberto. "Democracia: la utopía amenazada" en suplemento Política de **El Nacional**, n.63, pp.10-13.

CALETTI, Sergio. "Profesiones, historia y taxonomías: Algunas discriminaciones necesarias" en **Diálogos de la comunicación**, n.31 septiembre de 1991, pp.25-36.

- CALVINO, Italo. "Cráneos y serpientes" en **Vuelta**, septiembre de 1985, pp. 37-38.
- CASTILLO B., Héctor. "La cultura de las bandas" en suplemento Política de **El Nacional**, n.21, pp.14-15.
- CASTORIADIS, Cornelius. "Poder, política, autonomía" en **Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura**, n.4, 1990, pp.91-109.
- _____. "El deterioro de Occidente" en **Vuelta**, marzo de 1992, n.184, pp.16-23.
- CEBRIAN, José Luis. "La sociedad de la cultura y de la comunicación" (ponencia, Coloquio de Invierno) en sección Cultura de **El Nacional**, 14 de febrero de 1992, p.15.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. "El hombre neuronal" en sección Cultura de **El Nacional**, 4 de enero de 1993, pp.9-10.
- CORRALES D., Carlos. "Aportaciones a una metodología de la investigación del entorno de la comunicación" en **Cuadernos del TICOM** n.40, UAM-X. (1er Encuentro CONEICC-1982), pp.31-58.
- CORTÉS, Carlos E. "Telemática y emancipación" en sección Cultural de **El Financiero**, 16 de marzo de 1992, p.81.
- CRUCES Villalobos, F. "Cómo hacer cosas con programas. El proceso de producción de fiestas en Madrid" en **Diálogos de la comunicación**, Rev.FELAFACS, n.34 septiembre de 1992, pp.14-24.
- DANIEL, Jean. "Más comunicados menos informados" en suplemento Política de **El Nacional**, n.92, pp.8-9.
- DE PALMA, Brian. "Proyecto para matar a la tv" en sección Cultura de **El Nacional**, 13 de septiembre de 1990, pp.9-20.
- EDER, Klaus. "¿Cruzadas morales, grupos de presión o movimientos sociales?" en suplemento Política de **El Nacional**, n.14, pp.12-15.
- ECO, Umberto. "Reflexiones sobre el papel impreso" en suplemento Po

lítica de **El Nacional**, n.77, pp.12-17.

- _____."En busca del conocimiento secreto" en sección **Cultura** de **El Nacional**, 11 de marzo de 1991, pp.10-16.
- ENZENSBERGER, Hans M. "El vacío absoluto: El medio cero o por qué todas las querellas acerca de la televisión no tienen sentido" en sección **Cultura** de **El Nacional**, 16 de marzo 1991, pp.1 y 11.
- _____."La banalidad del periodismo" en sección **Cultura** de **El Nacional**, 22 de agosto de 1991, pp.9-10.
- ESTEVA, Gustavo. "La relocalización de la iniciativa cultural" en suplemento **Opciones** de **El Nacional**, n.30, pp.17-23.
- _____."En el reino de Humty Dumpty" en suplemento **Opciones** de **El Nacional**, n.24, pp.2-3.
- _____."Comunicación: contracultura" en **Comunicación y cultura en América Latina**, n.13 marzo de 1985, pp.125-143.
- FADUL, Anamaria. "Las ciencias sociales en la enseñanza y la investigación de la comunicación" en **Diálogos de la comunicación**, n.32 marzo de 1992, pp.4-7.
- FAVELA, Alejandro. "La soberanía en los Estados contemporáneos" en **Estudios Políticos**, Tercera Época, n.7, jul-sep.1991, pp.27-35.
- FEHÉR, Ferenc. "La multiculturalidad" en **Vuelta**, n.194, pp.18-22.
- FERRARIS, Maurizio. "La lectura, entre el diálogo y el monólogo" en **Revista de Occidente**, España, n.69, febrero 1987, pp.55-67.
- FUENTES Navarro, R. "Investigar la comunicación en los noventa: las perspectivas mexicanas" en **Universidad de México**, Rev.UNAM, mayo de 1991, n.484, pp.16-19.
- GADAMER, Hans-Georg. "Ciencias humanas y hermenéutica" en **Topodrilo** n.13 sep-oct. de 1990, pp.41-43.
- GADET, Françoise. "Después de Saussure" en **Utopías**, Rev.FFYL, UNAM sep-oct. de 1990, pp.3-13.

