

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

Hacia una ética periodística

Autor: Miguel Lauro Medina Robles

**Tesis presentada para obtener el título de:
Lic. En. Filosofía**

**Nombre del asesor:
Adalberto Cortés Magaña**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.



Escuela de Filosofía

Clave 16PSU0024X

Hacia una ética periodística

Tesis

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía



Presenta

Miguel Lauro Medina Robles

Asesor

L.F. Adalberto Cortés Magaña

Agosto de 2002

*A mi familia, maestros,
compañeros de trabajo,
a quienes sembraron las primeras
inquietudes filosóficas, dedico
este intento de llegar a una ética
aplicada a los medios impresos.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

CAPITULO I

HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA ÉTICA

Sección I	13
1.1 Definición nominal de ética	14
1.2 Ética y moral	16
1.3 Lo que no es la ética	16
1.4 La ética propiamente dicha (Filosofía moral)	17
1.5 Vocación ética	19
Sección II	22
1.6 El hecho moral como objeto material de la ética	24
1.7 El sentido y criterio ético	25
1.8 La ética como ciencia	27
1.9 El método	28

CAPITULO II

LA ÉTICA HOY

2.1 El ámbito de la ética	31
2.2 Un tema de nuestro tiempo	37
2.3 Panorama de la ética contemporánea	39
2.4 ¿Ética doméstica?	39
2.5 Ética dialógica	41
2.6 Ética de la liberación	42
2.7 Fundamento de la ética dialógica	44
2.8 Fundamentar la moral	46
2.9 Concepción del hombre	47

CAPITULO III

¿POR QUÉ UNA ÉTICA PERIODÍSTICA?

Principales detonadores de la necesidad de una ética de la información

3.1 Falta de credibilidad en los medios	53
3.2 La necesidad de un estudio científico respecto a las deontologías recientemente surgidas	55
3.3 Paradojas de los medios de comunicación	56
3.4 Complicaciones modernas de la ética informativa	58
3.5 La necesidad de replantear las fuentes de la deontología periodística	60
3.6 Por una ética del proceso comunicativo y del contenido noticioso	62
3.7 Periodismo empresarial y publicidad	63
3.8 Secciones y conflictos de intereses internos	63
3.9 Nuevos retos para la ética de la información	65

CAPITULO IV

LA VERDAD EN EL ÁMBITO DE LA INFORMACIÓN

4.1 Problemática en torno a la verdad de la información	69
4.2 Veracidad por verdad	70
4.3 La verdad en los códigos deontológicos del periodismo	70
4.4 La verdad en los griegos	72
4.5 La verdad en la patrística occidental	74
4.6 Teorías encontradas en torno al concepto de verdad	75
4.6.1 Los sofistas radicales	76
4.6.2 Realistas exagerados o idealistas	77
4.6.3 El imperativo aristotélico-tomista de la verdad	78
4.7 La verdad como adecuación a la realidad	79
4.8 Matizaciones	83
4.9 La verdad piedra angular en materia de información	86

CAPÍTULO V

TRADICIONES ÉTICO FILOSÓFICAS
CON APLICACIÓN AL PERIODISMO

5.1 La ética de la información como exigencia de los derechos del hombre	91
5.2 La teoría de los ídolos de Bacón a la hermenéutica periodística	94
5.2.1 Teoría de los ídolos de Francis Bacón	95
5.2.2 Hacia el planteamiento hermenéutico	98
5.3 Teleologismo vs. deontologismo en la ética periodística	100
5.3.1 El caso Wallraff	102
5.3.2 Recusación del teleologismo	104
5.3.3 Nuevas razones contra el teleologismo	107
5.3.4 ¿Vetos absolutos en el periodismo?	109
5.4 Ética discursiva	113
5.4.1 Fin de la ética discursiva	114
5.4.2 Las reglas del discurso práctico	116
5.4.3 El principio de universalización	118
5.4.4 El principio de la ética de discurso	119
5.4.5 Una actitud dialógica	119
5.4.6 La actitud dialógica es indispensable en una sociedad democrática y pluralista	120
5.5 La ética discursiva en los medios de comunicación	122
5.5.1 ¿Cuáles son los fines de la actividad mediática?	122
5.5.2 Formación de una opinión crítica madura	123
5.5.3 El principio de una instrumentalización	123
5.5.4 Las cuatro pretensiones de la validez	124
5.5.5 Los afectados como protagonistas	125
5.6 Los mínimos de una moral cívica	125
 CONCLUSIONES	 129
 BIBLIOGRAFÍA	 135

INTRODUCCIÓN

Hoy en día, la ética es la rama de la filosofía, a la que se recurre con mayor frecuencia, debido a la crisis de valores que sufre nuestra sociedad por los grandes cambios y transformaciones por los que está atravesando. De ahí mi interés y preocupación por realizar una investigación de carácter propositivo encaminada a la creación, recuperación y reivindicación de una ética que guíe, oriente y regule los medios de comunicación social. Esta ha sido una añeja aspiración alimentada por el tiempo, al responder a una circunstancia vivencial muy concreta, debido a que tengo un desempeño profesional de alta responsabilidad y compromiso en un medio de comunicación periodístico, en el que —como en todos los demás—, entre otras cosas, también se presentan y se enfrentan de manera cotidiana, problemas, dilemas y resoluciones de carácter ético, que requieren de un tratamiento profesional altamente consciente. Por lo mismo, este trabajo tiene la intención de despertar el interés y la preocupación por el tema de la ética en las personas involucradas en el mundo periodístico.

Parto de la convicción no sólo de la necesidad de la ética, sino de que ésta es posible, y de que es una de las aportaciones de mayor riqueza del ejercicio filosófico.

Dada la fuerza de influencia que caracteriza a los medios de comunicación, le es urgente al profesional del periodismo el conocer y conducirse conforme a las orientaciones de la ética. Es difícil la tarea de dar una fundamentación científica, respecto a la bondad o maldad de una acción humana, sobre todo dentro del periodismo; pero es evidente el reclamo de la sociedad como de los mismos periodistas, respecto a tener referencias teórico-prácticas, que favorezcan un periodismo honesto, veraz, respetuoso y profesional.

Creo que al filósofo le compete por solidaridad y por vocación compartida con el periodista, el buscar de manera conjunta el mejor proceder en esta noble tarea de informar y formar a las personas.

La tesis en cuestión está desarrollada en cinco capítulos: “Hacia una definición de la ética”; “La ética hoy”; “¿Por qué una ética periodística?”; “La verdad en el ámbito de la información”; y “Tradiciones ético filosóficas con aplicación al periodismo”.

En el primer capítulo, “*Hacia una definición de la ética*”, se parte de la conceptualización y delimitación de la ética como rama fundamental de la Filosofía, así como de su diferenciación y relación que guarda con la moral, se presenta una explicación de lo que es una vocación ética y qué es tener una vocación ética; se hace alusión al hecho moral como objeto material de la ética; el sentido y el criterio ético; la ética como ciencia filosófica y por último, la ética dialógica y su método trascendental, como los más idóneos para acceder a la conformación de un mundo más ético y de la existencia de unos medios de comunicación que cuenten con sustento ético en

el desarrollo de su función social.

En el segundo capítulo, "*La ética hoy*" hago referencia al ámbito actual de esa rama de la filosofía. Para ello, presento un breve esbozo de las principales tendencias éticas actuales, entre las que destacan la ética Dialógica y la ética de la de la Liberación, toda vez que ambas contienen características comunes, pese a ciertas diferencias contextuales, históricas y de contenido. Y para el interés del presente trabajo, precisamente son esos puntos en común que guardan esas dos corriente éticas, lo que nos interesa, puesto que son los que configuran la atmósfera ética prevaleciente en nuestros días, y de cierta manera, la esperanza en la coexistencia de un mundo mejor, de un mundo más humano, cuya relación se base fundamentalmente en un diálogo y una comunicación entre iguales.

En el tercer apartado, "*¿Por qué una ética periodística?*", se justifica la plena necesidad de establecer una ética periodística, se hace alusión a los principales detonadores que justifican la necesidad de una ética de la información; La falta de credibilidad hacia los medios, motivado por diversos factores tales como: el avance tecnológico, la mentalidad posmodernista-nihilista que sigue prevaleciendo hoy en día, la información como mercancía, la invasión a la intimidad y vida privada, el monopolio público y privado de los medios, los excesos a nombre de la libertad de expresión y el secreto profesional, la manipulación de la imagen, los informadores no especializados, la dignidad del profesional, las denuncias de los propios periodistas. La existencia de esos problemas justifica plenamente la necesidad de, primeramente llevar a cabo un estudio científico respecto a las deontologías recientemente surgidas, para poder contar con un diagnóstico real de cómo se están enfrentando hoy en día dichas situaciones. Debemos estar conscientes de que los medios de comunicación actuales adolecen de varias paradojas que exigen una resolución ética, en tanto que la propia ética informativa adolece de diversas complicaciones modernas. Debemos tomar en cuenta que el periodismo de hoy en día es empresarial y de publicidad, donde coexisten secciones y conflictos de intereses internos, que plantean dilemas éticos. Este diagnóstico lleva no sólo a establecer la necesidad de llevar a cabo un estudio científico respecto a las deontologías recientemente surgidas, sino también, a plantear la necesidad de que surjan nuevas fuentes de la deontología periodística que aborden a fondo la problemática ética de los medios de comunicación mediante un tratamiento teórico filosófico científico. Y por último, se pugna por una ética del proceso comunicativo y del contenido noticioso y por establecer nuevos retos para la ética de la información.

El cuarto capítulo "*La verdad en el ámbito de la información*", está dedicado a la reflexión filosófica en torno a un concepto básico y fundamental para esta tesis:

el concepto de verdad, cuyo esclarecimiento y delimitación es de gran importancia para los medios periodísticos. Para ello, me apoyo en el tratamiento que dicho concepto ha tenido a través del tiempo de parte de filósofos y pensadores destacados y en contraste con la cuestión de la realidad y objetividad. De acuerdo con esto, aquí se abordan los temas referentes a la problemática en torno a la verdad de la información, en los códigos deontológicos del periodismo, la verdad como adecuación a la realidad y como un concepto fundamental y como piedra angular en materia de información y comunicación social.

En el cinco y último capítulo: “*Tradiciones ético filosóficas con aplicación al periodismo*”, representan el cierre y conclusión de esta investigación. Se ratifica mi postura de una ética de la información como exigencia de los derechos del hombre. Para ello rescato la teoría de los ídolos de Bacon y la aplico a la hermenéutica periodística. De ahí paso a hacer un planteamiento de carácter hermenéutico, a la disputa entre Teleologismo y Deontologismo en la ética periodística y los vetos en el periodismo. Enseguida hago referencia a la Ética discursiva, a las reglas del discurso práctico y el principio de universalización, el principio de la ética del discurso, y por último, se ratifica la necesidad de asumir una actitud dialógica, toda vez que ésta es indispensable en una sociedad democrática y pluralista, con base en la asunción de una ética discursiva de carácter hermenéutico para los medios de comunicación.

CAPÍTULO I

HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA ÉTICA

SECCIÓN I

Partamos de que la ética es la rama de la filosofía, a la que se recurre con mayor frecuencia en la actualidad; además de ser de las pocas disciplinas que siguen siendo propias de la reflexión filosófica, a diferencia de otras ramas, que han sido asumidas por otras ciencias. La filosofía y, en particular la ética, sigue suscitando, de manera infrenable, cuestionamientos y problemas que, de ordinario, el resto de las ciencias no pueden resolver; y, en ocasiones, ni plantear. Preguntas morales, como ¿Qué es la justicia? ¿Qué es el bien? ¿Qué es la felicidad? ¿Qué es la libertad? ¿Qué es el deber? ¿Cuál es el valor supremo? Han pretendido resolverse, durante todo el siglo XX, dentro de ciencias como la psicología, la sociología, la economía; incluso desde la biología. Sin embargo podemos dar cuenta de las limitaciones de estas ciencias para responder a dichos problemas; al grado de que los mismos científicos de tales disciplinas han hecho un llamado, a que los éticos intervengan para la orientación moral de sus propias investigaciones; como es el caso de la *bioética*, que ha realizado una toma de conciencia profunda de los peligros de la propia investigación biológica y médica. Con esto se fortalece la fracción de la ética, al tratar de brindar criterios morales para la praxis científica. Es evidente también que no sólo las disciplinas científicas han provocado importantes y complejos problemas morales, incapaces de ser orientados al margen de la ética filosófica. También otras áreas del quehacer humano, como las profesiones que, a través de sus códigos deontológicos, pretenden resolver constantes conflictos morales, que surgen de la actividad profesional cotidiana.

La ética filosófica no puede ser limitada a una mera especulación, que nada aporta a la vida profesional; siendo que en realidad es tan necesaria como insuficiente. *Necesaria*: porque, sin una mínima reflexión ético-filosófica y antropológica, carecerían de respaldo y justificación de orden racional los más importantes “principios”, que inspiran a los mejores códigos de las más prestigiadas profesiones. *Insuficiente*: porque, por sí misma, la ética presente en los códigos deontológicos no incluye ninguna fuerza de convicción si no hay de por medio una voluntad moral, de parte de los profesionistas, para asumir el “espíritu”, que propugnan los mejores códigos¹.

Es necesario evidenciar la convicción que tenemos, respecto de que la ética filosófica es capaz de iluminar y orientar realmente el mundo de la práctica y, en

¹ BONETE, E. *De la ética filosófica a la deontología periodística*, pág. 18.

concreto, el complejo mundo de la información y la comunicación; convencidos de que toda “*moral pensada*” influye, ineludiblemente, en la “*moral vivida*”; además de que también cualquier “*moral vivida*” presupone, sin lugar a dudas, principios que, consciente o inconscientemente, la justifican y la legitiman.

