

Hacia una lectura hermenéutica

de la sociedad de la (in)formación

Los modelos y teorías con los que durante el siglo XX se intentó entender la entonces denominada sociedad de masas parecieran limitados hoy frente a una etapa de cambios excepcional y singular provocada por la explosión tecnológica. Superados los postulados de la mass communication research, del estructuralismo y de la teoría crítica, a cuyos planteamientos se debe principalmente la llamada escuela latinoamericana de comunicación, se vuelve la mirada hacia la hermenéutica como una perspectiva que podría aportar otras lecturas, más en sintonía con las particularidades de este nuevo entorno. En este ensayo, que da cuenta del debate en torno a su denominación (sociedad de la información, de la comunicación, del conocimiento), se pasa revista a la historia de esta corriente filosófica, se señalan ciertas categorías que pudieran conferirle actualidad y se propone otro adjetivo para la sociedad en la cual se aspira a con-vivir.

■ **Raisa Urribarrí**¹

La gran lucha en el siglo XXI va a ser entre cómo globalizar y utilizar las nuevas tecnologías de comunicación para compartir nuestras culturas sin perderlas.

Jeremy Rifkin

No habíamos acabado de comprender la lógica ni, mucho menos, terminado de evaluar cómo sacar provecho a la interacción social producto de las llamadas comunidades virtuales basadas en listas de distribución de correos², cuando nos dedicamos a explorar los recursos interactivos de la llamada web 2.0... sin dejar de estar pendientes, por supuesto, del horizonte donde ya se asoman los milagros que promete la web semántica.

Lamentablemente, los desarrollos tecnológicos en el campo de las comunicaciones y los cambios que éstos producen en la sociedad van a mayor velocidad que la reflexión sobre ellos. En tal sentido, se siente la necesidad de contar con abordajes teóricos que permitan comprender los fenómenos en curso, como ya lo han señalado, entre otros estudiosos latinoamericanos, Bisbal (1998, 2005), Trejo (2004), Torrico, (2004, 2005), Pineda (2005) y Pasquali (2007:299), quien precisamente destaca que “la época que nos ha tocado vivir apenas da para jadedar detrás de las atropellantes decisiones de los Cisco, Google, Microsoft, Intel, Nokia o Echelon, que imponen continuamente con una cadencia endemoniada nuevas reglas de la relación comunicativa”.

A pesar de las transformaciones ocurridas en el sector, y de estas advertencias, pareciera que aún nos mantuviéramos atrapados entre las dos posiciones extremas que, valiéndose de los conceptos acuñados por Umberto Eco para la sociedad de masas, observara hace más de una década Miguel de Moragas (1997: 5):

Los “neo-integrados” atribuyen ahora a las nuevas tecnologías la solución de los viejos problemas de incomunicación y de aislamiento, el establecimiento de una nueva sociedad más libre, cómoda e interconectada. Los “neo-apocalípticos” por el contrario, consideran que las nuevas tecnologías bajo la apariencia de interactividad representan el aislamiento, y aceleran el paso hacia una sociedad controlada y autoritaria.

Como referimos en un ensayo reciente (Urribarrí, 2007), fue un filósofo³, el italiano Gianni Vattimo, quien comenzó a tender puentes. Sin dejar de advertir acerca del control de los medios por parte del gran capital, con la que se expresan de algún modo las prevenciones de los *apocalípticos*, también señaló, con cierto tono *integrado*, que la explosión del ecosistema comunicacional ofrecía esperanzas de emancipación gracias a la multiplicación de las voces:

“Lo que de hecho ha sucedido, a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas (...) es que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de Weltanschauung: de visiones del mundo” (Vattimo, 1998: 79)

Tratándose de un pensador vinculado con la tradición hermenéutica, sin embargo, no podemos dejar de lado las valoraciones que, precisamente sobre la técnica, hiciera Martin Heidegger (1977: 113), para quien “la esencia de la técnica no es algo técnico, pues (...) la técnica es medio, instrumento, pero no sólo eso”.

De acuerdo con Bisbal (2005:76), “estamos en el centro de una sociedad mediática, y en este tipo de sociedad la actualidad, como dato de lo real, existe *en y por* los medios”. Sin embargo, advierte este investigador, más que estudiar los medios, es necesario “pensar en las mediaciones que ellos introducen en el proceso de observación de la realidad”. Se trataría, en términos filosóficos, de ahondar en la *imagen del mundo*⁴ que éstos contribuyen a conformar. En tal sentido, las prevenciones sobre la supuesta multiplicación de visiones que facilitaría el desarrollo de las tecnologías de información y comunicación (TIC) seguirían presentes en una interrogante que las resume: ¿Se estarán multiplicando o, más bien, unificando?

No es el objetivo de estas líneas forzar una respuesta; por ahora lo que nos mueve es analizar a qué razones obedece y las consecuencias que se derivan de distinguir

“

Porque no todo -o no sólo- es caro o cruz, otras miradas podrían detenerse en el canto, de bordes imprecisos y rugosos. El sugestivo velo que recubre la sociedad de la información, ondulante y poroso, la pone frente a nuestros ojos como un espacio-tiempo fragmentado, caleidoscópico, de difícil aprehensión, pero si algunas características pueden definirla son la diversidad y el desequilibrio

”

la nueva sociedad con alguno de los tres adjetivos que se la disputan: de la información, del conocimiento y de la comunicación, pues es obvio que la escogencia de alguno de ellos implica asumir una postura y abrir cauce a la polémica. El mismo calificativo que prima sobre la sociedad, que ha pasado a llamarse *de la información* revela una tendencia homogenizadora que no ha pasado desapercibida.