- GARCÍA Canclini, N. "La televisión nuestra de cada día" en sección y Piccini, Mabel. *Cultura de El Nacional*, 25 de mayo de 1991, pp.9-10.
- GÓMEZ, Pedro A. "'El otro' para una historia breve del bárbaro" en sección *Cultura de El Nacional*, 10 de diciembre de 1992, pp.9-10.
- GUADARRAMA S., Roberto. "La tercera revolución científico-tecnológica de la humanidad" en *Estudios Políticos*, Nueva Época, n.1 enero-marzo de 1988, pp.4-12.
- GUBERN, Roman. "Loa y vituperio a la tecnoescritura electrónica" en *Letra Internacional*, España, otoño 1990, pp.24-28.
- GUTIÉRREZ Espíndola, J.L. "Comunicación popular y cultura política" en suplemento *Política de El Nacional*, n.18, pp.14-18.
- HABERMAS, Jürgen. "Esfera de lo público y opinión pública (política)" en sección *Cultura de El Nacional*, 28 de enero de 1993, pp.9-10.
- HELLER, Agnes. "Necesidades radicales" (Dossier) en *El viejo topo*, España, pp.34-37.
- HERNÁNDEZ Arteaga, L. "Esfera pública y esfera privada" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n.136-137, pp.155-162.
- LARA, María Pía. "La racionalidad y la interpretación de las culturas" en *Alteridades*, UAM-Iztapalapa, 1991, pp.13-20.
- LEFEVRE, Hanri. "La ciudad y lo urbano" en sección *Cultura de El Nacional*, 2 de julio de 1991, pp.9-10.
- LIPOVETSKI, Gilles. "Una nueva moral sexual" en *Etcétera*. Semanario de política y cultura, n.11, 15 de abril de 1993, pp.50-57.
- LULL, James. "La estructuración de las audiencias masivas" en *Dialogos de la comunicación*, Rev.FELAFACS, n.32, pp.50-57.
- MANNHEIM, Karl. "En torno al concepto moderno de cultura" en sección *Cultura de El Nacional*, 8 de agosto de 1992, pp.9-10.
- MARRAMAIO, Giacomo. "Perspectiva, expectativa, tiempo" en suplemento *Política de El Nacional*, n.143, pp.11-15.

- MATTELART, M. y A. "La recepción: el retorno del sujeto" en **Dia-logos de la comunicación**, Rev. FELAFACS, n.30 junio 1991, pp.10-18.
- MEJÍA Barquera, F. "Telecomunicaciones en México" en suplemento Dominical de **El Nacional**, n.126, pp.7-10.
- MELUCCI, Alberto. "El reto simbólico de los movimientos contemporáneos" en suplemento Política de **El Nacional**, n.14, pp.15-19.
- MERQUIOR, J.G. "A propósito del liberalismo" en **La Jornada Semanal**, n.126.
- MONSIVÁIS, Carlos. "desinformación: paraíso de los oyentes" en sección Cultura de **El Nacional**, 4 de febrero de 1993, pp.9-10.
- _____. "Para un cuadro de costumbres. De cultura y vida en los ochentas" en **Cuadernos Políticos**, n.57, pp.84-100.
- MONTEALEGRE J., Noé. "El desarrollo biotecnológico y sus efectos en el proceso productivo" en **Estudios Políticos**, Nueva Época, n.1, pp.23-30.
- MOSVOVICI, Serge. "El individuo y sus representaciones" en suplemento Política de **El Nacional**, n.21, pp.14-15.
- MOUFFE, Chantal. "Radicalizar la democracia" en suplemento Política de **El Nacional**, n.89, pp.34-37.
- MOYA López, Laura. "Opinión pública, democracia y poder" en suplemento Política de **El Nacional**, n.25, pp.4-6.
- ORTIZ, Renato. "Reflexiones sobre la posmodernidad: el ejemplo de la arquitectura" en **Dia-logos de la comunicación**, Rev.FELAFACS, n.32 marzo 1992, pp.58-67.
- PAZ, Octavio. "El pacto verbal" en **Universidad de México**, Rev.UNAM, n.24, pp.3-6.
- PISCITELLI, A. "Tecnología, antagonismos sociales y subjetividad" en **Dia-logos de la comunicación**, n.32 marzo de 1992, pp.35-49.
- POPPER, Karl Raymond. "La sociedad abierta y sus enemigos, revisitada" en **Estudios Políticos**, Tercera Época, n.7 jul-sep.1991, pp.163-174.
- PÖRKSEN, Uwe. "La matematización del lenguaje cotidiano" en suplemento Opciones de **El Nacional**, n.24, pp.4-6.
- RABOTNIKOFF, Nora. "Legitimidad y verdad (La filosofía política en la encrucijada)." en **Sociológica**, UAM-Az., n.3, 1986, pp.37-49.