1.1 DEFINICIÓN NOMINAL DE ÉTICA

Como antecedente creemos necesario dar una definición de ética, la que evocaremos y evidenciaremos a lo largo de nuestra exposición; inspirada en los estudios, que el mismo profesor Enrique Bonete realiza en *De la ética filosófica a la deontología periodística*.

Es Aristóteles quien acuña el término “ética”, derivándolo de *êthos* ἠθική, ¿con eta o épsilon? que significaba, en el griego de su época, la koine, el *carácter*, el *modo de ser* adquirido a través de los actos y los hábitos². Por este motivo el mismo Aristóteles consideró tal término, modificación de *êthos* (ἔθος con épsilon) que significaba comúnmente *hábito o costumbre*³. Las modificaciones a las que se hace referencia no son solamente a nivel lingüístico, sino también de índole antropológica: El *carácter* moral de un hombre constituye el resultado de la ejecución de una serie de actos reiterados y, por ello, generadores de hábitos que, cuando se apropian de manera personal, da lugar a un *modo de ser*, a una *personalidad moral*⁴.

El carácter moral no solamente constituye el resultado de nuestras acciones y hábitos, sino que también se convierte en el origen personal de nuestra particular manera de actuar. Para Aristóteles era de mucha importancia aumentar socialmente unos hábitos, mediante los cuales se desarrollaba una manera de ser madura, que

² También significa en primera acepción “cuadra de animales”. De aquí se deriva el moderno vocablo “etólogo”, que es aquella persona que se dedica a estudiar y observar la conducta, las reacciones y costumbres de los animales. Y que no hay que confundir con “ético”, que es la persona que estudia, investiga o enseña la ciencia ética, el moralista en el sentido etimológico latino.

³ “Costumbre” hace referencia especial a los “usos y costumbres” que son patrimonio del grupo. En los pueblos antiguos, las costumbres tenían una influencia decisiva en la dirección de la conducta humana. Entonces tanto la ética como el derecho eran meras costumbres. En la actualidad quedan vestigios de aquella época en las llamadas leyes consuetudinarias, aquellas costumbres con varios años de vigencia ininterrumpida que tienen fuerza de ley.

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1. Y así cabe entender las conocidas afirmaciones aristotélicas del mismo libro II: “practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes [...]”; es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes [...]. En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderá los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total”. (traducción de María Araujo y Julián Marías, editada en el Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981).

pudiera convertirse, a su vez, en la fuente principal de nuestro obrar moral⁵.

Referirse a la ética, sirviéndose del término "moral", derivándolo del latín *mos*, que significó, de manera dominante, *costumbre*; aunque también, en menor medida, *carácter*. Los latinos no encontraron dos términos para diferenciar *êthos* (carácter) y *êthos* (costumbre); utilizaron sólo el término *mos*, que repercutió en reducir la ética a las costumbres y hábitos; como sugiere claramente el plural latino *mores*, que viene a significar costumbres o hábitos sociales⁶.

Este análisis breve, de la definición etimológica de ética, nos ayuda a tener un primer acercamiento a una definición real de la ética como disciplina filosófica: *La contribución teórica a la creación personal de un êthos, de un carácter, de un modo de ser adquirido como resultado de actos y hábitos*⁷.

En vinculación con nuestro tema general resultan de mucha importancia las consideraciones etimológicas antes mencionadas; en el sentido de que las profesiones deberían concebirse no sólo como mero ejercicio de actividades técnicas o acostumbradas maneras de actuar, sino como una especial manera de ser; como un particular "*êthos* moral", al que se le puede exigir, de manera consecuente, —tal vez desde los códigos profesionales— determinados comportamientos, con el fin de que generen hábitos que, a la larga, se convertirán en los más significativos, moralmente hablando, de una profesión.

Tomando como sentido etimológico principal de ética el de *êthos*, como manera de ser, que se adquiere personalmente, no con poco esfuerzo, a través de reiterados actos y hábitos; no resultaría extraño entender la profesión periodística como una manera moral de ser, que encarna valores y virtudes, dignos de ser reivindicados y asumidos por la entera profesión, a fin de conseguir para ella una dignidad moral, que no siempre se ve⁸.

Podemos decir, entonces, que la tarea principal de cualquier deontología profesional y, en el caso que nos ocupa, de la profesión periodística— consiste en *explicitar, a través de los códigos deontológicos, un "êthos profesional"; una manera moral de ser profesional, más que el inculcar deberes y normas, que se han de cumplir por parte de los profesionales conscientes de su responsabilidad social.*

⁵ BONETE, E. *Op. Cit.* Pág. 20

⁶ *Ibid.*

⁷ Para un análisis de las implicaciones filosóficas del origen etimológico del concepto de "ética", puede consultarse E. Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989.

⁸ Los intentos de ofrecer un diseño de la personalidad psicológica y moral de la profesión periodística no son escasos. El ejemplo reciente y más interesante es el de DE GUZMÁN, M., *Persona y personalidad del periodista*, PPU, Barcelona, 1989; otros: AGUINAGA, E. *Periodismo como profesión*, Fragua, Madrid, 1980; COLL, A., *De la profesión periodística*, Noguer, Barcelona, 1981; HOENBERG, J. *El periodista profesional*, Letras, México, 1962; PELAEZ, M.A. *Ética, profesión y virtud*, Rialp, Madrid, 1991; SORIA, C. *La crisis de identidad del periodista*, Mitre, Barcelona, 1989; VIGIL, M. *El oficio del periodista*, Dopesa, Barcelona, 1972.

1.2 ÉTICA Y MORAL

Conviene aclarar, desde el principio, que ética y moral, aunque suelen ser considerados comúnmente como sinónimos, son términos con tendencia a un uso diferenciado y específico. La denominación de ética ha sido normalmente la preferida por los filósofos, concibiéndola como categoría filosófica; como el estudio que organiza *un sistema de saber en orden a la práctica*, según la clásica definición. (Ésta concepción pretende mostrar la fuerza práctica del saber ético; es decir, la capacidad de orientar los conflictos morales de la profesión, desde la estricta reflexión ética). Cuando prevalece la consideración fáctica o empírica de los comportamientos, tanto desde el punto de vista individual como social, en realidad nos encontramos con la moral; de ahí que se denominen Psicología moral y Sociología moral a ciencias humanas, que describen empíricamente el fenómeno moral. La ética, en sentido riguroso, remite siempre a la conceptualización, fundamentación, justificación racional, etc., de una determinada moral vivida; de unos determinados valores imperantes o ideales; tareas intelectuales, que nos indican un cierto nivel de abstracción y generalización, una preocupación reflexiva propia de las teorías filosóficas.

Podría decirse que ha predominado una de estas denominaciones, dependiendo que en el enfoque del problema se haya resaltado más el interés teórico, bajo la influencia etimológica griega (*ética*) o el interés práctico, bajo la influencia etimológica romana (*moral*). Este diferente origen terminológico lleva consigo el que se haya dicho que el concepto de moral es conveniente referirlo sólo a las formaciones históricas y sociales de valores e ideales –*moral vivida*– (por ejemplo, los diferentes códigos deontológicos); mientras que el de ética o moral pensada haya que relacionarlos con las teorizaciones y conceptualizaciones de los filósofos. (Por ejemplo, dar lecciones sobre los principios éticos generales, que inspiran y subyacen a los códigos morales). Ambas dimensiones son complementarias. Según se ha dicho anteriormente, no es desacertado considerar que la ética filosófica toma, como *punto de partida*, una determinada moral vivida; y los códigos morales, con la praxis requerida por ellos mismos, presuponen inevitablemente una determinada categoría justificadora. Algunas de estas teorías éticas se expondrán posteriormente.

1.3 LO QUE NO ES LA ÉTICA

La distorsión, respecto a la disciplina de la filosofía moral o ética, comienza en las mismas aulas universitarias. Algunos alumnos esperan del profesor de ética que, oficiando de moralista, aborde temas morales candentes e intente prescribir cómo obrar en tales casos; mientras que un buen número de profesores, conscientes de que

el ético no es quién para dirigir la acción, se refugian en el útil, pero alicorto, análisis del lenguaje moral; o se pierden más asépticamente en los vericuetos de la historia de la filosofía, acumulando un sinnúmero de doctrinas sin crítica alguna o reduciendo el fenómeno moral a otros más fácilmente explicables.

Todo menos prescribir la acción: que no se nos confunda con el moralista. No debemos propiciar que se nos confunda con el moralista, porque no es tarea de la ética indicar a los hombres, de modo inmediato, qué deben hacer. Tampoco podemos permitir que se nos identifique con el historiador (aunque historíe la ética); con el narrador, descomprometido del pensamiento ajeno; con el aséptico analista del lenguaje o con el científico. Aún cuando la ética no puede, en modo alguno, prescindir de la moral, la historia, el análisis lingüístico o los resultados de las ciencias, tiene su propio quehacer y sólo como filosofía puede llevarlo a cabo: sólo como *filosofía moral*.

1.4 LA ÉTICA PROPIAMENTE DICHA (FILOSOFÍA MORAL)

La ética se distingue de la moral, en principio, por no atenerse a una imagen de hombre determinada, aceptada como ideal por un grupo concreto; pero también es cierto que el paso de la moral a la ética no supone transitar de una moral determinada a un eclecticismo, a una amalgama de modelos antropológicos; ni tampoco pasar hegelianamente a la moral ya expresada en las instituciones: La ética no es una moral institucional. Por el contrario, el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*; el paso de una reflexión, que dirige la acción de *modo inmediato*, a una *reflexión filosófica*, sólo de forma mediata puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo.

Entre la presunta “asepsia axiológica” del científico y el compromiso del moralista por un ideal de hombre determinado, la ética, como *teoría filosófica de la acción*, tiene una tarea específica que cumplir.

En primer lugar, la ética tiene que lidiar con un hecho peculiar e irreductible a otros: El hecho de que nuestro mundo humano resulte incomprensible si eliminamos esa dimensión a la que llamamos moral. Lo humano no sería tal sin la moral. Pueden expresarse a través de normas, acciones, valores, preferencias o estructuras, pero lo cierto es que suprimir o reducir la moral a otros fenómenos supone mutilar la comprensión de la realidad humana. Y no será porque filósofos y científicos de todos los tiempos y colores no hayan intentado, con gran voluntad, dar cuenta de la moral desde la biología, la psicología, la sociología o la economía; dando cuenta de que cualquier ciencia, que empieza a cobrar un cierto prestigio, pretende absorber en sus métodos el hecho de la moralidad. Sin embargo, los fracasos de tales intentos dan fe

de que “lo moral no se rinde”, sino que vuelve reiteradamente por sus fueros del modo más insospechado.

La ética, a diferencia de la moral, tiene que ocuparse de *lo moral* en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada. Tiene que dar *razón filosófica* de la moral: como reflexión filosófica se ve obligada a justificar teóricamente por qué hay moral y debe haberla; o, bien, a confesar que no hay razón alguna para que la haya. Es importante el detectar los caracteres específicos del fenómeno universal de la moralidad; lo mismo que, en un segundo momento, el sereno distanciamiento y elaboración filosófica, que nos sitúa en el ámbito de los argumentos, que pueden ser universalmente aceptados. Naturalmente nadie pretende que tales argumentos se manejen, en la vida cotidiana, como moneda de uso corriente para influir en las decisiones diarias: ni la lectura de *El Capital* ni la de la *Crítica de la Razón Práctica* decidirán, probablemente, a un obrero socialista a sumarse a la huelga o a pasar por esquirol. En el mundo de la vida son las preferencias, las tradiciones, los modelos que inspiran confianza o las instituciones fácticas quienes mueven la actuación humana; sólo en contadas ocasiones una reflexión, explícitamente argumentada, dirige el obrar⁹. Pero si es cierto que en los asuntos morales el mundo de la vida ostenta el primado sustancial; si es cierto que la reflexión filosófica sólo alcanza el vuelo al anochecer, no es menos cierto que únicamente un provisional distanciamiento con respecto al mundo cotidiano, destinado a construir una fundamentación serena y argumentada, permite a los hombres, a la larga, adueñarse de sí mismos; superar esa voluntad del esclavo que, según Hegel, “no se sabe aún como libre y es por eso una voluntad desprovista de voluntad”¹⁰.

El quehacer ético consiste, pues, a nuestro juicio, en acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos; y, por tanto, en libertad. Semejante tarea no tiene una incidencia inmediata en la vida cotidiana pero sí ese poder esclarecedor, propio de la filosofía, que es insustituible en el camino hacia la libertad.

Sin embargo —y aquí radica nuestro mayor problema—, se requiere una peculiar vocación, con la que no siempre cuenta quien oficia de ético. ¿Qué rasgos configuran el perfil del hombre que puede tener vocación ética?

⁹ En este sentido creemos que la distinción entre moral y ética (o filosofía moral) es pareja a la distinción que J.L. ARANGUREN establece entre “moral vivida” y “moral pensada”. En la moral vivida cabría diseñar una estructura moral y unos contenidos morales; mientras la moral pensada reflexionaría sobre ambos (*vid. Ética*, Madrid, 1968, pp. 71ss.).

¹⁰ HEGEL, G.W.F., *Principios de filosofía del derecho*, trad. esp. VERMAL, J.L., Buenos Aires, 1975, p. 61.