Entre los primeros en cuestionar este término estuvo el comunicólogo venezolano Antonio Pasquali (2002) quien como crítica a la sociedad de la información, elevada en 2003 y 2005 a los honores de una cumbre mundial, abogó por la expresión *sociedad de la comunicación*:

Dentro de una relación comunicacional, acceso y participación son un poco el anverso y reverso de algo semejante. Si acceso expresa la mera y pasiva recepción de mensajes, y participación la capacidad activa de emitirlos, entonces una Sociedad de la Comunicación es básicamente una Sociedad de la Participación, de receptores/emisores (lo que incluye por definición el acceso), y una Sociedad de la Información es básicamente una sociedad del Acceso, inhibidora de procesos participatorios. (Pasquali, 2002:3)

Aunque la voz oficialmente adoptada en ambos eventos fue la de *sociedad de la in-*

formación, el documento oficial presentado por la UNESCO abogó en favor de la *sociedad del conocimiento*, puesto que “promover los flujos de información, por sí mismo, no es suficiente para tomar las oportunidades para el desarrollo que sí ofrece el conocimiento” (Guttman, 2003:1).

Esta denominación, sin embargo, también ha sido blanco de señalamientos bajo el argumento de que no puede hablarse de ella cuando existen amplias y sólidas evidencias de una baja incorporación de diversidad cultural en muchísimos campos. “Quizá la poca participación y representación de las diversas culturas en la llamada sociedad del conocimiento podría llevarnos a concluir que ésta no existe” (García Canclini, 2006: 192).

La cumbre mundial, sin embargo, osciló entre esas dos fórmulas. La tercera, *Sociedad de la Comunicación*, obtuvo escaso respaldo y resultó, por lo tanto, invisibilizada, a pesar de la activación de la Campaña CRIS (Communication Rights in the Information Society (Derechos de Comunicación en la Sociedad de la Información, en español)⁶, la cual estuvo dirigida a impulsar la participación de distintos actores de la sociedad civil y a generar opinión desde la perspectiva social del derecho a la comunicación.

Y ello no es asunto menor, pues, como expone Wolton (2006), una sociedad de la información no es una sociedad de la comunicación; por el contrario, creer que la información crea la comunicación es reducir ésta última al desarrollo técnico y, por lo tanto, contribuir con el reforzamiento de una ideología que tiende a instrumentalizarla, consideraciones que se avienen con el pensamiento de Heidegger.

La sociedad de la información es un término de varias fisonomías. Pudiera ser descrito como una moneda incusa, con la misma imagen –anversa y reversa– por cada lado. Gracias a su centro motor, constituido por un desarrollo tecnológico creciente y exponencial, una faz nos muestra un fenómeno revestido de transparencia. Otra, paradójicamente, nos presenta un rostro opaco, una suerte de destino inexorable o pensamiento único conformador.

Para algunos, la contemporaneidad constituye el estadio inicial de una sociedad virtual cooperativa o ágora electrónica donde los intercambios de saber permitirán “la evaluación multicriterio en tiempo real de una enorme cantidad de proposiciones, de informaciones y de procesos en curso...el lugar de una nueva forma de democracia directa a gran escala” (Levy, 2004: 46).

Según otros, sin embargo, el mundo que viene perfilándose es “de bienestar y posibilidades ilimitadas para pocos y de penuria y privación para muchos, en el que se expanden con la misma celeridad las nuevas tecnologías y las viejas y nuevas formas de la pobreza y la exclusión social” (Torres, 2005: 16).

En las consideraciones precedentes de fascinación o condena, en la expresión de Gómez Mont (2002), se dejan ver los extremos señalados por Miguel de Moragas que no dejan lugar para otras interpretaciones. Y ello no luce apropiado cuando de lo que se trata es de un escenario donde se revelan cambios importantes en el orden cultural-comunicativo [Bisbal y Nicodemo (2007)], un entorno que, como señala Pineda (2005), está urgido de otras apreciaciones como las que podría brindar la hermenéutica.

Porque no todo –o no sólo– es cara o cruz, otras miradas podrían detenerse en el canto, de bordes imprecisos y rugosos. El sugestivo velo que recubre la sociedad de la información, ondulante y poroso, la pone frente a nuestros ojos como un espacio-tiempo fragmentado, caleidoscópico, de difícil aprehensión, pero si algunas características pueden definirla son la diversidad y el desequilibrio.

Al aproximarnos a su comprensión, aunque se deben tomar en consideración tanto las bondades que traen consigo las innovaciones tecnológicas, como las inequidades presentes en su implantación social, nos parece interesante sobre todo detenernos en las transformaciones de las prácticas de comunicación que vienen emergiendo, especialmente en las nuevas formas de mediación basadas en el uso de aplicaciones que otorgan a los antiguos emisores capacidades de emisión y, por lo tanto, de participación y diálogo (Urribarri, 1999).

Como advierte Bisbal (2005:74), el ecosistema comunicativo en el que nos desenvolvemos está urgido “de una teoría social que dé cuenta de cómo los medios están siendo tan constitutivos y tan constituyentes de lo que hoy somos”. Quizás la hermenéutica pueda permitirnos una lectura más de acuerdo o en sintonía con su naturaleza, pero este envite, el de examinar la sociedad de la información desde sus presupuestos, implica, en primer lugar, detenerse en ella como posibilidad.

