

LA HERMENÉUTICA Y LAS RELACIONES ENTRE COMUNICACIÓN, EDUCACIÓN Y CULTURA. ESTUDIOS PRELIMINARES A LOS DISCURSOS CURRICULARES.

Prof. Silvia Morelli
(Área del Curriculum)

Resumen

Este artículo trata sobre las relaciones entre la comunicación y la educación. Con él se pretende establecer un vínculo fluido entre ambos campos que favorezca la configuración interdisciplinaria de los discursos pedagógicos desde su clave comunicacional. Aporta conceptos provenientes de la socio antropología de la comunicación enmarcados desde una perspectiva hermenéutica y de la Teoría Crítica de Habermas.

Instala su análisis tanto en los escenarios educativo y comunicacionales modernos como en los actuales, además de considerar la crisis generada en éstos últimos tras el ocaso de la modernidad. Interpretará las actuales configuraciones de las relaciones entre el campo educativo y el campo de la comunicación como problemas de la sociedad y la cultura. Por otra parte, se convierte en una excusa para reflexionar sobre las continuidades y rupturas de esta relación buscando anclajes comunes para su estudio.

Su análisis comienza por el presente, por una descripción y análisis de los actuales contextos para buscar algunas huellas y signos que permitan analizar los últimos 50 años del siglo XX.

Palabras Clave: educación y comunicación, discursos pedagógicos, racionalidad discursiva, hermenéutica.

Summary

This article is about the relationship between the communication and the education. Its pretend to enact a fluid link between both fields that favors the interdisciplinary configuration of pedagogic discourses thought a communicational key. Its gives some concepts from the social anthropology

of the communication, masked in Hermeneutics and Habermas's Critical Theory.

It installs its analysis in the modern educational and communicational stage, also in the present stages, and their crisis risked by the modernity dusk. It will interpret the actual relationships between both fields configurations as society and cultural problems. In other way, it is a pretext for reflect on continuities and ruptures of this relationship, looking for commons anchorages for its studies.

Its starts at the present time, with an actually contexts analysis and descriptions, looking for tracks and signs that makes analyze the last XX century's 50 years.

Keywords: education and communication, pedagogic discourses, discourse's rationality, hermeneutics.

Introducción

La relación entre la educación y la comunicación es un problema que se advierte en la contemporaneidad pero cuya historia data de mediados del siglo XIX, cuando educación y comunicación comenzaban a ser preocupaciones modernas. Decir esto de un modo simple no le quita la complejidad que encierra atendiendo a que los vínculos entre ambos campos son tan complejos como desconocidos, puesto que no existen demasiadas tareas que se ocupen de las tensiones que se producen cuando ambos se disputan a la cultura. Educación y comunicación comienzan a encontrarse cuando los inventos técnicos se perfilan hacia las comunicaciones y se instituye la educación escolarizada y obligatoria como requisito de ciudadanía en la sociedad moderna. Implícitamente, sin que la escuela lo haya destacado, los problemas de educación de masas no hubieran podido resolverse sin que mediaran efectos comunicacionales.

Es por ello que este trabajo se ocupará de los cruces entre los escenarios educativo – comunicacionales modernos y los actuales y de la crisis generada en éstos últimos tras el ocaso de la modernidad e interpretará las actuales configuraciones de las relaciones entre el campo educativo y el campo de la comunicación como problemas de la sociedad y la cultura desde el marco de la Socio Antropología de la Comunicación. Por otra parte, se convierte en una excusa para reflexionar sobre las continuidades y rupturas de esta relación y buscaremos anclajes para el estudio del campo del curriculum universitario.

Este sinuoso camino comienza por el presente, por una descripción y análisis de los actuales contextos para buscar algunas huellas y signos en el siglo XX. Para ello recuperamos el concepto de "industria cultural" de la Escuela de Frankfurt no sólo por el análisis crítico de la comunicación de mediados del siglo XX, sino también como desencadenante de nuevos modos de comunicación. La industria cultural denunciaba lo existente pero advertía lo que vendría. Para recuperar un auténtico trabajo con las ciencias sociales como marco de las ciencias de la comunicación, se incorpora, además, a este planteo la tradición de la hermenéutica.

Sostenemos la hipótesis de que los actuales discursos pedagógicos universitarios reproducen una racionalidad técnica que delimita sus perspectivas a acontecimientos y hechos comprobables, imperante en los contextos más duros que tuvo la modernidad, mediados de siglo XX. Un planteo que ayude a demarcar la racionalidad técnica de otra racionalidad comprensiva será necesario para describir el actual contexto de la comunicación y validar los análisis de las construcciones de discursos.

Este análisis que comienza desde el presente y se retrotrae a los últimos 50 años y rescata posiciones como la de Paolo Virno (2003), Zigmunt Bauman (2002) y Martín Jay (2003). El engranaje que lo articula con el pasado es, precisamente el concepto de Industria Cultural recuperado por Virno del ya planteado por Adorno y Horkheimer en 1947 desde el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, en un intento por desmitificar al iluminismo. Desde estos aportes se interpela a la racionalidad técnica en la búsqueda de fundamentos que deslinden al positivismo y a la defensa de las ciencias naturales (tras el dominio de la técnica y el método), de las ciencias sociales como preocupación genuina e independiente de las cuestiones de la naturaleza, y la búsqueda de tareas hermenéuticas para la comprensión de sus acontecimientos. Para ello es necesario recuperar otro autor de la tradición frankfurtiana como lo es Jürgen Habermas en diferentes momentos de su reflexión: en su concepción de racionalidad vinculada a la argumentación (1981), en la crítica al positivismo (1971) y en la defensa de un enfoque hermenéutico para las ciencias sociales (1988).

Antagonismos entre la noción de Multitud y Pueblo.

Virno plantea el concepto de multitud en oposición a aquel que nos es más familiar: el de Pueblo, del que como civilización moderna tenemos más afinidad, y ha organizado la vida social durante los últimos siglos. Mas este autor propone que toda reflexión que se intente sobre la esfera pública contemporánea deberá hacerse desde el concepto de Multitud.

Ambas categorías disyuntivas: Pueblo y Multitud jugaron un papel primordial en la definición de las categorías socio – políticas de la modernidad y la misma época moderna se definió tras la opción de una contra otra. El concepto que se llevó la mejor parte y contribuyó a la organización de la vida socio política y educativa fue el de Pueblo.

Ante el actual estado de crisis de la modernidad, este autor considera que llegó el momento oportuno para preguntarse si el término de pueblo no merece ser reemplazado y así tomar revancha el de multitud.

A diferencia de pueblo, multitud implica pluralidad que persiste como tal en la escena pública y colectiva y en lo que respecta a los quehaceres comunes, ocupándose de la tensión entre Uno y Muchos. Así multitud es la forma de existencia social y política de los muchos en tanto muchos. Basta pensar en los escenarios escolares donde aún persiste una concepción ligada a Pueblo y donde el tenor de la configuración de esas prácticas tiende a representar la multitud.