1.5 VOCACIÓN ÉTICA

El quehacer ético se fundamenta sobre dos pilares, sin los cuales yerra su objetivo: *el interés moral y la fe en la misión de la filosofía*. El ético vocacionado es el hombre al que verdaderamente preocupa el bien de los hombres concretos y confía en que la reflexión filosófica puede contribuir esencialmente a conseguirlo. Sin un vivo interés por los hombres y sin fe en el quehacer filosófico, el ético profesional es cualquier cosa menos un ético vocacionado y abandona sin escrúpulo la misión que sólo a la ética está encomendada. O bien, desconfiando de la fecundidad de la filosofía, se limita a comunicar sus convicciones morales, con lo cual rehusa la posibilidad de alcanzar niveles más universalmente compatibles y fundamentados; o bien, por desinterés, se contenta con “justificaciones” de lo moral, así entre comillas, incapaces de dar razón de la conciencia moral alcanzada en un determinado momento. Creemos que, en este sentido, es preciso conceder a Kant y a la Escuela de Francfort, sobre todo a sus representantes últimos, que la razón no es neutral, que en cada ámbito del saber se pone en ejercicio, movida por un interés objetivo, sin el cual yerra su meta¹¹. Quien no ingresa en la comunidad de los científicos, movido –al menos también– por interés en la verdad, sino sólo por motivos subjetivos, renuncia a seguir la lógica de la ciencia; el ético, al que no preocupa el bien de los hombres, renuncia a descubrir la lógica de la acción. Ciertamente es posible penetrar en el mundo ético por móviles subjetivos, tales como la necesidad, la oportunidad de la situación, el afán de prestigio o la misma casualidad; pero, si únicamente estos objetivos son los motores de la reflexión, es imposible que el presunto filósofo dé razón de la realidad moral, desentrañe la lógica de la acción.

En este orden de cosas no podemos por menos recordar la dolorida y dolorosa réplica, que Enrique Dussel, representante de la ética de liberación, dirigía al Wittgenstein del *Tractatus*:

“Si lo ético cae entre lo que “de lo que no se puede hablar, mejor es callar”, es necesario que el campesino salvadoreño calle del napalm que se le arroja para impedir su liberación. Es posible que la aristocracia vienesa –a la que pertenecía el gran lógico– pueda ser escéptica y hablar de pocas cosas. Pero ese escepticismo se vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar –no sólo hablar– al sistema sobre su horrible perversidad, y formular positivamente lo necesario para la liberación”¹².

Tampoco podemos olvidar la insatisfacción en que el cientificismo y el positi-

¹¹ “A toda facultad del ánimo (Gemüth) se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma.” KANT, I., citado por A. Cortina en *Ética mínima*, Madrid, 1986, p. 173.

¹² DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, en *Iglesia Viva*, N.º. 102 (1982), p. 599.

vismo de todos los tiempos han sumido a la razón práctica. Con su insuficiencia han venido a demostrar que el mundo moral no es el de lo irracional, sino que tiene su lógica peculiar; pero, para descubrirla, no bastan la razón formal ni la razón científico-técnica, porque se precisa una razón plenamente humana, que sólo puede ser interesada y sentimental. Sólo una razón com-pasiva o com-padeciente, puesta en pie por la vivencia del sufrimiento, espoleada por el ansia de felicidad, asombrada por el absurdo de la injusticia, tiene fuerza suficiente para desentrañar la lógica, que corre por las venas de este misterioso ámbito, sin contentarse con cualquier aparente justificación¹³. La razón moralmente desinteresada se cansa pronto en sus esfuerzos investigadores y cualquier solución parece satisfactoria con tal de que se encuentre en la línea del interés subjetivo por el que se ha puesto en marcha¹⁴. Esto explica, a nuestro juicio, que propuestas tan injustas con la realidad moral de nuestro tiempo, como el escepticismo y el relativismo extremos, el emotivismo, el silencio ético, el "realismo" conformista o los reduccionismos, hayan podido formularse y defenderse, al parecer en serio.

Indudablemente la conciencia, que nuestra época tiene de la moralidad, no es unitaria. A través de ella se expresan valoraciones diversas que, en ocasiones, parecen rayar en la disparidad y situar al ético en las puertas del relativismo. No sólo los mundos "primero" y "tercero" generan necesidades y preferencias distintas; también los distintos grupos de edad, las agrupaciones profesionales y un largo etcétera de corporaciones bosquejan diferentes ideales de vida. ¿Cómo hablar en una situación semejante de "conciencia moral alcanzada por nuestro tiempo"?

A nuestro juicio, y a pesar de todas las heterogeneidades, a pesar de tan loado "derecho a la diferencia", existe una base moral común a la que nuestro momento histórico no está dispuesto a renunciar en modo alguno y que, a su vez, justifica el deber de respetar las diferencias. A la altura de nuestro tiempo, la base de la cultura, que se va extendiendo de forma imparable, hasta el punto de poder considerarse como sustento universal para legitimar y deslegitimar instituciones nacionales e internacionales, es el reconocimiento de la dignidad del hombre y sus derechos; el hecho de cualquier argumentación práctica continúa siendo aquella afirmación kantiana de que:

¹³ De las peculiaridades de esta razón interesada y sentimental, en conexión con la filosofía práctica kantiana, *Cfr.* CORTINA, A. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981; GUI SAN, E. (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, 1988, pp. 140-166. particularmente el capítulo "Dignidad y no precio. Más allá del economicismo"

¹⁴ Esta pereza de la razón ética no suele beneficiar a los débiles, sino a los poderosos. Como recuerda C. Díaz, en relación con lo que llama la "ley del cansancio" a la que parece someternos el sentimiento de impotencia para transformar las cosas: "la gente al hacer profesión de cansancio, olvida que el poderío no va a darles nunca tregua, ni siquiera en el cansancio, y además el poderío se goza con el ajeno abstencionismo" (*Los cristianos ante el poder*, *Communio*, III (1984), p. 225).

“El hombre y, en general, todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*”¹⁵.

Aun cuando las conculcaciones de los derechos humanos sean continuas, y a pesar de que los discursos justificadores de las mismas resumen en la mayor parte de los casos un innegable cinismo estratégico, lo cierto es que, hoy por hoy, la premisa irrebalsable de cualquier razonamiento, en torno a derechos y deberes, es el reconocimiento de la dignidad de la persona.

Frente a una realidad moral semejante (la realidad moral sólo puede medirse por la conciencia alcanzada por la humanidad) quedan pobres y cortas las justificaciones de cualquier razón desinteresada en el derecho al bien de los hombres concretos. El escepticismo o relativismo, tan aristócratas e ingeniosos aparentemente, resultan en verdad insostenibles en la vida cotidiana, porque nadie puede actuar creyendo realmente que no existen unas opciones preferibles a otras, o que la maldad del asesinato y la tortura dependen de las diferentes culturas. El escepticismo y el relativismo, llevados al extremo, son las típicas posiciones “de salón”, abstractas, construidas de espaldas a la acción real; en su versión moderada intenta un mayor acoplamiento a la realidad moral, pero no alcanza la altura mínima requerida –la del reconocimiento de los derechos humanos– que constituye un rotundo mentís a toda pretensión escéptica y relativista seria.

Por su parte, el emotivismo destaca, con todo mérito, el papel de la sensibilidad en el mundo moral frente al intelectualismo y al excesivo racionalismo, que ha dominado en corrientes éticas de gran audiencia. Pero no justifica el respeto “al lejano”, a aquél del que nada nos dicen las emociones individuales ni aclara cómo actuar frente a quienes nos provocan un auténtico rechazo. Aún más se complica la cuestión si, aceptando como única guía la sensibilidad, pretendemos identificar el bien con la belleza; porque cabe preguntar si está al alcance de todos los hombres jugar a lo estético. Mientras un solo hombre muera de hambre o se angustie ante la amenaza de la tortura; o el riesgo de una guerra nuclear sigan “gritando al sistema sobre su injusticia”; mientras la realización de los derechos de los hombres esté tan lejos de la proclamación de su concepto, resulta éticamente imposible –si no éticamente cínico, siguiendo a Dussel– no sólo callar, sino también jugar a lo bello.

Por último, los reduccionismos, con su apariencia de científicidad, con ese sentimiento de superioridad frente a los ignorantes, que todavía creen en la misión

¹⁵ KANT, I., *Grundlegung*, IV, pág. 428. Es interesante destacar el hecho de que dos éticos no muy cercanos entre sí, como J. Muguerza y A. Heller, coinciden en proponer como tope de todo diálogo posible la defensa del hombre como fin en sí mismo, en la línea de Kant.

específica de la filosofía y en el derecho de los hombres al bien, se empeñan en explicar el deber moral a base de lo que hay. Con ello vienen desembocando en un “realismo” conformista, que hoy se traduce en la aceptación crítica de que la razón práctica se reduce a la razón estratégica, porque no existe más “debe” que “lo que hay”, y lo que hay son hombres movidos por intereses egoístas. Desde la última sofística, pasando muy especialmente por Maquiavelo y Hobbes, este “realismo”, radicalmente injusto con la realidad, sigue recordando que podemos explicar y predecir los comportamientos morales, con tal de conocer los factores biológicos, psicológicos o sociológicos, que componen la razón estratégica. La moral, en buena ley, debe limitarse a un catálogo de consejos, que reviste la forma del imperativo hipotético kantiano: si quieres X, haz Y. Las teorías contemporáneas de la decisión y de los juegos constituyen un ejemplo paradigmático y, además, formalizado y matematizado (el *non plus ultra*) de semejante código moral.

Afortunadamente el “realismo” de honda raíz maquiavélica y hobbesiana es miope ante la realidad. No sólo porque los hombres no siempre actúan estratégicamente por móviles subjetivos, sino porque “lo que hay” no es todo, y elevar la razón estratégica al rango de razón práctica supone cometer una injusticia con respecto a nuestra realidad moral. A pesar de que los hombres seamos claramente diferentes; a pesar de que en las relaciones cotidianas más parece que nos consideramos mutuamente como medios que como fines, el cristianismo, el kantismo, el socialismo y la actual pragmática no empírica no han tomado cuerpo sin consecuencias en nuestra cultura. Ciertamente es la razón estratégica quien prospera abiertamente en la vida pública; en esto no le falta razón a M. Weber, porque los técnicos y los expertos parecen dispuestos al dirigirnos la vida y nosotros a aceptar su dirección. Esto es verdad, pero no toda la verdad. Descubrir esa parcela de la verdad, que no se pliega a la razón de los expertos y sin la que es imposible comprender el grado de conciencia moral alcanzado por la humanidad en su historia, constituye –a nuestro juicio– el quehacer ético por excelencia, el tema ético de nuestro tiempo.

SECCIÓN II

Continuando con la teoría general de la ética, existen autores que consideran la ética: como una ciencia descriptiva, que únicamente expresa por medio del lenguaje la actitud moral. Esta descripción en ocasiones resulta caprichosa y, en otras, está sometida a diferentes aspectos fenomenológicos, sociológicos, caracteriológicos, psicológicos, etc. Otros presuponen, como ya hemos mencionado, que la ética y la moral son de materias de estudio distintas. Así por ejemplo, B. RUSSEL afirma: “No corresponde a la ética establecer las reglas efectivas de conducta, como por

ejemplo: 'No hurtarás'. Esto es asunto de la moral. A la ética le incumbe proporcionar una base de la que podrán deducirse estas reglas. Las reglas de moral difieren con la edad, la raza y el credo de la comunidad a la que se aplique, hasta un punto que difícilmente llegan a comprender los que jamás han viajado ni han estudiado nunca antropología"¹⁶.

A su vez, algunos escritores y articulistas consideran, lo que ellos llaman "la ética tradicional", a una ciencia puramente teórica y normativa que —por medio del hecho moral— crea sus imperativos, diciendo "esto te está permitido y aquello prohibido". Para evitar tal concepto, estos autores, como por ejemplo Lévi-Bruhl, estudian el hecho moral (*factum morale*) como algo que puede ser tratado de diferentes maneras en las diversas realidades sociales, teniendo en cuenta distintos efectos, emociones y leyes. Y todo ello unido al desarrollo de la persona humana o, como suelen decir, del *agente* (sujeto). Para ellos la ética es una ciencia, que sólo descubre y constata los hechos.

Muchos analistas lingüísticos suelen afirmar que la ética es una ciencia cuyo fin es definir los términos morales: el bien, el mal, la justicia, el derecho, la libertad, la verdad, la responsabilidad, etc. Según ellos, estas definiciones nunca tienen carácter absoluto, ya que varían, según el concepto que puede tener una comunidad determinada. Es como decir: "Vamos a definir unos términos como a nosotros nos parezca". Pero las opiniones no pueden identificarse con la ciencia. Lo que se pretende demostrar con ello es que la ética no formula unas normas sobre los actos humanos, sino que describe lo que considera como norma en un ambiente concreto.

Todo este tratamiento viejo y nuevo, sólo demuestra que la ética es algo más que una vertiente de sociología y etnografía. Es una ciencia práctica, pero también teórica, normativa, que descubre y fija normas, consejos y advertencias, para que el hombre viva bien. Todo esto se puede entender de una manera ambigua: como una habilidad y capacitación para que las personas y las comunidades alcancen la felicidad y como una ciencia, que conviene al hombre que le enseña cómo debe actuar de un modo honesto y qué actitudes suyas merecen una satisfacción o un reproche. En realidad la ética es la ciencia filosófica teórica y práctica, que investiga la modalidad de los actos humanos y estudia los valores, la vida y la conducta moral de la persona y de la comunidad humana, teniendo siempre como fin la honestidad.¹⁷

¹⁶ Vid. *Fundamentos de filosofía*, Plaza y Afanes Editoriales; Los premios Nobel de literatura, vol. I, Barcelona, 1960.

¹⁷ Esta es la tesis de Hartland Awann defendida en su libro *El análisis de la Moral*, Londres, 1960.