LA HERMENÉUTICA: ORÍGENES

Coinciden varios estudiosos en que el término *hermenéutica* es de reciente data. Aparece en el año 1654 para designar una

“

Desde sus inicios y hasta finales del siglo XIX, la hermenéutica fue considerada una especie de doctrina destinada a indicar los criterios para una correcta interpretación, una disciplina cuyo interés estaba dirigido a normar procedimientos a fin de prevenir arbitrariedades en la exégesis o explicación, vale decir, los malos entendidos

”

disciplina o método filológico dirigido a la correcta interpretación de textos (Gómez Ramos, 2000), de allí que generalmente se le conozca como la ciencia o el arte de la interpretación. Sin embargo, a pesar de su relativa *novedad*, sus raíces se hunden profundamente en la historia de la filosofía occidental. Al lado del tratado aristotélico del mismo nombre ubica Hans-Georg Gadamer (Grondin, 1999) el concepto de hermenéutica, el cual –destaca– tiene la connotación universal de traducción.

Según autores como Ferraris (2000), los orígenes del término se ubican en la Grecia antigua donde el arte de la interpretación –*hermeneutike techné*– designaba la actividad de los dioses que llevaban sus mensajes a los humanos. De allí que, etimológicamente, la hermenéutica se vincule con Hermes, el dios griego de los viajeros, de los oradores y literatos; de los inventos y el comercio. Como traductor, Hermes es el intérprete que cruza las fronteras entre los extraños.

Desde sus inicios y hasta finales del siglo XIX, la hermenéutica fue considerada una especie de doctrina destinada a indicar los criterios para una correcta interpretación, una disciplina cuyo interés estaba dirigido a normar procedimientos a fin de prevenir arbitrariedades en la exégesis o explicación, vale decir, los *malos entendidos*. Es así como a través de la historia, particular-

mente a partir del Renacimiento, se van a ir conociendo tendencias o ramificaciones de ésta, vinculadas con el uso que se hizo de ella como especie de ciencia o técnica auxiliar para la lectura de textos teológicos, jurídicos y literarios.

De acuerdo con Grondin, lo que marca este, llamémoslo así, primer período histórico, es que la hermenéutica estuvo siempre ligada a un sentido metodológico, a un cierto quehacer instruccional. En su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, el investigador canadiense subraya que aunque ésta es deudora de una larga y rica tradición, no se debe presentar su desarrollo “a modo de un proceso teleológico que habría surgido en la antigüedad para continuar a lo largo de la Reforma y del Romanticismo hasta cumplirse finalmente en la hermenéutica filosófica” (1999: 21).

Entre los hermeneutas son conocidas las diferencias de criterio entre Grondin y Ferraris. Sin embargo, ambos coinciden al señalar que es durante el Romanticismo cuando se marcará un nuevo giro con autores como Scheiermacher (1768-1834) quien, frente a los principios de la Ilustración, según los cuales la interpretación tiene lugar sólo con intenciones *aclaratorias*, en los casos de textos oscuros, propone un concepto antropológico, según el cual los otros constituyen un misterio. Gracias a este cambio de percepción, la hermenéutica parece llamada a intervenir en cualquier tipo de intercambio de sentido y/o significación, pues todo comprender es a su vez un interpretar.

Con Dilthey (1833-1911), seguidor de Scheiermacher –que comienza a preguntarse por *el mundo de la vida* como el ámbito donde se juegan las dimensiones afectivas y volitivas, además de las meramente cognitivas– la crítica al cientificismo abre paso a “una concepción de la realidad (...) liberada del ‘atomismo’ moderno, que permite pensar tanto la constitución de los individuos como su acción e interacción social” (Gómez Ramos, 2000: 13). A él se debe haber prestado atención a la facultad humana de conectar la diversidad en un esfuerzo de comprensión que nunca puede abarcarse del todo y a la que sólo se accede por una práctica interpretativa.

En sus comentarios al texto de Dilthey, escribe Gómez Ramos (2000: 74):

El proceso de comprender abarca la totalidad de la vida; es una estructura previa que define nuestro propio estar-en-el-mundo, y la interpretación de textos escritos es un caso particular y privilegiado de ese proceso (...) la hermenéutica no es una simple técnica in-

terpretativa, sino que atañe a la filosofía y al ser humano en general (...) el giro que da Scheiermacher, por el que la hermenéutica se transforma en filosófica, es que, a partir de él, la relación entre un lector y un texto deviene objeto de una investigación que tiende a explicarlo, no en las reglas de su desarrollo sino, sobre todo, en su significado para la definición misma de la esencia del hombre.

Según Grondin (1999), Dilthey amplía el campo hermenéutico, pero, según Ferraris (2000), en él permanece un positivismo escondido puesto que se considera posible la sustracción del intérprete del peso del prejuicio.

LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

A pesar de estos criterios encontrados de Ferraris y Grondin, lo que parece quedar medianamente claro a este punto del recuento, y en ello coinciden ambos investigadores, es que una cosa era la hermenéutica, a secas, y otra la hermenéutica filosófica que, a partir de Scheiermacher, deja de ser considerada una metodología, técnica o ciencia auxiliar, para “imponerse de la interpretación como cuestión fundamental de la filosofía”. Gómez Ramos (2002:371).