Pero Virno también cita a Hobbes cuando sostiene que la multitud rehuye a la unidad política ya que es refractaria de la obediencia, no establece pactos durables, ni consigue jamás el estatuto de persona jurídica porque nunca transferirá los propios derechos naturales del Soberano.

Pueblo y Multitud se presentan como conceptos opuestos. Escapando a la uniformidad y a la homogeneidad, la idea de multitud no soporta simplificaciones extasiadas ni resúmenes audaces, sino que ha de afrontar los problemas sobre la relación Uno – Muchos. Ante la crisis del estado moderno, multitud es un modo de ser que comienza a prevalecer, admitiendo con ambivalencia, el peligro y la salvación, la aquiescencia y el conflicto, el servilismo y la libertad. En otro extremo conceptual se encuentra la idea de pueblo que destaca con más nitidez la voluntad general y el concepto de Estado. Si hay estado hay pueblo. Este tiene que ver con lo uno, con una voluntad única de atribuir un Uno reflejado en la uniformidad e institucionalidad reflejada en el estado.

Resulta extraño referirse a la institucionalización de la multitud siendo que sus manifestaciones son equivalentes a las planteadas antes de la modernidad. Además porque la multitud no necesita del reconocimiento institucionalizado como si lo necesita el concepto de pueblo. Para comprender mejor la noción contemporánea de multitud conviene analizar más a fondo cuáles son los recursos esenciales de las actuales configuraciones socio - culturales con que se puede contar para pensar la vida desde nuevos órdenes, tarea esta que puede llevarse a cabo desde la hermenéutica.

¿Qué es lo que se da a conocer, lo que se ve, lo que aparece en los discursos sostenidos por la idea de multitud? Son los *lugares especiales*. Son los modos de decir –metáforas, jergas, alocuciones que pertenecen a uno u otro ámbito de la vida en sociedad, son los modos de decir y de pensar que resultan apropiados para esos escenarios armados en la multitud. En oposición a los lugares especiales se encuentran los *lugares comunes*. Estos son las locuciones estereotipadas, privadas de todo significado, plenas de banalidades y metáforas muertas que en un principio fueron formas lingüísticas que dieron valor general a los discursos. Son esas formas genéricas que hilvanan todos los discursos, unifican las formas de pensamiento pero no permiten referirse a lo Uno en un contexto particular.

Cabe pensar en la vida universitaria desde esta perspectiva. Siendo la universidad una institución premoderna (están los casos de las universidades medievales europeas como las de Salamanca, París, Bolonia, Oxford, Cracovia, Cambridge, Praga) fundadas en la vida en comunidad, de la característica de la multitud donde diferentes puntos de vista no convergen necesariamente en Uno. Pero la historia de la universidad también amarró en el puerto moderno e hizo las adecuaciones necesarias para identificarse con la idea de pueblo. Ejemplos de éstos son el modelo de Universidad Napoleónica que impactó en las universidades francesas en 1793, con posterioridad a la Revolución, organizada bajo la concepción profesionalista, pensada para las profesiones liberales como Derecho, Economía y Medicina y el movimiento alemán Humboltiano del siglo XIX, que pretende establecer las relaciones entre la Educación Superior, el Estado y la Sociedad con una fuerte perspectiva sobre la investigación dedicada al desarrollo y a industrialización y la proyección en la formación de posgrado.

Resta la tarea de volver a pensar el mundo universitario desde las categorías de pueblo y multitud y comprender, a través de la tarea hermenéutica, los actuales discursos curriculares universitarios que devienen legados de la reforma que tuvo lugar en la década de 1990. Su estudio se abre al terreno de las tensiones ocasionadas entre los lugares comunes y los especiales. El inédito control y uniformidad generada desde las políticas universitarias choca con la autonomía y singularidad propias de la vida universitaria previo a esta reforma. Desde este lugar los discursos curriculares son una arena conflictiva si pretendemos estudiarlos desde la idea de Pueblo o desde la de Multitud porque tiene de ambos. Siguiendo a Virno, podrían ser pensados y estudiados como *lugares especiales*, a través de aquellas metáforas, jergas, alocuciones utilizadas para referirse al curriculum universitario en el marco de la reforma de los 90. Pero la tensión que ofrece este cruce es muy compleja para resolver por

uno u otro de los *lugares*, aunque sean éstos excluyentes. Ya sea que se entienda al curriculum como construcción cultural (Grundy, 1987), o como síntesis de elementos culturales que conforman una propuesta político educativa (De Alba, 1995) implica una ardua tarea pensar desde el contexto actual el campo curricular sin tratar los problemas relativos a la práctica social y a la cultura. Compatibilizar entre las determinaciones curriculares propuestas por los organismos de gobierno y las alternativas e innovaciones que se configuran en la singularidad de las prácticas se convierte en algo casi imposible. Es por esto mismo que considero pertinente analizar desde aportes de la comunicación y la semiótica los discursos curriculares, como tensión entre los lugares comunes y los lugares especiales. Porque en el marco de la complejidad de la vida universitaria el discurso curricular de los 90 permitió a muchos grupos hegemónicos el diseño y concreción de las políticas educativas que pretendían una universidad eficiente y más cercana a los organismos de crédito internacional como Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo y Unesco. Entre la diversidad de actores universitarios se encuentran empresarios, políticos, estadistas, profesores universitarios, egresados universitarios, asociaciones de facultades, colegios profesionales, entre otros, que encontraron en esta reforma un espacio para canalizar las esperanzas y deseos acumulados para el cambio en la universidad.

En una lectura interpretativa de los discursos curriculares, encontramos una vuelta a los principios impuestos por la racionalidad técnica donde la idea de pueblo fue el contexto necesario para expandir la cultura académica. Sostenemos que los discursos curriculares elaborados en esta reforma no son más que una nueva manera de insertar la racionalidad técnica. Es este mismo tecnicismo el que realiza un giro semiótico, (Fabbri) confirmándose nuevamente con todas las características que le pertenecen. Parafraseando a Nietzsche, Fabbri sostiene que nunca es al principio cuando algo nuevo revela su esencia, sin embargo, lo que había desde el comienzo solo puede revelarse en un giro de su evolución. Y continua, *“al principio no ocurre nada especial, solo lo que estaba en forma potencial puede manifestarse en el momento de su giro, gracias a una revolución que puede definirlo. He tomado, pues, al giro porque concibo al giro semiótico justamente en ese mismo sentido”*(1) Así como Fabbri se refiere al giro semiótico en los términos del giro de Nietzsche sostengo que en esta reforma universitaria tras haber proyectado discursos curriculares que miraron la singularidad de las prácticas, la particularidad de los contextos, la formación intelectual presenta un giro sobre la racionalidad técnica que reafirma al curriculum en su propio origen tecnicista. El estudio semiótico de este texto nos permitirá encontrar los signos, huellas e indicios que marcan tantas pasiones y acciones.