1.6 EL HECHO MORAL COMO OBJETO MATERIAL DE LA ÉTICA

Es el *hecho moral* lo que se considera como dato básico de la ética. Las valoraciones morales existen como un hecho innegable, conjunto de conductas y realizaciones humanas, que están afectadas por el carácter moral; es decir, son moralmente buenas o malas. Aun en el caso de que no haya existido la ética en alguna época, siempre ha existido el hecho moral; es decir, el fenómeno humano, en donde se dan las cualidades necesarias para formular un juicio de valoración ética.

El hecho moral es un dato que nos ofrece la historia; y, sobre esto, no creemos que exista discusión alguna. La sociología y otras disciplinas se encargan de estudiarlo describiéndolo y catalogándolo. A la ética le corresponde la explicación filosófica de ese hecho moral; es decir, el paso al plano del derecho. Cabe mencionar que la conducta del hombre, donde se registran los hechos morales, se presenta en dos niveles: los llamados actos humanos y los actos del hombre. Los primeros sólo reconocidos si son conscientes y libres; los segundos, no, catalogándolos de amorales; es decir, no quedan impregnados de valor moral. Los actos humanos son, como su nombre lo indica, originados por lo más típicamente humano del hombre; es decir, por sus facultades específicas, como la inteligencia y la voluntad. Los actos llamados del hombre son los que son fruto del hombre en cuanto animal. Como los actos reflejos, los actos realizados durante el sueño, el caminar, la digestión, son típicamente actos del hombre, no interviene un acto de voluntad e inteligencia.¹⁸

La distinción en los actos es pertinente porque influye de manera importante en las valoraciones morales. Los actos humanos, tal como se han descrito, son los únicos que pueden juzgarse como buenos o malos, desde el punto de vista moral. Los actos del hombre carecen de valor moral, son amorales, aun cuando pudieran ser buenos o malos bajo otro aspecto. Por ejemplo, la digestión, en cuanto no está dirigida racionalmente, es un acto del hombre, porque se ejecuta sin conocimiento ni voluntad; por tanto, si se juzga como buena o mala, no será bajo el punto de vista moral, sino bajo otro punto de vista, como el fisiológico, por ejemplo. En cambio el acto de trabajar, por ser acto humano, tiene valor moral.

Para terminar con este punto, diremos que al definir la ética como una ciencia que estudia los actos humanos, la expresión "actos humanos" está cargada de sentido, significa algo con precisión; a tal grado que un cambio en ella podría originar serias confusiones. La ética entonces no estudia los actos del hombre, haciéndose necesario realizar la pregunta cada vez que se trate de juzgar sobre la moralidad de un acto, a saber: "¿Se trata de un acto humano o simplemente es un acto del hom-

¹⁸ Hay que comentar que los desequilibrios psíquicos producen con frecuencia "actos del hombre", originados en el "ámbito pre-personal" y, por tanto, carentes de valor moral. Cfr. BÖKMANN, *La psicología moral*, págs. 95 y 96.

bre?”. Si pertenece a esta última clasificación, ya no se podrá seguir adelante; tratándose de un acto amoral, ni bueno ni malo desde este punto de vista, donde la ética ya no tendría nada que hacer o decir.

El maestro Luka Brajnovic en su texto *Deontología periodística* nos presenta las siguientes características propias de la actitud humana:

1. El hombre *imagina* o *se presenta a sí mismo* el objeto de su actitud o la actitud como tal (por ejemplo, el paseo).

2. Con presentarse o imaginar el objeto de su actitud crea la *intención* de realizarlo (quiero pasear). Esta intención procede de la libre voluntad con el deseo de ser cumplida, hecho que induce a realizar una cosa lo mejor posible. Esta intención o determinación de la libre voluntad para alcanzar el objeto imaginado, en el sentido ético, es la intención *de deseo*. De esta manera, la razón que comprende y la voluntad que tiende a realizar un acto, *se unen* para actuar, para realizar la intención. Desde el punto de vista existencial, el objeto se encuentra pendiente de la voluntad. (Siguiendo el ejemplo mencionado, al desear ir de paseo, comprendo lo que quiero decir, y con la voluntad lo quiero efectuar, aunque en este caso tengo que contar con otras facultades, como es poder andar, o con otras circunstancias, como es no encontrarme encerrado).

3. Esta intención está *motivada* por algo. Tiene su finalidad (quiero pasear porque es sano, agradable, necesario). Estos motivos pueden ser suscitados por considerar una acción *agradable, útil u honesta*. La voluntad se “mueve” bajo el aspecto de uno de esos tres bienes por los que quiere alcanzar un objeto. Pero en todos los casos, el bien siempre tiene el significado de un fin, de una meta.

4. La Psicología nos enseña que el hombre, con la potencia natural de su voluntad, tiende a conseguir su plenitud, su perfección.

5. Muchos objetos pueden ser los fines próximos de la actitud humana. Pero el hombre no actúa por unos fines o valores, sino que determina un fin y luego actúa, creando al mismo tiempo un juicio sobre el valor de su fin y de su actuación. Esto quiere decir que la persona humana es dueña de sus actos y, por consiguiente, responsable de su actitud¹⁹.

1.7 EL SENTIDO Y EL CRITERIO ÉTICO

Nos aventuramos a decir que toda persona humana –cualquiera que sea su cultura y civilización– posee un sentido ético o moral. Este sentido está estrechamente ligado a los actos volitivos, en cuanto los califica, con cierta seguridad, como

¹⁹ Vid. BRAJNOVIC, L. *Deontología periodística*, Pamplona 1978.

buenos o como malos. Esta facultad innata de la persona humana forma y perfecciona poco a poco, a lo largo de su ejercicio práctico, lo que podemos llamar el criterio moral del hombre.

El hombre tiene *sentido* de lo bello y de lo feo, de la verdad y de la mentira, de lo vulgar y lo sublime, de lo decente y lo indecente. Pero en muchos casos no se sabe a ciencia cierta por qué una cosa es para él bella o por qué es verdadera o falsa. No sabe decir qué es la belleza y qué es la verdad, pero tiene el sentido sobre ello y, por eso, formula a veces sus propias teorías, que no son resultados de su *saber* sino, únicamente, de este sentido.

Tener un sentido estético (sobre lo bello) y no ético (sobre la verdad) es completamente distinto de tener la capacidad de explicar, argumentar o justificar la belleza y la verdad. Lo mismo ocurre con el sentido ético. Todos los hombres lo tienen, puesto que existe una diferencia entre el bien y el mal, entre los actos honestos y deshonestos. Y del mismo modo que existe la belleza, independientemente de nuestra opinión, existe la verdad; aunque nosotros no la conozcamos. Así también existe la diferencia entre el bien y el mal, reconociéndola nosotros o no. Por lo tanto, esta diferencia entre el bien y el mal existe antes de que podamos juzgar en qué consiste y en qué se fundamenta; existe antes de que sepamos justificarla o comprenderla lógicamente y teóricamente.

El hombre siente el bien y el mal; o, mejor dicho, lo que es moralmente bueno o malo. Por eso, algunos moralistas, como Scheler o Hartmann, afirman que estos valores —éticos, morales, estéticos— los *sentimos*. En cierto modo es así, porque sentimos el bien y el mal como algo *agradable o desagradable*, digno de nuestro elogio o bien odioso y repulsivo. Decimos que nos repugnan los actos de un homicida, atracador, sexómano, estafador o mentiroso. No vemos sólo en estos actos la maldad o el vicio, sino que contra este mal se "revela nuestra naturaleza": reaccionamos *emocionalmente* y adoptamos una postura de defensa en contra de tales actos.

Este estado emocional es todavía el *sentido* ético; para que sea criterio ético necesitamos también *saber* que algo es bueno o malo. El criterio ético no es lo mismo que el sentido moral o la conciencia moral. La conciencia entra en juego cuando nosotros actuamos, desde los preparativos de la decisión hasta el acto consumado y aún después de consumado (satisfacción o remordimiento). Pero cuando juzgamos los actos morales de los demás, nuestra conciencia está tranquila (si los juzgamos bien), ya que tal juicio proviene de nuestro criterio ético.

Por lo tanto, el criterio ético pertenece a la voluntad²⁰ y a la inteligencia; y

²⁰ La persona humana posee el valor ético si lo reconoce y lo realiza voluntariamente. La voluntad es la capacidad principal que mueve nuestra vida; está dirigida por la razón para que vivamos según nuestras propias decisiones, hecho que incluye la libertad. El hombre moral, sin embargo, es autónomo, en tanto en cuanto decide por sí solo sobre su conducta, y nadie tiene derecho a disponer de su conciencia.

como éstas facultades no afectan a los sentidos físicos (sobre el calor, el frío, el color, etc.), es de naturaleza espiritual. Precisamente por esto –aunque no sólo por esto– somos conscientes de que no se debe obrar mal y de que tenemos que actuar bien.

La ética como tal no se guía por el sentido ético, por intrínseco que sea al ser humano, dado que está en el ámbito de lo particular de la experiencia sensible; lo propio de la ética es el criterio emanado de un ejercicio de la inteligencia, que le garantiza su universalidad.

1.8 LA ÉTICA COMO CIENCIA

La ética tiene las características necesarias de ciencia porque es:

1. Un sistema que no trata de fenómenos singulares o particulares, sino generales; aunque, por otro lado, las consideraciones generales arrojan luz sobre los problemas particulares.

2. Un conocimiento, que no abarca sólo la verdad general que trata, sino también las pruebas lógicas; es decir, la verdad, de la que se deducen otras verdades.

3. Un saber que tiene bien definidos sus objetivos: El objeto eficiente (el hombre y su conciencia), el objeto formal (la bondad, el bien moral), el objeto material (los actos humanos) y el objeto final (la satisfacción moral, el mejoramiento espiritual, el amor a los demás, etc.).

4. Es una disciplina que tiene demostrados sus principios como ciertos, por otras ciencias o por sus propias causas.

La ética es, entonces, una ciencia filosófica, que trata los actos humanos en cuanto las razones de su bondad o maldad, teniendo en cuenta la capacidad responsable del hombre.

La ética, como una rama de la filosofía, está considerada como una *ciencia*, en la medida que se eleva por encima de los conocimientos puramente empíricos; y alcanza un nivel científico, en la medida que sabe dar la razón, la causa de lo que conoce; cada vez que puede explicar el por qué del fenómeno o hecho de que se trata; Cada vez, entonces, que conoce la razón de lo estudiado. “Un conocimiento de las cosas por sus causas” es lo que tradicionalmente se ha llamado ciencia. Sostenemos que la ética es una ciencia porque explica las cosas por sus causas, no se trata de emitir opiniones sobre lo bueno y lo malo; sino que se trata de emitir juicios sobre la bondad o maldad de algo, pero dando la causa o razón de dicho juicio. Muchos son los que emiten opiniones sobre lo bueno o malo en la conducta humana; pero muy pocos son los que dan razón, justificación o argumentan adecuadamente sobre el por qué de sus juicios. Muchos sabremos usar una computadora; pero, muy pocos, dar razón de cómo funciona. La ética, en cuanto ciencia, está por encima de las recetas de

café, que en la mayoría de las veces no pasan de ser ocurrencias del momento, intuiciones que, incluso, pueden ser acertadas pero si no dan la razón de su certeza no pasará de ser una opinión cierta pero sin explicación o fundamento, por lo tanto no científica.

Para terminar esta parte diremos que la ética es una ciencia filosófico-*normativa* y teórico-*práctica*, que estudia los aspectos *individuales* y *sociales* de la persona, a tenor de *la moralidad de los actos humanos*, bajo el prisma de la *razón humana*, teniendo siempre como fin *el bien honesto* (honestidad).

1.9 EL MÉTODO

Lo inadecuado de algunos métodos:

La ética no puede alcanzar la verdad de la forma moral sino como parte del sistema filosófico, utilizando métodos filosóficos para lograr su objetivo. De ahí que no coincidamos con la afirmación de Hierro: “La ética puede considerar a lo moral como fenómeno a describir y explicar o como un contenido a recomendar”²¹. Ambos elementos de la intuitiva disyuntiva son ajenos a la ética.

1) El método descriptivo-explicativo, aplicado a la moralidad, es propio de las ciencias sociales –psicología, y sociología morales, antropología social y cultural– que son ciencias empíricas. Evidentemente, su objeto material pueden ser los contenidos morales, pero no poseen instrumentos para justificar la forma de la moralidad, ya que no pueden trascender al ámbito de los hechos empíricos sin pasarse en sus atribuciones. De ahí que aquellos cultivadores de las ciencias sociales de la moralidad, que creen que están haciendo ética, se ven sumidos en la desesperanza con respecto a la posibilidad de superar el relativismo moral, dado que es inútil hallar un criterio universal de moralidad a partir de la experiencia, que nos permita argumentar y preferir racionalmente. Pero su desesperanza se debe al hecho de haber emprendido un camino poco adecuado, no al hecho de que exista auténtico motivo para desesperar de las posibilidades racionales.

2) El método utilizado por la historia de la moral, en su tarea de discernir el origen histórico de los conceptos morales para una explicación y comprensión del sentido que les corresponde, merece que se le señale que el origen y el sentido de un concepto no justifica racionalmente su verdad y su coherencia con el todo.

3) Tampoco tienen la ética, como misión, recomendar contenido moral alguno. Su lenguaje no es descriptivo, sino normativo: El lenguaje de la ética es descrip-

²¹ HIERRO, J., Voz <<ética>>, en QUINTANILLA, M.A., *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Salamanca, 1976, p. 145.

tivo para quien pretenda comportarse racionalmente.