Sus registros, obviamente deudores de su prolongada y fructífera tradición, se ubican a principios del siglo XX. ¿Quién y cómo propició este paso? Al referirse a esta cuestión, tanto Grondin como Ferraris señalan a Martin Heidegger (1889-1976) como el puente, como el maestro que sentó las bases para que su alumno, Hans-Georg Gadamer, se erigiera posteriormente como el fundador y máximo exponente de la filosofía hermenéutica.

Aunque Grondin (1999) asegura que la filosofía de Gadamer no parte de la obra magna de Heidegger –*El ser y el tiempo, de 1927*– sino de reflexiones iniciales del pensador, es en ese texto donde éste no sólo propone que todo el conocimiento es histórico, sino que “hermenéutica es nuestra existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu” (Ferraris, 2000: 15), noción que abrirá el paso a la transformación de esta corriente.

Es de esta consideración radical que surge la convicción de que la tradición no puede ser objetivada, puesto que no hay una tal fuera del sujeto. Esto, que podría considerarse una limitación, más bien comienza a entenderse como una posibilidad, ni más ni menos que la de reconocer, en contra de los supuestos positivistas, el

“

Para los hermeneutas las imágenes del mundo no son simple duplicados de la realidad, sino interpretaciones pragmáticas de éstas, implícitas en nuestra relación con el entorno. Fue mérito de Jurgen Habermas -reconoce Grondin- resaltar que nuestro saber se sabe a sí mismo en cuanto saber y por eso en tanto interpretación del mundo

”

condicionamiento contextual e histórico del conocimiento.

Pero aunque la empresa filosófica hermenéutica hubiese sido imposible sin Heidegger, esta comienza propiamente de manos de quien es considerado su alumno más destacado, Hans-Georg Gadamer, como fue reconocido por el mismo Heidegger (Grondin, 1999).

Autores como Colom y Mélich, (2003) al hablar de la irrupción de la hermenéutica se refieren al fin de la metafísica y al arribo de una filosofía narrativa deudora de la conocida frase de Friedrich Nietzsche: “no existen hechos, sólo interpretaciones”. Es a partir de ese momento cuando cobra vida una concepción del ser humano que presenta y recibe al mundo como un relato, como un texto infinito escrito a medida que se va leyendo en un proceso infinito también.

Una reflexión explícitamente hermenéutica –señala Grondin (1999)– lleva el sello de la modernidad, marca que, como sostienen Colom y Mélich (2003), le corresponde también a las filosofías narrativas. A partir de Nietzsche y Habermas, establece Grondin (1999:41) “la moderna imagen del mundo se caracteriza por comprenderse a sí misma como perspectivista”.

Para los hermeneutas las imágenes del mundo no son simple duplicados de la realidad, sino interpretaciones pragmáticas

de éstas, implícitas en nuestra relación con el entorno. Fue mérito de Jurgen Habermas –reconoce Grondin– resaltar que nuestro saber se sabe a sí mismo en cuanto saber y por eso en tanto interpretación del mundo.

Los pensadores inscritos en esta corriente filosófica postulan que la teoría de la interpretación, como califica precisamente Vattimo a la hermenéutica, permite vislumbrar que la verdad no se da como evidencia objetiva de un mundo dado fuera de nosotros, sino como construcción activa en la cual el sujeto interviene con sus presupuestos y paradigmas. En tal sentido, una duda tiene lugar, tal y como la expresa Grondin, ¿No es acaso el perspectivismo una perspectiva entre otras? Esta posición, que indica desconfianza y sospecha, tiene sin embargo el extraordinario poder crítico de rechazar pretensiones de conocimiento unívocas y totalizadoras.

LOS SUPUESTOS DE H-G GADAMER

Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 1900 – Heidelberg, 2002), es el filósofo más destacado y reconocido de la segunda mitad del siglo XX. Vio transcurrir casi todo el siglo en Heidelberg, ciudad en la que vivió y en cuyas universidades enseñó desde 1949. Alcanza resonancia internacional a partir de la publicación de la que es considerada su obra cumbre, *Verdad y Método*, en 1960. No obstante, su pensamiento alcanzó una difusión cada vez más extensa con la aparición de innumerables escritos posteriores, dedicados a desarrollar o a complementar sus planteamientos iniciales.

El conjunto de su obra fue recogido en 1995 en diez amplios volúmenes, al cual siguió un estudio complementario, publicado en el año 2000 con motivo de su centenario, titulado “De la palabra al concepto”. Posteriormente otros ensayos suyos, dedicados a diferentes temas, fueron compilados y editados por Jean Grondin quien, además de especializarse en el estudio de su obra, ha sido su biógrafo.⁶

Verdad y Método es un monumento del pensar de dos tomos de extensión. Fue publicado cuando el autor tenía 60 años, lo cual significa que su elaboración ocupó la mayor parte de la existencia de un hombre que superó el siglo de vida, dado que vivió 102 años. El foco de sus disquisiciones es la problemática de la comprensión en toda su generalidad y su amplitud, como rasgo constitutivo del ser humano, lo cual desborda con mucho –aunque obviamente lo

aborda – el campo vinculado con la problemática epistemológica referida al estatus específico de las Ciencias del Espíritu, por oposición a las Ciencias Naturales (Vigo, 2002).

Crítico de los enfoques metodológicos prevalentes en su época, que intentaban modelar el método de las ciencias humanas en relación con el método científico, el pensador de Marburgo sostiene que el ser humano, inserto plenamente en la cultura e historia de su tiempo y lugar, tiene una conciencia históricamente moldeada y, por lo tanto, está plenamente formado por ellas.