La industria cultural 2001. El planteo de Virno.

Con el nacimiento de la industria cultural el virtuosismo se convierte en trabajo masificado y puede así marcar su tarjeta de ingreso. En la industria cultural, la actividad sin obra, actividad comunicativa que se cumple en sí misma, es un elemento central y necesario. Por este motivo es allí donde el trabajo asalariado coincidió con la acción política.

La industria cultural propone una nueva configuración de la cultura y redefine la concepción de la industria, que ya no tiene mucho en común con la industria tradicional ni con la producción agrícola. Podemos decir que es una nueva industria creada para la producción y exaltación de la comunicación. Propone a la comunicación como problema de la cultura y al mismo tiempo ligada a un modo de producción destinado a expandir los mismos efectos de dominación que los anteriores modos de producción. Según Virno, el trabajo de la industria cultural es potencialmente político porque vincula esta politicidad al hecho de que en esta industria no se producen obras separadas de la acción misma. El punto crucial es que mientras la producción material de objetos es demandada al sistema de maquinas automatizadas, las prestaciones del trabajo vivo se asemejan cada vez más a prestaciones lingüístico – virtuosas. Cuando Virno se pregunta qué rol jugó la industria cultural en relación con la superación del taylorismo / fordismo, sostiene que ésta puso a punto al paradigma de la producción posfordista, dando finalidad al paradigma fordista. Con ella, el campo de la comunicación comienza un desarrollo estratégico en total articulación con las tecnologías comunicacionales.

Los procedimientos de la industria cultural devienen invasivos. Ya en los ensayos de Benjamín y Adorno se vislumbra el anuncio de un modo de producción que luego, con el posfordismo se generalizaría asumiendo el rango de canon.

La industria cultural se configura utilizando elementos refractarios de la asimilación y la organización fordista del proceso laboral. En ésta fue necesario mantener un cierto espacio para lo informal, lo no programado, el desliz de lo imprevisto, la improvisación comunicativa y de ideas no para satisfacer la creatividad humana sino para obtener una satisfactoria productividad comercial. Para miembros de la Escuela de Frankfurt como Adorno y Horkheimer, éstos eran considerados elementos sin gravitación, escorias del pasado. Lo que contaba era solamente la fordización general de la industria cultural.

Mirándolo desde el presente, aquello que parecía “fuera de programa” por escapársele a la organización fordista, estaba cargado de futuro, era

puro presagio. Más que residuo, se presentó como profecía y anticipación. La informalidad de la acción comunicativa, que hubiera sido disfuncional, se volvió un aspecto típico de toda producción social. Recuperando preguntas que se hace Virno, queda por plantearse qué rol específico puede esgrimir hoy la industria de la comunicación ya que todos los sectores industriales se inspiran en su modelo.

La industria cultural de 1947. El planteo de Adorno y Horkheimer.

Max Horkheimer y Theodor Adorno escribían la industria cultural como parte de Dialéctica del Iluminismo. Ensayos como los de Jay (1974) y Buck Morss (1978) cuentan que este capítulo fue escrito por Adorno y que Horkheimer se ocupó de escribir otros como "Excursus I: Odisea o mito e iluminismo" "Excursus II: Juliette o iluminismo y moral".

Eligiendo para la industria cultural el subtítulo "El Iluminismo como mistificación de masas" pareciera cuestionarse el concepto de pueblo, voluntad única que conlleva a efectos terroríficos, de los que años más tarde hablara Virno. Por otro lado, consideramos que la industria cultural oficia de bisagra entre la noción de pueblo y la de multitud y que no es poco atribuirle a la comunicación la responsabilidad de este pasaje cultural.

Argumenta Adorno que la diferenciación técnica y social y la extrema especialización han dado lugar al caos cultural donde a todo se le atribuye un aire de semejanza: filmes, radio y semanarios constituyen un sistema armonizado entre sí y todos entre ellos, donde no les queda más posibilidad que hacerse pasar por arte. En su análisis sostenía que éstos no son más que negocios que sirven que de ideología para legitimar los rechazos que esta industria practica deliberadamente. Se autodefine como una industria que se explica así misma a través de otros en términos tecnológicos. Además, no quedan dudas respecto de la necesidad de sus productos a la hora de contabilizar las ganancias de sus directores, cuestión inusual hasta el momento tratándose de la cultura. Igual de inusual que la participación de millones de personas en esta industria, que impone métodos de reproducción que a su vez conducen inevitablemente a los mismos lugares e iguales necesidades que serán satisfechas por productos estandarizados. En realidad, en este círculo de manipulación y de necesidad la unidad del sistema se afianza cada vez más y la técnica conquista el poder de los económicamente poderosos. La racionalidad técnica es la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma. La técnica de la industria cultural ha llegado a la igualación y a la producción en serie, sacrificando aquello por lo cual la lógica de la obra se distinguía de la del sistema social. Pero ello no es

causa de una ley de desarrollo de la técnica en cuanto tal, sino de su función en la economía actual. El paso del teléfono a la radio, dice Adorno, ha separado claramente a las partes. El teléfono dejaba aun al oyente la parte de sujeto, mientras que la radio, que se presenta como democrática, vuelve a todos por igual *escuchas*, para remitirlos autoritariamente a los programas por completo iguales de las diversas estaciones. Estas se limitan al mundo excéntrico de los aficionados, que por añadidura están aun organizados desde arriba. Pero todo resto de espontaneidad del público en el ámbito de la radio es rodeado y absorbido por cazadores de talento, competencias ante el micrófono y manifestaciones domesticadas de todo género. La constitución del *público*, que favorece a la industria cultural, forma parte del sistema. Más cercana a la realidad es la explicación que se basa en el peso propio, en la fuerza de inercia del aparato técnico y personal, por lo demás debe ser considerado en cada detalle como parte del mecanismo económico de selección. A ello debe agregarse el acuerdo o por lo menos la común determinación de los *dirigentes ejecutivos* de no producir o admitir nada que no se asemeje a sus propias mesas, a su concepto de *consumidores* y sobre todo a ellos mismos. Los monopolios culturales son débiles y dependientes. Deben apresurarse a satisfacer a los verdaderamente poderosos, para que su esfera en la sociedad de masas no corra peligro. La dependencia de la más poderosa sociedad de radiofonía respecto a la industria eléctrica o la del cine respecto de las construcciones navales, delimita la entera esfera, cuyos sectores asilados están económicamente cointerésados y son independientes.

La unidad desprejuiciada de la industria cultural confirma una unidad en formación de tipo política. Las distinciones entre semanarios y filmes, sirven para clasificar y organizar a los consumidores, para adueñarse de ellos sin desperdicio. Ya Mattelart realizando un análisis similar acerca de la sociedad de masas y la cultura dominada por la comunicación y su tecnología se refiere al carácter bárbaro de la cultura y la destaca como una cultura devorada por la ostentación y la publicidad.