- RESENDIZ,Rafael."¿Las ciencias de la comunicación en crisis?" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*,UNAM,n.135,pp.33-41.
- _____. "México en la 'Aldea Global'" en *Universidad de México*,Rev. UNAM, n.484 mayo 1991,pp. 11-15.
- REVEL,Jean Francois."¿De qué es responsable la información?" en sección Cultura de *El Nacional*,5 de agosto de 1992,pp.9-10.
- RICOEUR,Paul."Quién hace algo es la cuestión central" en *El Ciervo.Revista mensual de pensamiento y cultura*,España,n.483 mayo 1991, pp.18-20.
- RIVAPALACIO,Raymundo."Medios y cultura política" en suplemento Política de *El Nacional*,n.25,pp.6-7.
- SARTORI,Giovanni."El videopoder y la opinión pública" en suplemento Política de *El Nacional*,n.37, pp.12-15.
- SCHMUELER,Héctor."La hora de las computadoras: El estudio de la comunicación en América Latina" en *Connotaciones*, AMIC, n. 1 1981, pp. 47-62.
- SERRANO,M.M."Perspectivas que ofrecen los nuevos modelos de investigación para las Ciencias Sociales" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*,Madrid,CIS,n.3,jul-agosto 1978.
- SILVA,Juan M."Lo que dice Heidegger y lo que de Heidegger se dice" en (s.n.),(s.f.),pp.16-19.
- TAYLOR,Charles."Modernidad,cultura,pluralidad" en suplemento Política de *El Nacional*,n.88, pp.11-16.
- TODOROV,Tzventan et al."La conquista de México: Comunicación y encuentro de civilizaciones" en *Vuelta*, n.191, octubre de 1992, pp. 10-14.
- TOFFLER,Alvin."¿Cuáles son los nuevos poderes?" en sección Cultura de *El Nacional*,14 y 15 de mayo de 1992, pp.9-10.
- TREJO Delarbre,Raúl."Televisión:¿Aceptarla,apagarla,consumirla?" en suplemento Dominical de *El Nacional*,n.72,pp.20-23.
- _____. "Por un canal exclusivo de mensajes políticos" en

Topodrilo, UAM-Iztapalapa, verano de 1989.

VATTIMO, Gianni. "Pero el apocalipsis no llegará por los **mass media**" en **Topodrilo, UAM-Iztapalapa, otoño 1988, pp.23-25.**

_____. "Hermenéutica, ciencias humanas y sociedad de la co
municación" en **Revista de Occidente, España, n.74-75 julio-agos**
to de 1987, pp.76-190.

VILLORO, Luis. "De qué hablamos cuando hablamos de modernidad" en
Utopías, Rev. FFYL, n.3 julio-septiembre 1989, pp.29-31.

VIRILIO, Paul. "Siete cuestiones sobre tecnología y cultura" en su-
plemento Dominical de **El Nacional, n.126, pp.15-18.**

WOLDENBERG, José. "De los medios a la democracia" en suplemento Po-
lítica de **El Nacional, n.18, pp.18-19,**

ZEMELMAN, Hugo. "Hacia una reflexión sobre las Ciencias Sociales en
América Latina" en **Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1989, pp.11-**
17.

ZIRES Roldán, Margarita. "Los magos, la magia y la eficacia simbóli-
ca de los lenguajes de los medios de comunicación" en **Dia-lo-**
gos de la comunicación, Rev.FELAFACS, n.34 septiembre de 1992,
pp.38-41.