La hermenéutica de Gadamer ha sido elaborada en “forma de una teoría de la condición histórica (...) omnipresente en nuestra experiencia” (Grondin, 1999:21). Es por esta razón que el pensamiento contemporáneo se vuelve hacia la hermenéutica; en primer lugar, para reencontrar la historicidad olvidada durante la vigencia del estructuralismo, pero también –y sobre todo– porque la interpretación supone un evento dialógico en el cual los interlocutores participan como iguales y salen modificados mutuamente “dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos” (Vattimo, 1991: 62).

Es esa noción, la de horizonte, aparecida inicialmente en *Verdad y Método*, una de las claves de su filosofía. A ella, propone el filósofo, pertenecen tanto el observador como el observado; por lo tanto, un texto comprende una fusión de horizontes en la que el lector encuentra la vía que la historia del texto articula en relación con su propio trasfondo cultural e histórico.

Cuando leemos un texto logramos comprender sólo en la medida en que volvemos hacia lo que vamos leyendo desde el esbozo anticipativo de una cierta totalidad de sentido. Pero tal esbozo anticipativo sólo resulta posible a partir de la situación histórica y fácticamente determinada en la cual el proceso de comprensión se encuentra siempre ya enraizado, pues es desde ahí desde donde surgen las preguntas, la motivación inicial y los intereses con que nos aproximamos al texto. (Vigo, 2002: 243).

Frente a la pretensión científicista de presentar a la comprensión como un proceso aséptico despojado de presupuestos, base de la llamada ciencia positiva, Gadamer plantea una concepción del comprender basada en la temporalidad y en la finitud constitutivas del ser humano. Toda interpretación –expresa Gadamer además– parte de una comprensión previa, de

“

Para Gadamer, la Ilustración idolatra el conocimiento libre de prejuicios, (siendo el prejuicio contra los prejuicios un prejuicio ilustrado); la hermenéutica, por el contrario, no sólo les reconoce su legitimidad, sino que llama la atención sobre la necesidad de hacerlos conscientes. La autoridad –apunta el filósofo– puede ser una fuente de prejuicios, pero también de verdad, por lo tanto es válido atribuirle un reconocimiento, mas no obediencia ciega

”

unas estructuras previas de pre-comprensión, vale decir, de presupuestos o prejuicios constituidos por la memoria histórico-cultural. El sujeto que comprende no es una vasija vacía, sino un ser marcado por una *tradición*.

El hombre no es dueño de la historia, dice Gadamer, sino que pertenece a ella; es ella la que le dota de pre-juicios. Visto así, el prejuicio queda develado como algo, no sólo constitutivo del ser humano, sino como el elemento que reivindica las nociones de autoridad y tradición, ya que son ellas las que le confieren sentido a los juicios previos.

En realidad –sostiene Gadamer– “la lente de la subjetividad es un espejo de-formante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”. (1999:344) (Cursivas en el original)

Si acordamos con el filósofo, entonces, “todo intento de acceder al significado históricamente mediado de un modo completamente neutro desde el punto de vista motivacional, y libre de toda presuposición interpretativa, se revela necesariamente como utópico y ciego para el aspecto irreductible de historicidad que signa a toda comprensión” (Vigo, 2002:243).

Para Gadamer, la Ilustración idolatra el

conocimiento libre de prejuicios, (siendo el prejuicio contra los prejuicios un prejuicio ilustrado); la hermenéutica, por el contrario, no sólo les reconoce su legitimidad, sino que llama la atención sobre la necesidad de hacerlos conscientes. La autoridad –apunta el filósofo– puede ser una fuente de prejuicios, pero también de verdad, por lo tanto es válido atribuirle un reconocimiento, mas no obediencia ciega.

Es por ello que la interpretación, si bien se efectúa desde una situación presente junto con el horizonte que la define, determina también un horizonte de comprensión; en otras palabras: una fusión de horizontes. Obviamente, este criterio derrumba la aspiración de distanciamiento que pretende el criterio de objetividad del llamado conocimiento científico.

ACTUALIDAD DE LA HERMENÉUTICA: ALGUNAS NOCIONES CLAVE

Como observamos, una noción central en la hermenéutica de Gadamer es, entonces, la *tradición*, la cual se despliega en *Verdad y Método* para señalar su interdependencia con la *cosa misma*, siendo ésta aquello que comprende e interpreta la hermenéutica.

“...lo que nos permite comprender la cosa misma es la tradición, pero, al mismo tiempo, no se trataría de algo distinto a ésta. Es un círculo en el que comprendemos a la tradición desde ella misma; un círculo hermenéutico en donde, de algún modo comprendemos ya aquello por lo que preguntamos y en donde la pregunta sólo puede emerger desde una determinada pre-comprensión y desde un determinado horizonte”. (González Valerio, 2003:87).

Toda interpretación se da, pues, en y desde un horizonte determinado por la tradición –que es histórica– y los prejuicios presentes en la pre-comprensión. Tal y como lo señala el filósofo:

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento” (Gadamer, 1999: 375)

Para Gadamer, reconocer el horizonte es reconocer los límites en los que se da cada presente, pues cada momento histórico está determinado por una apertura, a su vez, histórica. “Las aperturas, los hori-

zontes, no son nunca cerrados (...) el texto y el intérprete poseen su propio horizonte, el cual, por ser abierto, permite una fusión". González Valerio (2003:95).