Hay algo previsto a fin de que nadie pueda escapar, las diferencias son acuñadas y difundidas artificialmente y los dominios se realizan por grandes cantidades de personas ya no se piensa en los dominios personales sino en grupos determinados por perfiles característicos según sus consumos. Reducidos a material estadístico, los consumidores son distribuidos en el mapa geográfico de las oficinas administrativas en grupos según sus ingresos y necesidades.

Los análisis hechos en el campo de la cultura no escapan a los realizados para el campo del curriculum que por 1949 se confirmaba

en su racionalidad técnica. Mientras que la crítica a la mistificación de las masas surge como un nuevo texto que resiste al discurso de racionalidad técnica.

Aparecen en la escena del espectáculo nuevos actores como los consumidores, los expertos en precios, que sirven sólo para mantener la apariencia de competencia y de posibilidad de elección. La medida unitaria de valor consiste en la dosis de *conspicuous production*, de inversión exhibida. Instalando una nueva racionalidad, las diferencias de valor no tienen nada que ver con las diferencias objetivas, mientras que los medios técnicos son una uniformidad recíproca. La televisión es una síntesis de la radio y del cine que podrá triunfar como la realización de la "obra de arte total". Este proceso de trabajo integra a todos los elementos de la producción, desde la trama de la novela preparada ya vista en los filmes hasta el último efecto sonoro. Para el consumidor no hay nada que clasificar que no haya sido anticipado en el esquematismo de la producción.

Un efecto armónico, aislado se había apoderado de las obras; en la música la conciencia de la totalidad formal, en pintura el color particular se había sobrepuesto a la composición del cuadro y la penetración psicológica dominaba sobre la arquitectura de la novela. Al no reconocer más que detalles, la industria cultural somete a la obra al lugar de la fórmula porque trata de la misma manera al todo que a las partes. Esto pasa en campos como los de la música, la pintura y la literatura, donde los detalles toman a la obra.

El mundo entero es pasado por el cedazo de la industria cultural. La vieja ilusión del espectador cinematográfico, para quien la calle parece la continuación de la que acaba de dejar, se ha convertido en un criterio de producción. Cuanto más completa y real sea la duplicación de los objetos empíricos por parte de las técnicas cinematográficas, tanto más fácil resulta hacer creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se presenta en el film. Este ha superado al teatro ilusionista, y no deja fantasía alguna puesto que todo está explicitado y anticipado en la industria cultural. La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del consumidor cultural no tiene necesidad de ser manejada según mecanismos psicológicos. Tales productos están hechos de forma que su percepción exija rapidez de intuición, dotes de observador, competencia específica pero prohíbe la actividad mental del espectador impidiéndole la imaginación. Sostiene Adorno que la industria cultural fija su propio lenguaje a través de sus prohibiciones. La rara capacidad para obtener minuciosamente las exigencias del idioma de la naturaleza en todos sus sectores se convierte en el criterio de la habilidad y de la competencia. Todo lo que se dice y la

forma en que es dicho debe poder ser controlado en relación con el lenguaje cotidiano, como ocurre con el positivismo lógico.

El concepto de estilo, equivalente a la estética del dominio, es desmascarado en la industria cultural. Adorno plantea la idea de estilo como coherencia puramente estética en una proyección retrospectiva de los románticos. Pero también destaca que los grandes artistas no fueron nunca quienes encarnaron el estilo en la forma más pura y perfecta, sino que en la propia obra tomaron al estilo como rigor respecto a la expresión caótica del sufrimiento y verdad negativa. En la obra de arte el momento en el cual trasciende la realidad resulta inseparable del estilo: pero no consiste en la armonía realizada, en la problemática unidad de forma y contenido, interior y exterior, individuo y sociedad sino que consiste en los rasgos con los que aflora la discrepancia, en el necesario fracaso de la tensión apasionada hacia la identidad. En lugar de exponerse a este fracaso, en el que el estilo de la gran obra de arte se ha visto siempre negado, la obra mediocre ha preferido siempre semejarse a las otras y así sustituye el problema de la identidad. La industria cultural hace absoluta la imitación a tal punto que la lleva al plano de la producción en serie. Reducida a puro estilo, traiciona su secreto y declara su obediencia a la jerarquía social. Es así como sobrevive la tendencia del liberalismo de dejar paso libre a los capaces. La función de abrir paso a estos virtuosos, se mantiene aun hoy en un mercado ampliamente regulado en todo otro sentido, mercado en aquello que Adorno llama "buenos tiempos" la única libertad que se permitía al arte era la de morir de hambre.

No por casualidad en los países industriales de economías liberales, surgió la industria cultural con el cine, la radio, el jazz y los magazines como sus medios característicos. El entretenimiento (*amusement*) como prolongación del trabajo del capitalismo, la convierte en industria de la diversión y consiste en la repetición y su mejora en la reproducción en masa. Su ideología son los negocios y su fuerza reside en su unidad con la necesidad productiva y no en conflicto con ésta. La mecanización conquistó poder sobre el tiempo libre y la felicidad del hombre quien sólo tiene acceso a copias y a reproducciones del proceso de trabajo mismo. El contenido no es más que una pálida fachada que se imprime en el automatismo de las operaciones reguladas y cualquier entretenimiento padece de este sufrimiento. El placer se petrifica en aburrimiento, placer sin esfuerzo alguno, dice el autor.

Consumidor, magnate del cine, especialista, público y espectador son personajes que esta industria imprime en la época. Para ellos toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evita-

da. Estos nuevos personajes, crean a través de objetos como el televisor, la pantalla de cine, o la radio nuevos géneros discursivos que constituirán el núcleo central de las tecnologías de la comunicación y potenciarán su desarrollo. Liga la felicidad a la risa como sinónimo de burla. Propone la fusión de la cultura con la diversión y el.

Comunicación y hermenéutica como una disputa por los sentidos.

Es cierto que desde hace ya varios siglos, tal vez tenga que considerarse desde el siglo XIV cuando la iglesia acudió a la idolatría para conservar fieles, la vista es el sentido privilegiado. En el devenir histórico, los inventos de la industria cultural y la sociedad del espectáculo, no hacen más que reproducir la hegemonía del ocularcentrismo.