4) Abordamos, por último, el método que Hierro expone como propedéutica de la ética, en el Análisis del Lenguaje. El análisis es útil, efectivamente, como instrumento, pero adolece de grandes insuficiencias, simplemente de constituirse en el método de la ética. Como defectos menores, diremos que no en todo ha cumplido con los objetivos de la “metaética”, como son mantener la neutralidad de la misma, aplicar consecuentemente el análisis del lenguaje cotidiano y caracterizar claramente lo específicamente moral. La mera descripción de las proposiciones no puede caracterizar lo normativo satisfactoriamente, es necesario aclarar las expresiones en su contexto pragmático y para ello la “metaética” no puede ser no normativa.

Métodos adecuados:

Puesto que el objetivo ético estriba en ofrecer la razón suficiente de un *factum*, el *factum* de la existencia de juicios con forma moral, consideramos, métodos adecuados los trascendentales, porque estos métodos pretenden justificar racionalmente aquellos *facta* que parecen exhibir la forma de la razón. El punto de partida será siempre el hecho; el término, las condiciones indispensables para prestar al hecho coherencia racional.

El método trascendental, desde su descubrimiento por Kant, ha revestido diversas formas. De entre ellas proponemos la siguiente, como posible camino para una ética, que pretende fundamentar la moralidad.

1) La *Ética Dialógica* que, iniciada por el Socialismo Lógico de Peirce, y continuada por J. Habermas, K.O. Apel y la Escuela de Erlangen, tiene como punto de partida el *factum rationis* de la Argumentación.

La condición de posibilidad de tal hecho no puede ser únicamente la Lógica Trascendental sino la Semántica Trascendental, en el caso de Peirce; o la Pragmática Trascendental, en los casos de Habermas y Apel. Ambas incluyen implícitamente los siguientes supuestos: a) que quienes argumentan hacen una opción por la verdad, lo cual significa que el punto de partida –la argumentación– es imposible sin una opción moral: es imposible una lógica sin ética. b) Que esta opción sólo resulta coherente si quienes optan por la verdad postulan prácticamente la existencia de una comunidad ideal de argumentación, en la que la comprensión entre los interlocutores será total. c) Que de este postulado se deriva un imperativo: proporcionar la realización de la comunidad ideal de argumentación en la comunidad real. De ahí el Principio Moral de la Transubjetividad expuesto por Apel, recogiendo las aportaciones de los distintos representantes de esta ética: “Todas las necesidades de los hombres, como pretensiones virtuales, han de hacerse peticiones de la comunidad de comuni-

cación; peticiones que se armonicen con las necesidades de los restantes por medio de la argumentación”²².

El uso que del método trascendental hacen las éticas dialógicas para una fundamentación de la moralidad, pretende recoger los logros obtenidos por los análisis semióticos en los últimos tiempos y el desarrollo de la dimensión social, de que parecía adolecer la solución kantiana. A nuestro juicio, el verdadero progreso de esta línea de fundamentación consiste en haber incorporado la dimensión pragmática del lenguaje porque el postulado social-práctico de una comunidad ideal, que debe ser prácticamente realizada, no es un hallazgo contemporáneo²³.

²² APEL, K.O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, Bd. 2, p. 425 (Trad. cast. de CORTINA, A, CONILL, J., Madrid, 1985). Existen críticas lanzadas contra las éticas de corte trascendental, en el sentido de que buscan una razón absoluta, capaz de dictarnos el deber ser encerrado en una fórmula definitiva (vid. CAMPS, V, *La imaginación ética*, Barcelona 1983, cap. II). Ante esto reaccionamos con estupor, porque los dos únicos principios que éticas claramente trascendentales han ofrecido, además de ser *formales* (carentes de contenido), sólo “prescriben definitivamente” el respeto y promoción de toda persona (Kant) y este principio de la ética del diálogo que excluye como ilegítima cualquier norma no acordada por los afectados por ella en pie de igualdad. Poner en duda o eliminar estos principios supone acabar con la vida democrática.

²³ Efectivamente, las éticas dialógico-trascendentales coinciden en proponer, como idea regulativa, una comunidad ideal. Tal idea no es producto de una esperanza irracional, sino un concepto racional, para comprender el hecho de que los hombres argumenten. Si tal idea puede realizarse o no, es cosa sobre la que no puede pronunciarse la razón teórica. La razón práctica por su parte, prescribe que debe alcanzarse y por eso es preciso actuar con *intención utópica*. Fue Kant quien esbozó estas nociones y K. O. Apel precisa el carácter “utópico” de la ética discursiva en *Estudios éticos*, Barcelona, 1986, pp. 175-219. Para una aclaración de estos extremos como también del método empleado por la ética dialógica en su conjunto ver CORTINA, A., y CONILL, J, *Pragmática trascendental*, en DASCAL, M. (ed), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, 1999, pp. 137-166.

CAPÍTULO II

LA ÉTICA HOY

2.1 EL ÁMBITO DE LA ÉTICA

Ante el retroceso de las imágenes religiosas del mundo, como forma sociológicamente legitimadora de la moral, una tarea nos exige nuestro esfuerzo: construir, desde nuestras tradiciones, desde nuestros condicionamientos políticos y económicos, desde nuestra praxis y nuestra reflexión, los rasgos de una moral para una sociedad secular. Y sería triste que, ante tal empresa, rechazáramos con Nietzsche la moral del camello (la moral del “yo debo”); renunciáramos temerosos a la moral del león, (la moral del “yo quiero”); rehusáramos el juego del niño por misterioso y estético (la moral del “yo soy”), para acabar encarnando la moral del camaleón (la moral del “yo me adapto”). Desafortunado sería completar, de ese modo, la iconografía Nietzscheana desde esa *autonomía* por la que se dice que los hombres tienen una especial dignidad.

La respuesta, que la filósofa Adela Cortina da a tal autonomía, es la *ética dialógica*, que trata de hacer justicia al ser *autónomo* y *dialógico* del hombre, exigiendo, por ello, un mínimo *moral*; en donde sólo se consideren normas justas las que han sido queridas por los afectados, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría. Con lo anterior se ingresa a las filas de las llamadas “éticas kantianas” por deontológicas y universalistas¹.

Se trata de diseñar la forma de unas normas moralmente legítimas y también la actitud necesaria para crearlas, como son el respeto a la *autonomía* personal y la *solidaridad* con el entramado social, desde el que es posible reconocerse a sí mismo como persona. Porque definitivamente sería inhumano, por irracional, habérselas de otro modo con seres autónomos, que sólo por la trama dialógica devienen personas.²

Hay que decir, por otra parte, que frente al universalismo de las éticas Kantianas, surge la propuesta del comunitarismo aristotélico, donde se propone retornar al calor de la comunidad; donde los individuos cobran su identidad y aprenden a desarrollarse en el papel, que da sentido a sus vidas y dirección a sus virtudes³; mientras que el pragmatismo radical postula la irremediabilidad del etnocentrismo –nadie puede esca-

¹ Vid. El apartado de *ética discursiva* en el capítulo de este trabajo dedicado a las éticas periodísticas, así como las obras de *Ética mínima; Ética aplicada y democracia radical; Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* de Adela Cortina.

² Según la ética discursiva es el diálogo lo que hace que nos reconozcamos recíprocamente como personas seres capaces de inteligibilidad, veracidad, verdad, corrección y sentido.

³ Vid. MackIntyre, A. *Tras la virtud*, Barcelona 1987.

par a su tradición, como nadie puede escapar a su sombra—y el pensamiento posmoderno nos recuerda la heterogeneidad de los juegos del lenguaje.

Son los utilitaristas y aristotélicos los que se enfocan en los fueros de la felicidad, como clave del fenómeno moral, frente a las éticas kantianas de la justicia, que parece que se olvidan de la tendencia a la felicidad del hombre. Insisten los nietzscheanos en el carácter degenerado de esta moral de esclavos, de esta moral de los iguales, que frena el heroísmo de la moral de los señores. Acusan los neo-hegelianos de abstracta a una ética, a su entender, anclada en la moralidad kantiana, incapaz de encarnarse en las instituciones, como Hegel propugnaba. Y las éticas de la benevolencia se ufanan de quebrar el presunto universalismo de las éticas de la justicia, recordando que la moral es también cosa de la benevolencia hacia el prójimo —no sólo de la justicia—, de la aplicación al contexto —no sólo cuestión de principios—, de la compasión por el cercano.

Creemos que el renunciar al discurso de la virtud por el de la norma, al de la actitud cotidiana por el del principio, al discurso del *télos* por el del *deón*, al del valor por el de la exigencia es, sin duda, reducir en exceso la capacidad de la filosofía en su reflexión sobre lo moral. La creemos capaz de dar cuenta de la virtud y el valor, de la actitud y el *télos*.

Una de las grandes cuestiones que se dan, en torno a la filosofía práctica, es la de plantear cómo es posible diseñar ofertas de filosofía moral y política, que permitan conciliar las exigencias del universalismo ético con la rica pluralidad de las éticas de máximos; cómo es posible pensar y vivir adecuadamente exigencias universales de justicia e invitaciones a la felicidad, proyectos de sentido para la vida y la muerte, enraizados en culturas, tradiciones e historias diversas.

Este viene a ser el hilo, que une, de manera sutil, las discusiones más animadas en el contexto de la filosofía práctica en las últimas décadas, como son las batallas entre *liberales* y *comunitarios*, que generan adeptos y detractores, respecto al concepto de *ciudadanía multicultural*; y, por último, el gran debate sobre ese fenómeno de la *globalización* que, sabiamente conducido, puede hacer crecer en humanidad a las personas concretas y que, conducido de manera egoísta y torpe, puede llevar a buena parte de ellas a la miseria y la exclusión.

Las discusiones actuales entre liberales y comunitaristas, han perdido agresividad, en la medida que van generando híbridos, que intentan conservar lo mejor de ambos. Hoy se habla de “comunidad liberal”, se enarbola la existencia de “virtudes liberales”, no sólo de derechos, y acaban conviniendo unos y otros en que resulta imposible renunciar a la *autonomía personal*, en que soñó el mundo moderno, pero es una autonomía sólo conquistable con otros, en el seno de una *comunidad*. Las diferencias vienen a ser de acento, porque el liberal afirma que “la comunidad es indispensable, pero siempre que respete la autonomía” y el comunitario insiste en

que “la autonomía es irrenunciable, pero sólo puede alcanzarse en comunidad”. Los liberales, por su parte, aprecian ante todo los vínculos que libremente contraen y libremente pueden romper, mientras los comunitarios recuerdan la importancia decisiva de los lazos en los que ya nacemos, familiares, vecinales, nacionales, religiosos.

El híbrido, que resulta ese *ciudadano*, que se sabe a la vez responsable de su comunidad local, pero digno de ser respetado por ella en sus necesidades económicas y de autonomía, ciudadano de su comunidad política y ciudadano del mundo⁴.

Otro gran acontecimiento de los últimos tiempos es el fortalecimiento de las *éticas aplicadas* y su implantación en la vida social y filosófica. Sectores profesionales, como médicos y enfermeras, empresarios, biólogos, ingenieros, contadores, abogados, periodistas y trabajadores de los medios de comunicación, han ido trabajando, junto con “eticistas”, en la elaboración de los principios éticos de sus profesiones, en la detección de los valores éticos fundamentales, en la creación de códigos y comités éticos, tanto en el plano local, como en el nacional y transnacional. Y es este conjunto de realidades sociales el que hace necesario investigar sobre el estatuto de la ética aplicada y adentrarse en los apasionantes mundos en que se ramifica: bioética, genética, ética económica y empresarial, ética de las profesiones, ética de la administración pública, ética de los medios de comunicación, infoética.

Algunos filósofos han sabido combinar el aula académica, en la que explican el pensamiento de Aristóteles o Kant con el trabajo de profesionales de otros mundos sociales, con los que no vale el refugiarse en la autoridad de citas filosóficas acreditadas, sino que es preciso mostrar de hecho la fecundidad de la reflexión filosófica; es preciso servirse de la propia razón, dejar los andadores de la referencia cualificada –“lo dijo Sto. Tomás”, “lo dijo Rousseau”– y caminar por el mundo libremente, sin red, extrayendo lo que de fecundo para las personas tiene un tan añejo saber filosófico.

La multiculturalidad ha sido otro gran desafío. Sin duda la humanidad siempre ha sido multicultural, en la medida en que, desde los orígenes, han convivido culturas diversas; sin embargo los últimos tiempos han traído acontecimientos, que ponen sobre la mesa la cuestión del multiculturalismo de forma nueva. En sociedades liberales –y ése es el primer acontecimiento–, que se proponen explícitamente defender la ciudadanía de todos los miembros, ¿cómo permitir que algunos de ellos se sientan como ciudadanos de segunda, porque se sienten ligados a una cultura que no es liberal imperante? Gitanos, musulmanes, mormones, indios, que consideran su cultura como parte inalienable de su identidad, serán discriminados de hecho en una sociedad liberal si esa sociedad no asume explícitamente la defensa de sus derechos culturales.

⁴ Cfr. CORTINA, A. *Ciudadanos del mundo*, Madrid, 1997.

Desde que Ch. Taylor pusiera sobre la mesa filosófica su ensayo sobre “El multiculturalismo y la política del reconocimiento” (1992), han proliferado los trabajos, congresos y jornadas sobre el tema, con una pregunta compartida, más o menos explícita: ¿Cómo construir una *ciudadanía multicultural*? Pero además la cuestión de la convivencia de culturas diversas desborda con mucho los límites de las comunidades políticas, los límites de los Estados nacionales, porque el final de siglo viene recordando que la historia universal se escribe desde diferentes culturas. La cultura occidental, de tradición judía y cristiana, es una, pero para tejer una historia universal deben ser contactadas todas las historias, las de los países musulmanes, el lejano Oriente, la India, la desconocida África y, por supuesto, los mundos de América Latina.