Por el camino que señala esta noción, hacia una ética de la interpretación abierta a la alteridad, a la diversidad y a lo múltiple, nos luce no sólo pertinente, sino actual, una aproximación hermenéutica a la sociedad de la información. Pero veamos qué queremos decir con *actual* cuando hablamos de filosofía.

La virtual omnipresencia del fenómeno interpretativo es la característica que, según Grondin (1999), le otorga a la hermenéutica el lugar de *prima philosophia* de nuestro tiempo. En ello, este investigador coincide con Vattimo (1991) quien señaló que gracias a las contribuciones de Gadamer, ésta se había convertido en la nueva *koiné* o idioma común dentro de la filosofía y la cultura contemporáneas.

Frente a estas consideraciones, algunos autores advierten que el de actual es un título que cualquier filosofía debería aceptar con un gesto de incomodidad, sobre todo en una época que tiende a sobreestimar lo efímero.

No obstante, si la filosofía, como postulara Hegel, es el tiempo captado en el pensamiento⁷, "captar el tiempo es, también, captar sus tensiones, sus contradicciones y, desde luego, todos los diferentes tiempos que conviven en un momento presente y que lo hacen, por ello, histórico" (Gómez Ramos, 2002: 368).

Si la hermenéutica está llamada a ser la filosofía de nuestro tiempo, lo hace, entonces, tanto como espacio de acogida para una serie de problemas, actitudes y perspectivas de diverso origen, tanto como lugar de tensión y contradicción del tiempo mismo. Porque ella tampoco es una sinfonía monocorde, como evidencian los intensos debates que se producen en torno al legado de H-G Gadamer y sobre las vías que, en compañía de su pensamiento, podemos transitar en nuestra contemporaneidad.

Justamente en un libro con ese título –*El legado de Gadamer*– se recoge un trabajo homónimo de Grondin en el que el investigador da cuenta de la indecisión de ese legado; vale decir, de su carácter multívoco pues, mientras algunos "se preguntaban si la hermenéutica de Gadamer no caía en un relativismo total (...) por otro lado, autores postmodernos lo critican precisamente porque no es bastante relativista o historicista" (2003: 18).

Grondin mismo interviene en el debate y, apostándole a fondo a los principios her-

“

De acuerdo con su origen etimológico (Bohm, 1996) diálogo proviene del griego *dialogos*, término compuesto por la partícula *logos*, que entre otras acepciones tiene la de palabra, y el prefijo *dia*, que significa a través de. Se infiere entonces que se trata de una corriente de significados que fluye entre los implicados en él, de la cual emerge una comprensión inexistente al inicio del intercambio que se convierte en el vínculo entre los interlocutores

”

menéuticos, replica con una pregunta: ¿es que acaso se debe mantener esta ambigüedad o tratar de resolverla? Personalmente, apunta, "creo que Gadamer ha querido mantenerla o, en otras palabras, guardar todas sus puertas abiertas" (2003: 19).

Y es que sólo lo multívoco se puede interpretar, ha dicho el pensador alemán (1998b:75). E interpretar –lo seguimos– no es explicar, es comprender; no es señalar hacia un objetivo, sino hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos. La hermenéutica, ha escrito Gabilondo, en el prefacio a una de sus obras, "es una búsqueda de palabras nuevas, una relectura de las dichas, un balbuceo ante el exceso de lo que habría que decirse". (En Gadamer, 1998b:36).

Según Grondin, la fusión de horizontes tiene una significación oscilante en *Verdad y método*, pues es al mismo tiempo algo que permite la visión y que la limita: "hay el horizonte que encoge o estrecha el entender (y del cual se puede ser prisionero), pero hay también el horizonte que nos permite relativizar esta limitación" (2003:20). Acercarse al texto sin abandonar su propio horizonte es donde radica tal fusión, desliza por su parte Aguilar (2005).

Es aquí, en el *entrecruce* de las nociones de tradición y fusión de horizontes, donde cobra fuerza otra categoría importante de la filosofía gadameriana: la for-

mación o *bildung*⁸, pues es ella la que permite ganar o ampliar un horizonte, lo cual quiere decir "aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos". (Gadamer, 1999: 376).

En el texto citado, sobre el legado de Gadamer y sus vías, el académico canadiense explica y fija posición:

"Ganar horizonte quiere decir, entonces, que se puede ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano (...). Si hubiera que decidirse entre dos lecturas de la hermenéutica, la que se concentra en sí, que se repliega sobre la particularidad, celebrando la diferencia, y la que promete más universalidad, más horizonte, creo que optaría por la segunda". (Grondin, 2003: 20)

Llegados a este punto, y teniendo por delante el reto de profundizar en las nociones de *tradición*, *fusión de horizontes* y *formación*, nos parece apropiado afirmar que la sociedad de la información, donde las tecnologías contribuyen con la conformación de una realidad caótica, fragmentada, múltiple y difusa, bien podría servirse de una lectura hermenéutica que dé cuenta y ahonde en los desequilibrios y reajustes sociales derivados de la globalización y las consecuencias de éstos para el ejercicio de una convivencia democrática.

DIÁLOGO/FORMACIÓN

El árbol de la información, ha dicho Wolton (2006), siempre oculta el bosque de la comunicación, una noción que alude a un intercambio democrático y exige el reconocimiento del otro. Ello, dice García Canclini (2006), es el núcleo de la sociedad del conocimiento y el punto clave en el que se articulan las problemáticas de la diferencia y la conexión. Podemos conectarnos con los otros para obtener información, pero conocerlo y aceptarlo –afirma– pasa por tratar con su diferencia.