Para un análisis profundo de avasallamiento del ojo sobre la cultura, Jay rescata al teólogo francés Jacques Ellul, que lanza su furia contra lo que significó la humillación de la palabra por el libertinaje de las imágenes, y va en busca de la hermenéutica refiriéndose a ella como un "clamor en el desierto". Atribuir importancia a la hermenéutica implica el debilitamiento de la primacía de la visión, cuestionando su eficacia y resquebrajando su confianza. Cuando la visión deja de ser el más noble y confiable de los sentidos ¿en qué sentido puede confiar la hermenéutica? A esta pregunta Gadamer responde que la preeminencia del oído es la base del fenómeno hermenéutico. El creciente interés por los métodos de interpretación en vez de los métodos de observación indica que hay un renovado respeto a favor del oído, en detrimento del ojo. Esto lo argumenta considerando a las imágenes visuales como tomas de una realidad externa e inmediata, sin ninguna duración. La imagen produce un objeto fuera de sí mismo que se encuentra allí para ofrecerse a la manipulación. La vista, dice Ellul, es el órgano de la eficiencia. Las imágenes no dan más que apariencia y conducta externa, nunca significación interior. Lo que vemos puede producir inquietud o agitación pero nunca genuino misterio. La vista nos introduce en una insostenible situación de conmoción y terror. El terror es siempre visual. Pero la visión también es problemática porque la mirada sincrónica produce una totalidad instantánea que impide la búsqueda de un final abierto de la verdad a través del lenguaje con su temporalidad sucesiva. Sostiene Jay que si aceptamos la prueba que nos ofrece la vista estamos perdidos, la evidencia es el mal absoluto. El ejemplo contemporáneo de esta versión es la idolatría al dinero, al estado y a la tecnología, como una nueva trinidad espiritual que se adora a través de sus efectos físicos. Aunque las tecnologías se vincularan desde siempre con la materialidad, la revolución que produce la última generación de las tecnologías de la co-

municación es precisamente la creciente inmaterialidad que mantiene al dinero y al estado en la cima de la escena.

El ojo poderoso todo lo ve, normaliza y disciplina. El surgimiento del curriculum como tecnología de la educación escolarizada comparte este contexto. Es en la apariencia física donde se verifican tanto las necesidades como los logros.

La "sociedad del espectáculo" de la industria cultural se basa en el deseo visual sin ofrecer una satisfacción verdadera y así surge una complicidad entre la vista y la ausencia. Dirá Jay que mientras las imágenes son objetos muertos ante nosotros, el oído engendra un dialogo intersubjetivo.

Podría decirse que una de las fuentes más poderosas de ocularcentrismo de occidente fue la concepción dual de la naturaleza de la luz establecida entre el significado de *Lux* y *Lumen*. El primero como luz física y el segundo como luz espiritual. Así, si uno de los modelos quedaba desacreditado siempre era posible volver a caer en el otro en busca de la certeza. La crisis del ocularcentrismo emerge cuando ya no es aceptable la oscilación entre estos dos modelos oculares y se descarta una jerarquía entre ellos.

En primer lugar, la hermenéutica surge dando paso a una palabra restaurada y en segundo lugar surge porque da lugar a la crisis de la representación mimética provocada por el derrumbe de la "especularidad", entendida como el reflejo que el espejo reproduce al sujeto, como modelo de conocimiento.

Para Gadamer la imagen del espejo está conectada con la visión propia de la cosa. Un ser autónomo, es como una apariencia, parece pero no es ella misma, y sin embargo hace que la visión apropiada aparezca como una imagen en el espejo. Pero la apariencia, favorecida por la especularidad y el ocularcentrismo acompaña a las construcciones discursivas.

Así es como en el pensamiento especular la visión se entiende como un ojo que se ve así mismo en una reflexión infinita y no como un ojo que ve un objeto exterior a él.

De modo que puede atribuirse el surgimiento de la hermenéutica como consecuencia de una crisis sobredeterminada de la primacía visual alimentada según Jay por tres acontecimientos: 1) la pérdida de la fe en la epistemología objetivista, 2) la sospecha de los peligros narcisistas y solipsistas de la especularidad con las filosofías de la identidad a las que dio lugar, y 3) la angustia provocada por las tensiones de la visión barroca en su interjuego teatralizado de ilusiones desorientadoras. A causa de és-

tos se llega a desconfiar cada vez más de la percepción en general y de la visión en particular como fundamento del conocimiento, y se vuelve la atención sobre las diversas manifestaciones del lenguaje.

Según Jay, aunque Ellul sostenga que nuestra cultura está dominada por las imágenes antes que por las palabras, argumenta que se equivoca porque nuestro discurso cada vez más iconoclasta puede referirse tanto al ojo humillado como a la palabra humillada.

Para encontrar un punto medio que no descarte la mirada y que incorpore al olvidado oído, e incluso incorporar otros sentidos que contribuyan con la interpretación, este autor indaga en articulaciones posibles siempre a favor de la hermenéutica. Así cita a Mitchell quien sostiene "... *La historia de la cultura es en parte el relato de una prolongada lucha por la dominación entre los signos pictóricos y los signos lingüísticos, lucha en la que cada bando reivindica para sí ciertos derechos de propiedad sobre la naturaleza a la que sólo él tiene acceso. Entre las versiones interesantes y complejas de esa lucha está lo que podría llamarse la relación de subversión, en la que el lenguaje o las imágenes dirigen la mirada hacia su propio corazón y descubren escondido y al asecho a su rival*". (2)

Si se toma la "hermenéutica crítica" que propone Habermas en debate con Gadamer, es fácil discernir la importancia de lo que podrían llamarse las implicaciones objetivantes y distanciadoras de la tradición lux / lumen. Pues en su teoría social crítica, Habermas defiende la necesidad de algún método monológico para dar sentido a los modos en que la sociedad contemporánea actúa como si hubiera una "segunda naturaleza". Sin la tensión entre explicación e interpretación vista/ oído, no puede haber una crítica genuina de la calidad mixta de nuestra sociedad. Cada una ejerce el necesario control sobre las pretensiones de la otra.

En cuanto a la especularidad en la hermenéutica, el mismo Gadamer admite que también el lenguaje conserva un impulso inevitable. Después de una larga consideración de la combinación entre la especulación y la hermenéutica reconoce que ... "*el lenguaje tiene cierto carácter especulativo como la realización de la significación, como evento del habla, de la comunicación, de la comprensión. Tal realización es especulativa, por cuanto las posibilidades finitas de la palabra se orientan hacia el sentido intencional y hacia el infinito. Hasta en las pláticas más cotidianas aparece un elemento de reflexión especulativa*". (3)

Para Jay, Gadamer pone el énfasis en la calidad siempre lingüística del pensamiento, que impide que se abra la brecha entre la idea que está en el espíritu y su expresión verbal.

Además de la dimensión especulativa del lenguaje, se entiende como la realización de la significación en la reproducción reflejada de palabra a idea. La noción más especular del lenguaje en Gadamer da lugar a una hermenéutica menos autoritaria, menos orientada al pasado, que reconoce el momento de lo que él llama aplicación como una dimensión esencial de la producción de verdad. El lenguaje es una fuente de fuerza, no una debilidad.

La figura ya no representa el concepto porque el concepto es en sí mismo un nudo de palabras e imágenes, una expresión figurada. Este nudo siempre se resiste a que se lo deshaga para poder descubrir una significación transparente.