El motor de la historia futura –anunciaba S.P. Huntington en *¿Conflicto de civilizaciones?* (1993)– no será ya la lucha de clases, pero sí la de civilizaciones; cada una de las cuales tiene en su trasfondo una concepción religiosa, una concepción del sentido de la vida y de la muerte, de cómo orientar la existencia personal y social. Evitar el conflicto exige poner en diálogo a las diferentes culturas, tratando de evitar que alguna de ellas ahogue la voz de las restantes: *el multiculturalismo no es sólo una cuestión nacional sino mundial*.

La última cuestión, que consideramos se genera en los últimos años, que ha tendido puente para con el presente siglo, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que si hay un vocablo escuchado y escrito en el ámbito de la filosofía práctica, en el ámbito de la moral, la religión, la economía, la política y el derecho, es la palabra “globalización”. El progreso informático viene haciendo posible, en la última década, la conexión instantánea entre distintos puntos de la Tierra, que no es ya entonces sólo un globo físico, sino también humano porque la comunicación es global.

Si bien es cierto que los puntos comunicados no son todos, ni siquiera la mayor parte, pero se ha iniciado un proceso imparable, que cabe canalizar por derroteros muy diversos. La comunicación posible entre todos los lugares de la Tierra puede servir para crear, al fin, las redes soñadas, desde el mundo estoico, de una ciudadanía cosmopolita; o puede ser instrumentalizada al servicio de intereses grupales, dejando en la orilla a los abandonados, no tanto de la fortuna, como de los hombres con nombre y apellidos.

Como tantas veces en la historia, y como nunca, a dos mil años del nacimiento de Cristo la humanidad se encuentra en una encrucijada, en uno de esos cruces de caminos en los que la tradición medieval de Occidente colocaba siempre un Lucifer, presto a desviar los pasos por el camino equivocado. Solamente que en una sociedad secularizada no es de recibo que las gentes culpen al diablo de las malas elecciones y es de ley que se dispongan a elegir bien. Pero ¿qué significa elegir bien?, ¿Quién está facultado para indicar cuál es el criterio de lo bueno?

El criterio de lo bueno, en una sociedad plural, tiene por lo menos dos lados. Uno de ellos es el de esos valores éticos, que una sociedad pluralista puede exigir en justicia; otro es el de las propuestas de felicidad y sentido, a las que invitan las diferentes éticas de máximos. Los “mínimos éticos” no son “minimalistas”, no consisten en una especie de moral de rebajas para cuestras de enero. Mas bien nacen de la conciencia de que socialmente sólo podemos exigirnos mutuamente esos mínimos de justicia, a los que al menos verbalmente ya hemos dado nuestro asentimiento y que tienen su fundamento en una razón sentiente. Los máximos no pueden exigirse, pero son el suelo nutricio de los mínimos, a ellos puede invitarse y deben hacer tal invitación quienes realmente crean que son una respuesta al afán de felicidad⁵.

Curiosamente con el tiempo a esta idea, matizada de una forma u otra, ha venido a desembocar, al cabo de los años, el liberalismo político –lanzado por J. Rawls y tan ampliamente extendido–, el Parlamento de las Religiones Mundiales –que, aunque tiene una centenaria historia, elaboró en su reunión de Chicago (1993) una Declaración con los principios y valores éticos comunes a todas las religiones y sobre los que es posible un acuerdo universal–, y también autores, como M. Walzer, que descubre en 1993 las posibilidades de unos mínimos universales.

Y es que en este cambio de siglo nadie quiere renunciar, al menos de manera verbal, al diseño e institucionalización de una justicia global, que permita erradicar las situaciones de opresión, en lo grande y en lo menudo. Nadie quiere renunciar, al menos verbalmente, a ir construyendo una ciudadanía cosmopolita, imposible sin *cosmo-polis*, sin una comunidad que alcance a los confines de la Tierra, incluso a las generaciones futuras.

Forjar una ciudad universal –un reino de Dios, de los Fines de los hombres–, en la que todos los seres humanos se sientan y sepan ciudadanos, sigue siendo urgente veinte siglos después del nacimiento de Cristo.

Nuestra tradición occidental, junto con el saber por saber, ha convertido en blanco de su preocupación el saber *para y desde* el obrar: el “saber práctico”.

En él se dan tres preguntas: las preguntas por la felicidad, por la justicia y por la legitimidad del poder. Estas tres cuestiones, en las que se confunden la filosofía moral, jurídica y política, trató de responder la filosofía del ser, cuando el ser era el objeto de la filosofía; a ellas intentó responder la filosofía de la conciencia, cuando la conciencia atrajo el interés filosófico; por ellas se afanan la filosofía del lenguaje, que en nuestro tiempo ha conquistado el ámbito filosófico y va extendiendo sus preocupaciones a la triple dimensión lingüística.

Sin embargo, en la edad moderna, cuando Dios deja de ser un dato indiscutible para la filosofía teórica; cuando su existencia no era ya objeto de certeza teórica y

⁵ Cfr. CORTINA, A. *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, 1998. cap. VII.

abandonó, por tanto, la tarea de legitimar socialmente normas morales y jurídicas, la filosofía práctica vio engrosadas sus filas. Desde entonces no son los “científicos” quienes tienen que habérselas con la realidad de Dios, sino los filósofos “prácticos”, preocupados por el valor irrenunciable de los hombres por la esperanza en esa patria que –contaba Bloch– “atados nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía”. Para sí o para no; para afirmar, negar o quedar en la perplejidad, la filosofía práctica se abre por su propia naturaleza a la religión.

Moral, derecho, política y religión son, pues, dimensiones de este ámbito filosófico y en actitud reflexiva con la felicidad y la justicia, con la legitimidad y la esperanza.

La “moral pensada” –La ética o filosofía moral–, respetuosa con la “moral vivida”, intenta reflexionar hasta donde le lleve la constitutiva moralidad del hombre; de un hombre que es, por naturaleza político. Ninguna pregunta sobre la vida buena, sobre lo correcto o sobre lo legítimo puede ser ajena a la filosofía práctica, porque está entrañada en la estructura moral del hombre.

Diremos que la “solución” metafísica al problema concreto de la vida feliz no resultó muy satisfactoria, hasta el punto de que es abandonada por muchos. Y es que el tema de la felicidad es muy complejo y no cabe una respuesta unánime. ¿Quién puede hoy pretender poseer el secreto de la vida feliz y empeñarse en extenderla universalmente, como si a todos los hombres conviniera el mismo modo de vida buena?

Esta es, tal vez, la razón por la que otras tradiciones de la filosofía práctica, aun aceptando la rentabilidad del *éthos* en la vida moral, han dejado en un segundo plano la preocupación por la felicidad y orientan sus esfuerzos hacia aquella vertiente del fenómeno moral, que posee la rara virtud de la universalidad: la vertiente del deber, de las normas.

Detectamos en el fenómeno moral dos lados. En uno de ellos la misma naturaleza de lo moral excluye el pluralismo; el otro, la misma naturaleza de lo moral exige el pluralismo. El primer lado es el de las normas; el segundo, el de la vida feliz.

Cuando hablamos hoy de moral, tendemos a extender el pluralismo al fenómeno en su totalidad; y, sin embargo, esta extensión procede *contra natura*. Prueba de lo anterior es que, a pesar de nuestra voluntad tolerante, somos intolerantes con la tortura, con la calumnia y la opresión; mientras que exigimos –sin admitir voz contraria alguna– que se respete y potencie la libertad y la igualdad. La clave de esta contradicción práctica radica en el hecho de que el fenómeno moral contenga dos elementos, que exigen distinto tratamiento: las normas, basadas en el descubrimiento de que todo hombre es intocable y que, por tanto, exigen un respeto universal (en este sentido la moral es monista); y la felicidad, que depende de los contextos culturales y tradicionales, incluso de la constitución personal. En el ámbito de la felicidad

el monismo es ilegítimo y nadie puede imponer a otros un modo de ser feliz.

Ante las opciones presentadas nos inclinamos a la vertiente universalista del fenómeno moral, que se inscribe en el terreno de las éticas deontológicas, para las que la pregunta por la norma antecede a la pregunta por la vida feliz. Y no porque la felicidad sea un tema secundario, sino porque nuestro trabajo desea de manera modesta asegurar, desde la reflexión, unos mínimos normativos —el repudio universal de la tortura, la explotación y, de manera particular, la verdad, la objetividad y libertad en los medios de comunicación; antes de adentrarse en asunto tan apasionante, como la felicidad humana.

Las propuestas filosóficas seguidas por Adela Cortina son dos, ambas de innegable raíz kantiana. La primera de ellas, arrancando de la fundamentación kantiana del deber y de la consecuente concepción de la filosofía como sistema, ve en la filosofía de Hegel una conservación y superación de la oferta kantiana. Desde esta primera perspectiva entendemos la filosofía como sistema y la verdad como coherencia. La segunda de las líneas seguidas tiene también en Kant su inicio, pero, transformando dialógicamente la lógica trascendental kantiana, discurre por el camino abierto por las éticas del diálogo. La filosofía es ahora discurso teórico sobre las reglas de un discurso práctico legitimador de normas morales y jurídicas, como también de la forma política; la verdad tiene ahora más bien validez práctica.

2.2 UN TEMA DE NUESTRO TIEMPO

Son dos las grandes preguntas que se formulan en la preocupación ética: La pregunta por el bien positivo “¿Qué podemos hacer para ser felices?”, Y la pregunta por sustento indispensable del bien positivo “¿Qué debemos hacer para que cada hombre se encuentre en situación de lograr su felicidad?”.

La primera pregunta, surgida en el mundo oriental, recorre la ética griega en su conjunto, dando sentido a la reflexión medieval y al utilitarismo de todos los tiempos. Lo que, en definitiva, importa a la ética es *la vida feliz*. Pero la visión de la vida feliz no puede ser idéntica para todos los hombres, obligando a desplazar el centro de la filosofía moral hacia el ámbito del deber. Si cada hombre posee una constitución psicológica diferente, su planificación será también diferente; por tanto, en relación a la felicidad sólo podemos aconsejar determinadas conductas desde la experiencia, careciendo de sentido prescribir universalmente. La felicidad, como aconseja Aristóteles, hay que dejarla en manos de la razón prudencial; o como diría Kant, la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación⁶. Pero, para posibilitar la

⁶ *Ibid.* Pág. 418.

felicidad, es necesario un paso previo, que ha marcado el rumbo de las éticas deontológicas de cuño kantiano: es preciso dilucidar quiénes y por qué tienen derecho a la felicidad y trazar el marco normativo, dentro del cual quienes ostentan tal derecho pueden verlo respetado y fomentado.

La respuesta kantiana, a la que la humanidad no ha renunciado, es bien conocida. Frente al utilitarismo, que abogan por satisfacer las aspiraciones de toda la creación sentiente, es pertinente recordar que la supervivencia de unos seres vivos exige irremediamente el sacrificio de otros; y que sólo existe un ser cuya *autonomía* es fundamento de *deberes* universalmente exigibles: sólo las personas, en virtud de su autonomía, *tienen que* ser universalmente respetadas y asistidas en su ansia de felicidad.

Sin embargo, hoy en día el eje de la reflexión ética se ha desplazado nuevamente, en cuanto que no se reduce a la *felicidad* o al *deber*, sino que intenta conjugar ambos por medio del *diálogo*. Aunque el elemento vital de la moralidad sigue siendo la *autonomía* de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados, sino como realizable a través de diálogos intersubjetivos, tendentes a dilucidar cuál sea nuestro bien, porque es errado concebir a los hombres como individuos capaces de acceder en solitario a la verdad y al bien. Los hombres somos un diálogo y sólo por su mediación podemos desentrañar nuestra felicidad.

Como un medio propio para expresar la autonomía humana, el diálogo permite a la ética situarse a medio camino entre el *absolutismo*, que defiende unilateralmente un código moral determinado y el *relativismo*, que disuelve la moralidad; entre el *utopismo*, que asegura la llegada inminente de un mundo perfecto, y el *pragmatismo*, que elimina toda dimensión utópica, perdiéndose en la pura estrategia presente o, lo que es idéntico, en la inmoralidad⁷. Tal vez por estas razones las filosofías morales más relevantes de nuestro momento, tanto “liberales” (Rawls, racionalismo crítico), como “socialistas” (Apel, Habermas, Heller) centran su atención en el diálogo.

Sin embargo —y aquí se plantea hoy el tema candente—, ¿qué sentido tiene apelar al diálogo, como realizador de la autonomía humana, si los hombres no podemos aportar a él más que una razón estratégica y calculadora, como quiere el “realismo” conformista? ¿Un entramado de emociones, como propone el emotivismo; o, si somos incapaces de acuerdo, como sugiere el escepticismo o relativismo? ¿Qué de la razón humana, que del hombre se expresa a través del diálogo, *qué* pone verdaderamente en ejercicio esa autonomía por la que tenemos dignidad y no precio?

Entre el absolutismo y el relativismo, entre el emotivismo y el intelectualismo, entre el utopismo y el pragmatismo, el tema ético de nuestro tiempo consiste en

⁷ Sobre el diseño de una ética de la responsabilidad solidaria, situada entre el utopismo y el pragmatismo Vid. CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 2ª. Ed., Salamanca, 1989.

dilucidar si el hombre es capaz de algo más que estrategia y visceralismo. Si es capaz de *comunicar-se*. Si es capaz de *com-padecer*.