Para esta tarea, clave en la construcción de una convivencia democrática, el *diálogo* –otra categoría clave en el pensamiento de Gadamer– señala una apertura, una ruta de lectura que invita y conduce a pensar la hermenéutica desde la alteridad (Aguilar, 2004a), pues este proceso de doble vía que recorren activamente dos sujetos, aparece marcado por la *formación* que, en palabras del maestro de Marburgo (1998a:130), significa ni más ni menos

que “*poder contemplar las cosas desde la posición del otro (...) entender al otro desde sus puntos de vista*”. Las cursivas son nuestras.

De acuerdo con su origen etimológico (Bohm, 1996) diálogo proviene del griego *dialogos*, término compuesto por la partícula *logos*, que entre otras acepciones tiene la de palabra, y el prefijo *dia*, que significa *a través de*. Se infiere entonces que se trata de una corriente de significados que fluye entre los implicados en él, de la cual emerge una comprensión inexistente al inicio del intercambio que se convierte en el vínculo entre los interlocutores.

Visto así, el diálogo pareciera una relación llana, sencilla, pero lo cierto es que su realización está llena de obstáculos, como se deduce de las preguntas que formula Aguilar (2005): ¿Cómo escapar de la ilusión de la comprensión cabal de nuestro interlocutor y del escepticismo de que alguna vez realmente nos entenderemos?, ¿Cómo ubicarse ante ambos extremos?

En un intento de respuesta, la hermenéutica mexicana se vale de la *eumeneis elenchois* socrática, a la manera como ha sido abordada por Gadamer, y señala que es “la inspección de mi propio horizonte de interpretación lo que me permitirá reconocer a mi interlocutor como diferente de mí, evitando la autoproyección” (2005:74). En otras palabras, que es el otro –reconocido en su alteridad– quien nos permite distinguir nuestro propio horizonte.

De allí que la escucha, en el verbo de Aguilar (2004b), sea no sólo una virtud en la que uno se forma, sino un saber que permite identificar al otro en su diferencia específica. No implica necesariamente la anulación de nuestros puntos de vista, sino un esfuerzo consciente por integrar sin violencia el punto de vista del otro o de la otra. Escuchar –asevera– es el arte de construir las diferencias, arte central para la democracia.

Según algunos autores, gracias al uso de las herramientas interactivas de relativamente bajo costo, hoy es posible poner sobre el tapete cuestiones que los medios tradicionales no abordan e, incluso, cambiar la agenda pública (de Ugarte, 2007); sin embargo, no deja de ser paradójico que en tiempos de globalización informática “la desinformación represente un problema para la democracia” (Aguilar, 2004b:38).

Independientemente del desarrollo de las mediaciones tecnológicas, cabe tener presente que el acto comunicante es “el primigenio núcleo relacional alrededor

del cual se forman las estructuras sociales” (Pasquali, 2007:17). En efecto, gracias a los nuevos desarrollos, grupos y sectores tradicionalmente invisibilizados (ecologistas, indígenas, mujeres, entre otras minorías) comienzan a hacer oír su voz, a encontrarse, a relacionarse y a proponer acciones colectivas. Aunque ello sin duda es importante, es evidente la asimetría entre el alcance de estos medios y mensajes frente al sistema global de comunicación. Más voces en el escenario, podríamos concluir, no garantizan *per se* el reconocimiento social que pretenden ni el diálogo que implica y requiere una justa y equilibrada convivencia.

De la mano de los hermeneutas, pero también de la crítica, el análisis nos conduce a otros senderos. Quizás aquellos que nos lleven a proponer otro adjetivo más de acuerdo con la sociedad a la que se aspira: Una sociedad *de la formación*. Vale decir, del diálogo. Que es habla, pero también escucha.

■ **Raisa Urribarrí**
Profesora e investigadora de la
Universidad de Los Andes en las
áreas de Comunicación, Educación
y Nuevas Tecnologías de la
Información y la Comunicación
 uraiza@ula.ve