Es imposible discernir la batalla entre la vista y el oído porque en la compleja y fluida interacción entre ambos se puede encontrar uno de los grandes motores de la cultura humana.

Sosteniendo estas ideas como básicas, Jay continúa con la posición que destaca el predominio de la vista como una fuerte caracterización de la modernidad. Desde el Renacimiento, hasta la modernidad se ha destacado el Ocularcentrismo. Cabe destacar que la invención de aparatos como el telescopio y el microscopio fortalecieron la idea de considerar conocimiento válido sólo aquel que podía ser construido y comprobado mediante el sentido de la vista. El estímulo visual, considerado no reflexivo y cuantitativo, ha dominado la cultura moderna occidental de una amplia variedad de formas, como *Espejo de la naturaleza* (Rorty), *vigilancia* (Foucault), *Sociedad del Espectáculo* (Guy Debord). Esto nos lleva a entender la cultura de la modernidad como un terreno en disputa de diversas teorías y prácticas visuales.

Jay está empeñado en cargar sobre la visión la responsabilidad de la interpretación de la cultura moderna. Cabe preguntarse como es que las metáforas visuales, enmarcadas en la luz para representar la verdad y en el Iluminismo como metáfora para la adquisición de la verdad, derivan en la técnica. Si damos vuelta esta idea como quien muestra el revés de un guante podemos decir que la luz, el Iluminismo y la idolatría a las imágenes mantuvieron una constante complicidad con la técnica, quien necesitó de la vista para imponer a su fetiche.

Si bien la visión fue considerada el más noble de los sentidos siempre se supo que preocupó su capacidad para el engaño. Tanto la visión platónica como la cartesiana fueron muy suspicaces frente a las imperfecciones de la visión material.

Pensar el ocularcentrismo como ideología implica considerar que el sentido de la vista es más noble que el olfato, el oído o el tacto. Encontrar

fisuras a ella significará una tarea que se compromete con la hermenéutica como una semiosis posible.

Ciencias Sociales, Cultura, y Hermenéutica

La hermenéutica ha sabido ser una buena aliada de las Ciencias Sociales a lo largo de todo este tiempo. Según Bauman desde que emergió de la oscuridad en el siglo XVI se convirtió en el centro de argumentación erudita, debido al fervoroso debate entre el catolicismo y el protestantismo acerca del verdadero significado de los mensajes de La Biblia. Es aquí donde comienza su carrera ascendente y deja de ser un objeto de la filología para convertirse, sobre el siglo XVIII, en un campo donde se encuentran la historiografía, filosofía y cultura como presagio de la relación que elaborará con las ciencias sociales a partir del siglo XIX. Tras el crecimiento de los debates en torno a éstas y las ciencias de la naturaleza, la hermenéutica confirma su apego y la necesidad de validarse en el marco de las ciencias sociales. Entendido el estado actual del mundo social pareciera que éste es un problema tan obvio como explícito. Sin embargo, detrás del par "ciencias sociales – ciencias de la naturaleza" se teje una densa trama de supuestos, hipótesis y debates que despertaron definitivamente a las ciencias sociales en el que aun hoy mantienen vivas las discusiones epistemológicas y metodológicas.

La comprensión es una propiedad de las ciencias sociales ya que cada fenómeno configurado por acciones humanas será posible de ser comprendido. Esta es una cuestión que la distingue notablemente de las ciencias naturales, para quien la comprensión pareciera encontrarse vedada. Más bien la explicación correspondería a una tarea de las ciencias naturales por la necesidad de la comprobación y justificación. De este modo surge una importante diferencia distintiva entre la explicación y la comprensión, puesto que ésta última necesita del significado para develar el propósito que se encuentra oculto en la opacidad del acontecimiento y la intencionalidad como uno de los secretos a develar. Tanto en la intencionalidad como en el propósito se encontrarán las razones de las acciones y sus verdaderos significados.

En la medida en que fue focalizando la preocupación por la singularidad de los pensamientos, los sentimientos y las acciones de la hermenéutica fue desechando el significado verdadero para interesarse por comprender la intencionalidad tanto hasta donde lo permita el llamado "círculo hermenéutico". La idea de circularidad para la comprensión de los significados, se plantea de manera disyuntiva con la linealidad. Los círculos significan la interminable recapitulación y nueva valoración de las memorias

colectivas, mas no podemos decir cuál de esas recapitulaciones será la definitiva.

Para beneficio de las ciencias sociales, fue la hermenéutica la que permitió la construcción de racionalidad sociológica y cultural tan necesaria para la identificación de la ciencia moderna. No podemos negar que la racionalidad es el gran debate de la época moderna iniciado por Kant, por donde transcurrió la construcción del conocimiento científico. Esta herencia, aunque licuada y ampliamente discutida por las posiciones que cuestionan la modernidad, aun perdura al establecer las delimitaciones y alcances de las ciencias. Uno de los aportes que consideramos relevantes que realiza el campo de la comunicación al de la educación consiste manifestar el giro semiótico de los discursos curriculares universitarios, con especial interés los elaborados en la reforma universitaria de los años 90.

Al analizar su giro, pretendemos no sólo una reflexión de los discursos en el marco de su racionalidad sino que además pretendemos elaborar ideas y tareas para otras racionalidades curriculares.

Tomado el curriculum como objeto de análisis recuperamos a Grundy (4) quien le atribuye a este un doble entendimiento desde un Enfoque Conceptual y desde una Perspectiva Cultural. El primero correspondería a enunciar qué se entiende por él, qué otros conceptos se destacan cuando pretende argumentarse y cuáles son sus alcances respecto a otros campos del saber como el de la didáctica o la pedagogía. La perspectiva cultural hace referencia a la concepción de curriculum de acuerdo a cómo estén orientados los intereses socio culturales y políticos de sus actores. Lo primordial de esta idea es que para entender al curriculum, y su elaboración discursiva es necesario considerar tanto al enfoque conceptual como a la perspectiva cultural, ya que ambas dan cuenta de la racionalidad de un curriculum.

Aproximación conceptual a la racionalidad

Para Habermas la racionalidad es un problema del que se ha ocupado la filosofía aunque también agrega que dentro de las ciencias sociales es la sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos este problema cuando surge como ciencia de la sociedad burguesa. Sucede que el concepto de racionalidad se sitúa en la perspectiva de la comprensión del mundo moderno y existe una conexión entre la teoría de la racionalidad y la teoría de la sociedad.