2.3 PANORAMA DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

La ética analítica del lenguaje ha dejado de tener fuerza. Los éticos o filósofos morales ya no se empeñan en el reducir su tarea a descubrir lo que hace la gente cuando utiliza el lenguaje al que denominamos moral: si con él intentamos aconsejar, prescribir la conducta, expresar sentimientos o persuadir. Muy pocos éticos se adherirían hoy incondicionalmente a la ya célebre afirmación de Hare: "la ética, tal como yo la concibo, es el estudio lógico del lenguaje de la moral"⁸. Intenta esclarecer el significado de los términos morales "bueno", "correcto", "justo", etcétera. Disolviendo los seudoproblemas que se plantean simplemente por falta de presión en su empleo. También impide que los filósofos morales confundan su tarea con la de los moralistas y se dediquen a prescribir al total de los mortales lo que deben hacer. La filosofía, incluso en su vertiente ética, no tiene como misión dirigir directamente la conducta, porque esta tarea compete a la moral y a la religión.

Aceptando las aportaciones del análisis lingüístico, la realidad en un mundo de la moral en el mundo humano no deja de representar para la filosofía una provocación, que no se satisface investigando el significado del término "bueno" o desentrañando las peculiaridades de la argumentación moral. Por ello gran número de filósofos morales ha renunciado a considerar el análisis del lenguaje como objeto de la ética y lo utilizan como un instrumento, como elemento indispensable para saber de qué vamos a hablar, pero a continuación se introduce en el terreno de la ética *normativa* que, aunque no prescribe *directamente* lo que debemos hacer, lo hace *indirectamente*. Desde el momento en que la ética pretenda justificar el hecho de que hablemos de bien y mal moral e intente determinar quienes se encuentran legitimados para decidir que es lo moralmente bueno o malo, está sentando las bases para indicar lo que se debe hacer. Nos hallamos, pues, en una época de *éticas normativas* frente a la "ética descriptiva" del momento anterior.

2.4 ¿ÉTICA DOMÉSTICA?

Sin embargo, una mirada a la actual panorámica ética puede suscitar la impre-

⁸ HARE, R.M., *The Language of Morals*, Oxford, 1964, p. III (Trad. cast. en México, 1975).

sión de que nos encontramos en una época de éticas normativas, que los filósofos morales de los distintos países se limitan a levantar acta de la moral existente en ellos, a justificarla teóricamente, y de volverla a la sociedad casi con la misma carga crítica con que de ella la recibieron; que la ética se resigna a ser búho de Minerva y simplemente conceptualiza lo que ya hay, lo que el público ya está preparado para oír.

Esta impresión podría suscitarla, el hecho de que el “mapa ético” de nuestros días coincida “felizmente” con el trazado de los mapas geográficos socio-políticos. La ética marxista-leninista se ha impuesto, hasta hace bien poco, en los que se llamaban “países del Este”. En los anglosajones el utilitarismo y el pragmatismo “arrasan”. En América Latina sigue planteando sus exigencias la ética de la liberación, mientras que en el oeste del continente europeo continúa ocupando los primeros puestos la ética del diálogo, pretende recoger en su seno los logros de la hermenéutica y del marxismo humanista.

A diferencia de la ética de la liberación, que exige para los países latinoamericanos, en los que surge, y para toda situación de opresión, un cambio personal y sociopolítico radical; las restantes tendencias no parecen decir en sus respectivos países más de lo que el público, sin traumas, puede escuchar. No resulta precisamente extraño que el utilitarismo perdure como conciencia ética en los países de democracia liberal y en los “welfaristas”, mientras que la ética dialógica triunfa en los países que se dicen tendentes a la socialdemocracia e incluso a la democracia radical.

Ciertamente, esta coincidencia ética-geográfica-social-económica y política puede producir la impresión de que nuestra ética es, en buena medida, ética domesticada. Sin embargo, también resulta expresiva de un hecho que quisiéramos subrayar con fuerza: el hecho de la unidad de la vida humana, en virtud de la cual resulta irracional despreciar cualquier factor como irrelevante; las distintas vertientes van configurándose recíprocamente a lo largo de la historia, hasta el punto de que hoy ya resulta imposible –por ejemplo– determinar si el mundo anglosajón es democrata-liberal por utilitarista y pragmatista o si su moral utilitarista y pragmatista es la justificación de su democracia liberal. Quien desee verdaderamente hacerse cargo del mundo humano no puede descuidar los factores “materiales” ni los “ideales”. Creemos que esta es una de las lecciones que han aprendido las éticas de nuestro tiempo y que, en mayor o menor medida, disfrutan como patrimonio común.

Y decimos que se trata únicamente de una de las lecciones, porque resulta asombroso hasta qué punto las tendencias éticas, que hoy dominan nuestro mundo, han ido adquiriendo un “cierto aire de familia”, una cierta semejanza en la diferencia. Si a lo largo de la historia fueron naciendo como intentos diversos de explicar por qué hay moral y por qué debe haberla; si es posible delinear los rasgos que caracterizan a cada una de ellas frente a las restantes, no es menos cierto que han ido aproxi-

mándose unas a otras en el intento de dar cuenta de la realidad moral.

Creemos que lo verdaderamente característico del mundo de hoy, en lo que a la ética concierne, no es el surgimiento de nuevas corrientes; por el contrario, nos parece que nos hallamos en una época de “neos” explícitos o implícitos. La novedad radica más bien, a nuestro juicio, en el hecho de que las distintas tendencias hayan ido adoptando actitudes similares en puntos cruciales. Por ello en este breve capítulo, en vez de intentar responder exhaustivamente los aspectos positivos de cada una de las principales tendencias éticas actuales –cosa que es prácticamente imposible– esbozaremos un sucinto esquema de cada una de ellas, destacando aquellas características de las que gozan en común y que, por tanto, configuran algo así como la atmósfera ética de nuestro momento.

2.5 ÉTICA DIALÓGICA

La ética dialógica dice hundir sus raíces en la tradición del diálogo socrático; coincidiendo, con las éticas ya citadas, en ser una ética normativa, que no tiene empacho alguno en intentar hallar un fundamento para el hecho de que haya moral y de que debe haberla. Tal fundamento no consistirá en una antropología metafísica. Por tanto, desde su perspectiva el deber moral no vendría impelido por el afán de realizar un ideal de hombre, ni siquiera por la necesidad racional de respetar lo que es absolutamente valioso. Términos como “valor absoluto” tal vez parezca, a nuestro contexto, consciente de la finitud y contingencia humanas, excesivamente metafísicos y ambiciosos; de ahí que las éticas de diálogo hablen también de necesidades e intereses a satisfacer, recuperando el valor del sujeto por otro camino: como interlocutor competente en una argumentación.

Efectivamente, las necesidades de intereses de los hombres constituyen el *contenido* de la moral; sin embargo, con esto no queda claro cuál es la *forma* de la moral, cómo decidir moralmente, qué intereses deben ser prioritariamente satisfechos, cuál es el criterio que determina si una decisión al respecto es moralmente correcta.

En caso de que tuvieran que decidir los distintos grupos humanos, según sus particulares intereses y según su poder fáctico en la sociedad, la ética dialógica sería subjetiva, admitiría que sobre las cuestiones morales no cabe argumentar, sino que depende de la arbitraria decisión individual. Pero el subjetivismo –al contrario de lo que pudiera parecer– no es una característica en las éticas de nuestro tiempo. Por el contrario, las más extendidas consideran que los problemas morales son objetivos: sobre ellos se puede discutir y encontrar argumentos superiores a otros.

Ahora bien, tampoco las éticas del diálogo concuerdan con el *objetivismo*, según el cual la verdad de los juicios morales puede comprobarse, confrontando con

la *realidad humana*, y es un grupo de entendidos quien tiene que determinar si se le adecuan o no. El inconveniente del objetivismo estriba en que puede existir un gran desfase entre lo que los expertos revelan como propio de la realidad humana y lo que los no expertos experimentan en sí mismos acerca de su propia realidad. Por ello, las éticas dialógicas, asumiendo las aportaciones de la hermenéutica, consideran que son los sujetos humanos quienes tienen que configurar la objetividad moral. La objetividad de una decisión moral no consiste en la decisión objetivista por parte de un grupo de expertos (espectador imparcial, vanguardia de la clase obrera, intérpretes privilegiados del derecho natural), sino en la *decisión Intersubjetiva* de cuantos se encuentran afectados por ella. Precisamente por ser sujetos de la decisión puede exigírseles posteriormente que se responsabilicen de ella.

Son los afectados quienes tienen que decidir qué intereses deben ser primeramente satisfechos; pero para que tal decisión pueda ser racional, argumentable, no dogmática, el único procedimiento moralmente correcto para alcanzarla será el *diálogo*, que culmina en un *consenso entre los afectados*. Ahora bien, un diálogo puede estar manipulado o, bien, los participantes encontrarse alienados; en ese caso resultarían consensuados intereses particulares, como si fueran universales. De ahí que las éticas dialógicas tengan que suponer, como criterio de la verdad moral, una situación ideal de diálogo, expresiva de una forma ideal de vida, en la que se excluya la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables. Esta situación servirá como garantía de que es posible un consenso, en que se reconozcan los intereses universales y como criterio, para comprobar la corrección de los consensos fácticos.

Que tal meta se alcance, o no, es incierto. La exige la posible racionalidad de nuestros consensos y la esperanza humana, pero sólo el crecimiento técnico y, sobre todo, el progreso moral harán efectiva su realización. Frente a quienes entienden la emancipación humana, como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas, como consecuencia de los avances técnicos, las éticas del diálogo mantienen que la liberación humana tendrá lugar si, además de la técnica, crece la disponibilidad de los hombres a tomar decisiones mediante consensos en los que estén atendidos los intereses universales.

2.6 ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

La necesidad de utopía, de objetividad, la exigencia de normatividad y fundamentación son también caracteres de la última de las éticas, que consideramos muy brevemente: *la ética de la liberación*. No es tampoco una ética de la perfección indi-

vidual ni entrega las decisiones morales en manos de presuntos expertos: son los mismos sujetos afectados quienes tienen que asumir la dirección del proyecto moral. Sin embargo, la ética de la liberación se caracteriza, entre otros, por un rasgo muy peculiar: en los países latinoamericanos, en los que surge, aparece precisamente como una propuesta de subvertir totalmente el orden socio político establecido por razones morales. Si las anteriores éticas se encuentran muy bien vistas sociopolíticamente en sus respectivas zonas, lo que intenta la ética de la liberación es justificar, apoyar moralmente a quienes, al luchar por los oprimidos, son acusados de inmorales por la moral vigente en su país.⁹ Ante un orden moral establecido injusto el revolucionario se encuentra moralmente desasistido; no es sólo un “fuera de la ley”, sino también un “fuera de la moral”. Por eso es urgente la tarea de confirmarle que esa actitud está legitimada, no desde el orden presente, sino desde un orden futuro utópico, que él mismo está construyendo con su revolución.

La ética de liberación no se presenta, pues, como una alternativa insólita a las éticas de occidente. Si no aceptamos la razón última kantiana para que haya moral y deba haberla, que “el hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo”; si rechazamos el imperativo categórico de Marx de “derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado”¹⁰; si no admitimos que deben ser los afectados por una situación quienes están legitimados moralmente para decidir, entonces mal podremos aceptar que constituyan una exigencia moral los imperativos “liberémonos nosotros los oprimidos” y “¡el otro es lo digno por excelencia!”.

Sin embargo, la ética de la liberación, recogiendo los logros de los anteriores, los transfigura en nuestro momento histórico con dos elementos claves: la experiencia y la concreción. Es la experiencia insobornable de los oprimidos, y la concreta situación de América Latina, la que exige que los imperativos y las virtudes morales se pongan al servicio de los pobres; es la realidad de la explotación sufrida en carne propia la que ilumina el proyecto hacia la utopía. La vivencia de lo antimoral, de lo antihumano repele la frivolidad y el escepticismo de algunos planteamientos políticos de nuestra cultura; pero, por otra parte, obliga a los más valiosos de ella a comprometerse concretamente. Cualquier diálogo grupal o nacional, que no tenga en cuenta los intereses de los mundialmente afectados, que no acepte en su seno, como interlocutores igualmente facultados a cuantos van a sufrir las consecuencias de la

⁹ Vid. DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires, 1973. Tomos I y II, México, 1977; tomos IV y V. Bogotá, 1979-80; *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, 1998; GONZALEZ, L.J., *Ética latinoamericana*, Bogotá, 1983; ELLACURÍA, I., *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Bogotá, 1994.

¹⁰ MARX, K., *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1971. en CORTINA, A., *Hasta un pueblo de demonios*. Ética pública y sociedad, Madrid, 1998, p. 38.

decisión, es inmoral, inhumano por naturaleza y expresa una forma de vida inmoral e inhumana por naturaleza.

2.7 FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DIALÓGICA

En primer lugar, conviene repetir, nuevamente, que cuando las éticas del diálogo remiten al consenso, como fundamentador de normas, no están refiriéndose al consenso fáctico. Frente al liberalismo tardío, que no tiene empacho en proponer el consenso, como base irrebalsable de la normatividad moral, nuestros autores hacen precisiones de calibre, de las que destacamos cuatro:

1) Con respecto a gran número de sociedades decimos que sería deseable que se establecieran las condiciones para un consenso racional; lo cual prueba que no es el pacto en sí el legitimador, sino lo que de racional tiene.

2) Un consenso fáctico tiene en cuenta sólo los intereses de los participantes en él, no los de todos los afectados por el acuerdo, no los intereses generalizables.

3) Todos los pactos son revisables, mientras no se produzcan en una situación verdaderamente racional del habla, porque están sometidos a coacción y asimetría.