Referencias

- AGUILAR R., M. (2004a): *De la hermenéutica a la política*. Ponencia presentada en el XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía. Lima, Perú. Mimeo.
- _____(2004b): “Cultura de escucha, condición de la democracia”. En: *Ensayos*. México: Instituto Electoral del Distrito Federal.
- _____(2005): *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM.
- BISBAL, M. (1998): “Pensar la Educación desde el espacio de la Comunicación”. En: *Comunicación*. No. 103 (22-27)
- _____(2005): “El discurso de los medios”. En: *Actual* N° 58 (65-79).
- BISBAL, M. y NICODEMO, P. (2007): “Nuevos medios para ¿nuevas prácticas?”. En: *Comunicación* 138 (38-54).
- BOHM, D. (1986): *Sobre el diálogo*. Barcelona: Editorial Kairós.
- COLOM, A. y MÈLICH, J. (2003): *Narratividad y Educación*. XXII Seminario Interuniversitario de Teoría de la Educación. Mimeo.
- DE MORAGAS, M. (1997): “Las ciencias de la comunicación en la “Sociedad de la Información””. En: *Diálogos de la Comunicación*. Vol 49 (1-7).
- DE UGARTE, D. (2007): *El poder de las redes*. Disponible en: <http://www.deugarte.com/manual-ilustrado-para-ciberactivistas> Consultado: 15 de febrero de 2008.
- DILTHEY, W. (2000): *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Ediciones Istmo, S.A.
- FERRARIS, M. (2000): *La hermenéutica*. México: Taurus.
- GARCÍA C., N. (2006): *Diferentes, desiguales, desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- GADAMER, H.G (1998a): *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Península.
- _____(1998b): *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- _____(1999): *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme (Octava edición).
- GÓMEZ MONT, C. (2002): “Los usos sociales de las tecnologías de información y comunicación. Fundamentos teóricos”. En: *Versión* 12 (287-305).
- GÓMEZ R., A (2000): *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*. Madrid: Visor.
- _____(2002). “Actualidad de la hermenéutica”. En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 35 (367-374).
- GONZÁLEZ V., M. (2003): “Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer”. En: *Signos Filosóficos* Vol. 10 (87-102).
- GRONDIN, J. (1999): *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- _____(2004): “El legado de Gadamer”. En: Acero, J., et al (Edit). *El legado de Gadamer*. Granada: Editorial Universidad de Granada (13-23).
- GUTTMAN, C. (2003): *Education in and for the Information Society*. Paris: UNESCO-WSIS
- HEIDEGGER, M. (1977). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____(1998). *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial. (Publicado originalmente en 1938).
- LEVY, P. (2004): *Inteligencia colectiva, por una antropología del ciberespacio*. Washington: Organización Panamericana de la Salud.
- PASQUALI, A. (2002): *Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información: Dos precauciones a tomar*. Ponencia presentada en la apertura del encuentro latinoamericano: ¿Y por qué no una sociedad de la comunicación? Quito. Mimeo.
- _____(2007): *Comprender la comunicación*. Barcelona: Gedisa.
- PINEDA, M. (2005): *Las ciencias de la comunicación a la luz del siglo XXI*. Maracaibo: Ediluz.
- RIFKIN, J. (2001): *Los bienes culturales en la era del acceso*. Disponible en: <http://www.acam.es/acam/imagenes/rifkin.pdf> .Consultado, 26 de febrero de 2008.
- TORRES, R.M. (2005): *Doce tesis para el cambio educativo*. Fé y Alegría. Disponible en: http://www.feyalegría.org/images/acrobat/12%20tesis_7043.pdf. Consultado: 19 de julio de 2007.
- TORRICO, E. (2004): *Abordajes y períodos de la teoría de la comunicación*. Bogotá: Norma.
- _____(2005): “Esbozo para una sistematización de las críticas a las aproximaciones (pre) teóricas sobre la «nueva sociedad» y la comunicación”. En: *Anuario Ininco* V.17 No.1 Caracas: UCV.
- TREJO, R. (2004): “La investigación latinoamericana sobre Internet. Brechas digitales y diversidad analítica”. En: *Telos* Vol. 61. Disponible en: <http://lared.wordpress.com/2005/12/14/la-investigacion-latinoamericana-sobre-internet/> Consultado: 05 de mayo de 2006
- URRIBARRÍ, R. (1999): “El Uso de Internet y la Teoría de la Comunicación”. En: *Comunicación* 106 (16-23).
- _____(2007): “Comunicación y Educación: Hacia un punto de equilibrio en la Sociedad de la Información”. En: *Quórum Académico* No. 2 (Vol 4) (135-148).
- VATTIMO, G (1991): *Ética de la Interpretación*. Barcelona: Paidós.
- _____(1998): *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- VIGO, A. (2002): “Hans-George Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea”. En: *Estudios Públicos*, 87 (235-249).
- WOLTON, D. (2006): *Salvemos la comunicación*. Barcelona: Gedisa.

Notas

- 1 Este ensayo es un primer avance del proyecto de investigación NURR-H-407-07-09-B avalado por el CDCHT de la ULA. Se presentó una síntesis como ponencia en la VI Biental Iberoamericana de Comunicación realizada en la Universidad de Córdoba (Argentina) en septiembre de 2007. La autora agradece la orientación del doctor Aníbal Rodríguez, estudioso de la obra de H-G Gadamer.
- 2 En el ámbito latinoamericano, un proyecto ciertamente pionero fue el promovido por la Fundación Redes y Desarrollo, dedicado a la experimentación de una metodología articuladora para comunidades virtuales dirigida a estudiar el impacto social de la Internet. http://www.funredes.org/mistica/castellano/resena_mistica.html
- 3 Lo cual no sorprende debido a la larga tradición que tiene la filosofía como fuente para las teorías de la comunicación.
- 4 Esta es una categoría filosófica compleja que no nos proponemos desarrollar en el contexto de este ensayo preliminar. No obstante consideramos prudente ofrecer esta cita textual: “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora (...) Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder ilimitado (...) Es con esta lucha entre las visiones del mundo con la que la Edad Moderna se introduce en la fase más decisiva y, presumiblemente, más duradera de toda su historia”. (Heidegger, 1998: 77).
- 5 Para mayor información sobre la campaña se puede visitar el sitio <http://lac.derechos.apc.org/wsis/cris.shtml>
- 6 Grondin, Jean (2000): *Hans-George Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder Editorial. 528pp.
- 7 “La filosofía registró igualmente la específica torpeza de la inteligencia para tomar conciencia de la novedad de lo real, una jadeante lentitud que Hegel veía perfectamente representada en el búho de Minerva, que siempre llega tarde a constatar el *fait accompli*” (Pasquali, 2007:297).
- 8 Los traductores de *Verdad y Método* apuntan: “El término alemán Bildung, que traducimos como formación, significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. Bildung es, pues tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto”. (1999: 38)