Desde un plano metateórico, sostiene este autor, que su tarea es la de

trabajar con categorías tendientes a aprehender el incremento de la racionalidad en la vida moderna. Para que una sociedad pueda ser descripta desde una racionalización cultural y social es necesaria una determinada relación planteada en términos empíricos. Siempre que se hace uso de la expresión "racional", dice Habermas, se la intenta relacionar con el saber aunque este concepto no tenga mucho que ver con el conocimiento. Se relaciona mucho más con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento. De este modo *"podemos llamar racionales a los hombres y a las mujeres, a los niños y a los adultos, a los ministros y a los cobradores de autobús, pero no a los peces, a los sauces, a las montañas, a las calles, o a las sillas. Podemos llamar irracionales a las disculpas, a los relatos, a las intervenciones quirúrgicas, a las declaraciones de guerra, a las reparaciones, a los planes de construcción, a las resoluciones tomadas en una reunión, pero no al mal tiempo, a un accidente, a un premio de lotería o a una enfermedad"*.(5)

Lo que se intenta es atribuir condiciones de racionalidad a situaciones comunicativas. Para ello se piensa, por lo menos, en dos tipos de racionalidad comunicativa: la racionalidad cognitiva instrumental y la racionalidad con fines de entendimiento comunicativo intersubjetivo.

En el primer caso, el empirismo ha dejado una profunda impronta en todo aquello que sea la autoafirmación del mundo objetivo y la autocomprensión de la modernidad. Es la racionalidad que se interesa por reconocer las capacidades de adaptarse a las condiciones del entorno. Esta es una posición realista que parte del supuesto del mundo como la suma de todo aquello que pertenece a él y sirve para explicar el comportamiento. Se limita a analizar las condiciones que un sujeto tiene que cumplir para poder proponerse fines y llevarlos a cabo. Estas acciones tienen el carácter de intervenciones efectuadas con vistas a la consecución de un propósito y controlarlas por su eficacia, en un mundo ya existente.

El segundo caso, el que presenta una racionalidad con fines de entendimiento, remite a recuperar los supuestos de la fenomenología y se pregunta reflexivamente sobre las posibilidades de un mundo objetivo de aquellos que actúan racionalmente. En su planteo, convierte el supuesto en problema, preguntándose por las condiciones bajo las cuales se constituye el mundo objetivo, para los miembros de una comunidad de comunicación. Vale aclarar que, en este tipo de racionalidad, el mundo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y acción. Ahora bien, el concepto abstracto de mundo también es necesario para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede o lo

que hay que producir en ese mundo. En esta práctica comunicativa se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida, que intersubjetivamente comparten y que vino delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes. Para aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo necesita estudiar las condiciones que han de cumplirse para que puedan alcanzar comunicativamente un consenso. Las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones plenas de sentido e inteligibles en su contexto, con las que el actor se refiere al mundo objetivo. Las condiciones de validez y las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación.

Pero para Habermas la racionalidad comunicativa hace referencia a la conexión sistemática de pretensiones universales de validez que tiene que ser adecuadamente desarrollado por medio de una teoría de la argumentación. La argumentación hace referencia a todo tipo de habla donde los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Quien participe de una argumentación demuestra su racionalidad o falta de ella.

En el campo de la comunicación esto nos permitirá pensar en dos tipos de racionalidad para el discurso curricular. Una es la racionalidad técnica o bien conocida como tecnicista y la otra será la racionalidad hermenéutica, aunque no estamos exentos de agregar una tercera racionalidad de los discursos curriculares orientada por la crítica y el cambio social, que se desprende de los planteos hechos por la hermenéutica pero donde se agregan los análisis y críticas sociales e ideológicas realizadas por el paradigma marxista.

El positivismo y la imposición de una concepción de conocimiento

La tarea de la teoría crítica de Frankfurt estuvo orientada fundamentalmente a la elaboración de una teoría social contraria al positivismo, que marcara sus deficiencias a la vez que pudiera construir otra con suficiente independencia. Pero para referirse al devenir de la industria cultural y de la racionalidad técnica resulta imperioso volver a las huellas positivistas marcadas en la modernidad. La primera de ellas, fue el final de la teoría del conocimiento por la aparición de una teoría de la ciencia. La modernidad y la idea de ciencia van ligadas íntimamente consideradas como el contexto donde ubicar la construcción del conocimiento, siempre científico. De allí que se justifica, también la metodología como preocupación para el alcance de rigurosidad requerido por la ciencia para la elaboración de re-

glas y la comprobación de teorías. Es por ello que Habermas sostiene que el positivismo es la expresión de una actitud filosófica frente a la ciencia, que entre otras cosas, descarta la cuestión del sentido del conocimiento. La instancia filosófica que hay en él es la necesaria para inmunizar a las ciencias contra la filosofía. Lo que las ciencias efectúan puede ser explicado mediante el análisis metodológico. Se sustituye, entonces la teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia que se pone de manifiesto cuando el sujeto cognoscente deja de funcionar como sistema referencial. Esta teoría de la ciencia se desentiende del sujeto cognoscente, enfocándose directamente hacia su sistema de proposiciones, reglas y procedimientos. Como nueva teoría del conocimiento pierde interés por los sujetos y se degrada a pura metodología. La racionalidad de este discurso positivista recae en la importancia de los hechos frente a lo meramente imaginado; la condición de certeza frente a lo indefinible; lo rigurosamente preciso frente a lo indeterminado; un fuerte rescate de la utilidad de los objetos y situaciones y una posición antitética entre lo fáctico y lo imaginado. El hecho vale en la medida que pueda ser objeto de ciencia rigurosa y hay un esfuerzo importante por acomodarlo en este sentido. El hecho, no es más que lo fáctico.

Con una fuerte tradición de las escuelas empiristas, el positivismo busca apoyo en la certeza que provee la observación sistemática. De allí que considere sólo a la realidad evidente y susceptible de percepción. La observación es el único fundamento posible de conocimiento a través de la certeza metódica y la certeza empírica. La fiabilidad del conocimiento científico se garantiza por la unidad del método. Está también ligado a una idea de progreso que consiste en la disminución del número de leyes, aumentando las conexiones entre ellas. De la mano de la simplificación, otra característica de este discurso establece la armonía entre ciencia y técnica, puesto que la ciencia positivista posibilita el dominio técnico, ya que el conocimiento científico tiene que poder usarse técnicamente. Certeza, exactitud y utilidad son los criterios de científicidad reclamados que se expanden con la idea de dominio tanto sobre la naturaleza como sobre la sociedad.

La racionalidad discursiva hermenéutica.

Hacia el final de este trabajo cabe preguntarnos acerca de la insistencia de los planteos provenientes de las ciencias hermenéuticas para el abordaje de los problemas curriculares. Esta es una pregunta que formulamos a diario y que ante la configuración cultural del curriculum consideramos que son los planteos hermenéuticos aquellos que permiten considerar a los

discursos curriculares en la tensión que estos ofrecen entre lo singular y lo general.

Del recorrido transcurrido por la hermenéutica desde el siglo XVI hasta el presente nos interesa rescatar los planteos desarrollados en el siglo XX por Habermas acerca de ella. Ir al encuentro de sus planteos implica elaborar una síntesis que posibilite la toma de posición frente a la complejidad de la comprensión y la interpretación de los valores, símbolos, huellas contenidas en la cultura. La hermenéutica tiene uno de sus principales espacios de trabajo en la modalidad emancipadora que nace de la propuesta de este autor quien asume la tarea de interpelar críticamente al paradigma positivista y sus fundamentos en el modelo de construcción del conocimiento. La teoría analítica de la ciencia desconoce el interés que todo conocimiento lleva consigo, haciendo de esta acción una actividad con intenciones explícitas de neutralidad y generalidad, adoptando la forma de una metodología universal. Este problema, según Habermas, destapa un síndrome de dualismo científico que ofrece escisión entre las ciencias de la naturaleza, las ciencias del espíritu y las ciencias históricas. Además en el ámbito de las ciencias sociales existen diversidad de enfoques y fines que le permiten al positivismo acusar a éstas de poseer presupuestos metodológicos deficientes y no aclarados. Este problema fue tomado por la hermenéutica, no para consolidar la unidad metodológica reclamada por el positivismo sino para la construcción de una metodología acorde a la validez trascendental de los valores culturales. De este modo comienza a ocuparse del reconocimiento de las formas simbólicas de los intereses y prejuicios del sujeto de una cultura. Esta última, considerada por Habermas como la suma de fenómenos bajo un sistema de valores que determina la aprehensión posible de objetos, no debía ser vista como un impedimento para la construcción de conocimiento en ciencias sociales, sino como un reconocimiento de la objetividad que le cabe por pertenecer a las ciencias sociales. Dicho en términos categoriales, se trata del reconocimiento de la determinación histórica que está contenida en toda interpretación y que su acción emancipadora no consiste en ocultar la subjetividad interpretativa sino más bien en destacarla como una característica inevitable. En la reconstrucción del interés por la racionalidad se establecen tres tipos de intereses: el interés técnico instrumental suscrito por las ciencias empírico-analíticas; el interés práctico que constituye a las ciencias hermenéuticas y por último el interés emancipatorio que es el que está como fin último de las ciencias sociales críticas. Los modelos del lenguaje de uso liberador contribuyen consistentemente al modelo interpretativo crítico al considerar que una relación interpretativa tiene que incluir a los excluidos de la comunidad de comunicación. Además no pueden omitirse

las condiciones materiales en las cuales están inscritos los interpretantes y por último la articulación a los proyectos de transformación encaminados hacia una vida para toda la humanidad. La situación del *Verstehen* hermenéutico de las ciencias de la comprensión deriva del presupuesto de una condición situacional de igualdad de los interlocutores convocados al consenso. La filosofía de la liberación tiene otro punto de partida, éste es sobre los actos de habla de aquellos que fueron convocados al diálogo a pesar de las condiciones socio-culturales e históricas. Aquí está el origen del diálogo y el ejercicio interpretativo. Es a lo que Habermas llama "situación lingüística ideal", como aquella en que las personas que dialogan pueden tratarse mutuamente como seres racionales, sin trabas ni coacciones. En esta forma de acción hay implícita una intención de libertad, aun si el grado de desarrollo de los hablantes no lo permite en la realidad. Significa que esta situación lingüística ideal puede no existir, aunque su reconocimiento lleve a comprender hasta qué punto esa comunicación se encuentra distorsionada y determinada por el poder de los hablantes. Las situaciones lingüísticas hacen referencia a los hablantes, a sus roles en tanto tales, a sus oportunidades de hablar. Ahora bien, la exclusión hace más complejo el problema de la interpretación por provenir de condiciones de desigualdad. Con esta propuesta crítica de la interpretación se da un paso significativo para el análisis de los actos de habla con pretensiones de univocidad represiva con un sentido hegemónico de mundo. Hemos visto que sin un contexto interpretativo se anula la posibilidad de lectura crítica de los efectos no intencionales de una racionalidad discursiva. Esta confianza mantenida por Habermas en la interpretación de los actos de habla genera una correspondencia entre los procesos de acción y las formas discursivas mostrando sus niveles de insuficiencia aunque también haciendo posible la reaparición de nuevas máscaras con los mismos personajes. Para este autor, una acción responsable por la vida plena de la humanidad, tiene que aspirar a relaciones dialógicas de comunicación mediadas por el uso de la racionalidad comunicativa. Y para esto la hermenéutica aporta sustanciales contribuciones. La incluimos como parte sustancial de la racionalidad crítica potenciando un interés emancipador, se estará proponiendo un horizonte que articule las ciencias hermenéuticas con el interés crítico. El texto como producto simbólico de las relaciones interpretativas atraviesa la consideración de una fase comprensiva que exige la interpretación crítica. Los fundamentos de éste modelo se refieren a la hermenéutica como un proceso de liberación en torno a los vínculos dogmáticos con las estructuras de sentido, y ello mediante el reconocimiento del diálogo que hace posible un trabajo de descontextualización en la denuncia y de re-contextualización en el anuncio por un mundo con un

sentido más plenamente humanos. Se trata de distinguir los efectos intencionales y no intencionales. Busca encontrar el sentido que se ha desplegado hacia una racionalidad vital, que es imposible de lograr sino se ponen de manifiesto los contextos hermenéuticos y sus posibilidades críticas. De este modo se ejerce la comprensión-crítica como manifestación simbólica que en un primer momento exige el saber y reconocer bajo qué condiciones se produce el diálogo y desde dónde se lo está interpretando.

Notas bibliográficas

- (1) Fabbri 1998. El giro semiótico. Gedisa .Pág. 20.
- (2) Mitchell, W. J. T. "What is an image?". Citado por Jay, M. (2003). Campos de Fuerza. Paidós, Buenos Aires. Pág. 214.
- (3) Gadamer, H. G. Truth and Method. Citado por Jay, M. Campos de fuerza. Pág. 216.
- (4) Grundy, S (1991). Producto o praxis del Curriculum. Madrid. Morata. Pág. 20
- (5) Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Madrid. Taurus. Tomo I. Pág. 24.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T y Horkheimer, M. (1969). La industria Cultural. En Dialéctica del iluminismo. Buenos Aires. Sudamericana.
- Bauman, Z. (2002). La hermenéutica y las ciencias sociales. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Fabbri, P (2000). El giro semiótico. Barcelona. Gedisa.
- Grundy, S (1988). Producto o praxis del curriculum. Madrid. Morata.
- Jay, M (2003). Campos de Fuerza. Buenos Aires. Paidós.
- Habermas, J (1971). Conocimiento e interés. Buenos Aires. Taurus.
- Habermas, J (1999). Teoría de la Acción Comunicativa. Madrid. Taurus. Tomo I.
- Habermas, J (2000). La lógica de las Ciencias Sociales. Madrid. Tecnos.
- Virno, P. (2003) Gramática de la multitud. Buenos Aires. Colihue.