4) Para que un consenso sea creíble tiene que descansar, a su vez, en un compromiso moral: la validez intersubjetiva de la norma de mantener las promesas hechas: por tanto, él mismo no puede constituir la fuente legitimadora de lo moral.

Concluyendo, la legitimidad de las normas morales-cívicas se fundamentan en la racionalidad de un consenso racional, hacia cuyo logro progresa el género humano.

Consenso racional, sin embargo, no significa simplemente que hay motivos para establecerlo, porque el motivo podría consistir en un interés egoísta individual; y, en ese caso, desde el punto de vista de las éticas del diálogo, no se trataría de un interés racional.

Desde alguna perspectiva no extraña al liberalismo precisamente, racionalidad es igual a "racionalidad económica", a búsqueda del mayor beneficio. Lo cual implica que es perfectamente legítimo un consenso en el que los contratantes, actuando como seres racionales, sellan el pacto, porque ello les favorece individualmente. Tal vez sea éste el motivo más corriente por el que se ingresa en el procedimiento consensual, pero no puede decirse que garantice la fidelidad a lo acordado, ya que puede cambiar el interés egoísta por el que se ingresó en el pacto. Tampoco puede decirse, desde el concepto de "racionalidad" de las éticas dialógicas, que sea racional.

Para dichas éticas sería un "consenso racional", en la legitimación de normas para la convivencia, el que se atuviera simplemente a los requisitos, que tiene

que reunir la enunciación de una norma para tener sentido; e, incluso, cualquier acción que se atenga a normas.

Quienquiera que enuncie una norma está pretendiendo ya, implícitamente, su validez intersubjetiva, si es que la enunciación tiene algún sentido. Pero esta pretensión de validez intersubjetiva, igualmente si tiene sentido, debe estar avalada por argumentos, que quien mantiene la norma tiene que estar dispuesto a ofrecer, a través de un discurso, para respaldar sus pretensiones. Ahora bien, los argumentos tienen que ser comprensibles y aceptables; pues, en caso contrario, la pretensión de validez intersubjetiva es irracional. Lo que legitima una norma no sería la voluntad de los sujetos individuales, sino el reconocimiento intersubjetivo de su validez. Obtenido, a través del único motivo racional posible, el discurso.

Si queremos pensar racionalmente y actuar racionalmente, entonces debemos ser coherentes con todos estos requisitos, que dan sentido a nuestra enunciación de normas. Adoptar otra postura conllevaría traicionar todas las características que hacen, de la emisión de normas, acciones con sentido. Por ello, el discurso fundamenta la pretensión de validez intersubjetiva de normas, de acuerdo con su pretensión de intersubjetividad; no tiene que poner límite a cuantos temas o personas quieran venir a contrastar sus pareceres, siendo ilimitado el número de participantes; en él no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento; y, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo, que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad. Cuando en esas condiciones se alcanza un consenso, acerca de la recomendación de aceptar una norma, y alcanza en el intercambio de argumentos, ese consenso expresa entonces una voluntad racional.

El sello de la racionalidad consistirá en tomarse en serio la pretensión de validez intersubjetiva de las normas, en *buscar verdaderamente* cuáles pueden ostentar tal pretensión y en percatarse de que este “verdaderamente” supone no impedir aportación alguna, eliminar la coacción y atenerse a los intereses generalizables. Es muy dudoso que un grupo concreto determine los intereses generalizables, por ello la universalización de intereses debe lograrse, a través de un discurso, como el expuesto, que considere las necesidades, tanto de los participantes como de los afectados, aún de los sin voz actualmente, ya que “todos los seres capaces de comunicación deben ser reconocidos como personas, porque son interlocutores de discusiones virtuales en todas sus acciones y expresiones, y no puede negarse la justificación ilimitada del pensamiento a ningún interlocutor y a ninguna de sus virtuales aportaciones a la discusión”¹¹.

Ciertamente los consensos reales, los que se han producido y se producen en

¹¹ APEL, K. O., *Transformation der Philosophie*, II, p. 400.

nuestro mundo, no gozan de los caracteres de la racionalidad plena, pero un progreso en la racionalización permitirá alcanzar aquella “situación ideal de habla” (Habermas), aquella “comunidad ideal de argumentación” (Apel) en que, con distintos matices, se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación; se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal, que sirve como crítica de los consensos fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir el consenso racional.

¿Nos conducirá a esta meta el progreso en la emancipación con toda seguridad? En este sentido las palabras de Apel, frente al materialismo histórico, son contundentes: el logro de este consenso, que exige la argumentación de todas las personas posibles, acerca del mayor número de acciones y expresiones, funciona como un “principio regulativo, que debe ser realizado como ideal de la comunidad en y a través de la comunidad real” y por medio del cual “la incertidumbre sobre el logro fáctico de la meta debe ser sustituida por un principio ético de compromiso y esperanza”¹². La realización de la identidad humana exige una responsabilidad ilimitada, en cuanto depende de la participación de todos los hombres; participación movida por una virtud necesaria para que la tarea resulte atractiva: la esperanza.

2.8 FUNDAMENTAR LO MORAL

Las éticas del diálogo invitan a la racionalidad, hacen una llamada a la razón, con el fin de evitar aquellos irracionalismos subjetivistas, que tuvieron como consecuencia, el nazismo y que hoy son la permanente tortura de varios países.

Aun cuando suene a un nivel muy teórico, el irracionalismo consiste, precisamente, en imponer como universales intereses individuales. Dijimos, desde el comienzo, que el contenido de las normas morales, para serlo, debe ser adecuado a la forma, a través de la cual se expresa; por tanto, si queremos tomar en serio la universalización, pretendida por las normas morales, el contenido debe responder a la pretensión y sólo los intereses generalizables son acordes a ella. Por otra parte, los mejores defensores de tales intereses serán los interesados: que nadie se arrogue el derecho de hablar en nombre de otros; tomarse en serio sus intereses implica posibilitar que se expresen a través de un diálogo racional.

Sin embargo, es conveniente recordar que los consensos reales, los que se producen fácticamente, son todos realizables. Expresan los contenidos que, en ese

¹² APEL, K. O., *op. cit.*, p.191.

momento, se admiten “universalmente” –con todo el problema de que “universalidad” signifique “mayoría”, entre otros– en una sociedad dada, lo cual implica que nos movemos en el ámbito del “deber ser” “posible”. Si tradicionalmente distinguíamos entre el ámbito de lo político y el de lo moral, como los campos de lo posible y de lo que debe ser, y los consensos fácticos nos sitúan en una suerte de híbrido, que es “el deber ser posible”, siempre realizable a la luz del deber ser.

Por otra parte, el progreso hacia el deber ser no se producirá inevitablemente, sino mediante una opción; según las éticas del diálogo, la opción por la razón. Se produce aquí una situación similar a la que presentaba el imperativo categórico kantiano: la razón sólo reconoce como morales las normas que tienen derecho a valer universalmente; es decir, en el caso de Kant, las que respectan a todo hombre, absolutamente valiosos y tienen en cuenta los fines que puede proponerse; en el caso de Habermas y Apel, las que expresan los intereses generalizados a través de un consenso racional. Sin embargo, hay una primera premisa implícita: aunque cualquier norma moral se presente como universalmente obligatoria, en cuanto que pretende ser exigible sin excepción de creencias individuales o grupales, su aceptación descansa en la opción personal de atenerse, en el caso de las éticas citadas, a la razón; en el caso de otras éticas, la opción se decantaría por lo propiamente humano, que en ellas no siempre se identifica con lo racional.

2.9 CONCEPCIÓN DE HOMBRE

Es bien claro que a la base de cada una de esas propuestas late una concepción del hombre, porque la legitimación de la moral no descansa meramente en lo que los hombres desean (Aristóteles, Utilitarismo, Pragmatismo), necesitan (marxismo, ética de la liberación), en lo que les interesa (ética dialógica), quieren (ética trágica) o en lo que captan como valor (personalismo), sino en lo que *realmente* quieren, en el deseo *recto*, en la necesidad *radical*, en la aspiración que *promueve la mayor felicidad social*, en el valor *supremo*, en el interés *generalizable*. Estos contenidos describen canónicamente aquel elemento peculiar humano, entorno al que debe ajustarse la acción libre, *si es que el hombre quiere vivir como hombre*. Las éticas del diálogo, por su parte, tienen a la base –explícita o implícitamente– una concepción del hombre como ser capaz de comunicación y argumentación, como *interlocutor*. Será, pues, “moralmente bueno” quien se conduzca según esta propiedad, por la que el hombre se distingue como tal.

Aceptar que el hombre es un interlocutor válido, aun cuando se trata de una caracterización enormemente formal, tiene consecuencias inapreciables a la hora de decidir entre los distintos modelos éticos existentes.

1. La primera de ellas sería de tipo catártico: son rechazables en sus pretensiones aquellas éticas que, por su misma concepción del hombre, desautorizan a algunos hombres como interlocutores virtualmente válidos. De entre ellas podríamos recordar aquéllas que dejan un resquicio abierto a la posibilidad de sacrificar un individuo en aras del bienestar colectivo; las que entregan a un grupo la capacidad decisoria; cuantas, midiendo el valor de un hombre por una determinada característica –por ejemplo, la capacidad creativa– defienden la desigualdad real, si es que quieren ser coherentes y, por tanto, excluyen las decisiones dialógicas por carentes de sentido.

2. La segunda consecuencia haría afirmaciones positivas con respecto al contenido de la moral, que resumiríamos en las siguientes:

- La *identidad humana*, consistente en la capacidad comunicativa, es una identidad vacía que capacita a los hombres para construir su identidad con contenidos decididos consensuadamente, a través de diálogos en que se consideren los intereses de todos. La identidad es un proyecto a lograr a través de contenidos en los que los hombres *nos reconozcamos*.

- La identidad no puede ser impuesta desde un objetivismo extraño al sujeto. Lo moral se pretende intersubjetivamente válido, lo cual significa que pretende ser comunicable, comprensible y aceptable por todo hombre: cree poder hallar eco en todo hombre.

- La determinación de lo moral es progresiva y ello supone no considerarla definitiva en ningún momento dado, pero también no eliminar los logros morales de épocas anteriores, sino asumirlos y superarlos.

- El *contenido* de lo moral vendría constituido por los intereses y convicciones generalizables.

En este último punto nos detendremos brevemente, porque es crucial para nuestro tema. La concepción del hombre, como interlocutor válido, cuya aportación al diálogo es indispensable, si buscamos la verdad fiel al sentido de nuestro propio discurso, proporciona un *procedimiento* de decisión *racional*: se decide como válido para los hombres lo que ellos mismos van reconociendo progresivamente como humano. Ello supone un largo proceso, que vaya proporcionando las bases materiales y morales suficientes para que los hombres podamos llegar a decidir verdaderamente desde nosotros mismos. El reconocimiento progresivo de la humanidad supone esa etapa futura de reconocimiento pleno, que la ética del diálogo caracteriza como ~comunidad ideal~, que debe ir realizándose en la real. Pero, precisamente porque se trata de un reconocimiento progresivo, conviene distinguir bien entre lo “universal” y lo “universalizable”.

Lo *universal* es el conjunto de intereses ya reconocido a través de un consenso, legitimado, por tanto, temporalmente, pero *revisable* en el futuro.

Lo *universalizable* es el *contenido*, la *materia* del diálogo de que no hemos

hablado y es esencial. Las éticas del diálogo proponen, como modelo de legitimación de normas cívicas –no pretenden, en principio, entrar en la moral interpersonal e individual– un *procedimiento*, un modelo procedimental de fundamentación. Pero, ¿de dónde surge la materia?

Lógicamente, el contenido del diálogo está constituido por los intereses, que los distintos individuos o grupos consideran, con derecho suficiente, como para ser reconocidos universalmente, porque poseen argumentos para defenderlos, que pueden ser comprendidos y ~con-sentidos~ por todos. ¿Qué fundamento tendrían tales intereses para los distintos grupos? Si se trata de intereses individuales o grupales, el proceso argumentativo debe desenmascararlos como tales en el caso de que se fundamenten en argumentos también particulares, no comprensibles y admisibles por todos. Pero también se presentarán intereses que justificarán su pretensión de universalidad sobre la base de concepciones del hombre filosóficas o religiosas. Precisamente por tener una imagen del hombre con contenido, considerarán necesario defender determinados intereses que, a su juicio, afectarían a todo hombre. De entre estas propuestas, un diálogo racional debería eliminar cuantas, por considerar a los hombres desiguales, imposibilitan el diálogo mismo. De entre las restantes, el diálogo racional –*tal como lo hemos caracterizado*– debe constituir la verificación de que intereses son verdaderamente universalizables y, por consiguiente, cuál es la imagen del hombre en la que los hombres nos reconocemos. Cuantos tengan pretensión de verdad, deben fomentar el progreso material y moral que posibilite a los hombres reconocer su propia identidad¹³.

¿Significan estas afirmaciones reconocer que, hoy por hoy, es imposible prescindir de aquellos modelos de fundamentación que, según la teoría de la evolución de Habermas, son propios de estadios anteriores, pero que paulatinamente podrán ser sustituidos a lo largo del proceso por el modelo procedimental de legitimación?

¿Arrumbaremos en el futuro los viejos modelos de fundamentación, que hoy son ya un resto inmaduro de tiempos pasados? Ciertamente ésta es la convicción de Habermas, enraizada en su teoría de la evolución social: el progreso en la racionalización –o lo que es idéntico, en la emancipación, en la “autonomización” del hombre– depurará, por irracionales, subjetivas y heterónomas, las formas de fundamentación, que intentan ofrecer una imagen del hombre con contenido, sean desde la filosofía o desde la religión. Y en verdad es importante que los hombres nos percateemos de que ser hombre es valioso en sí y de que los hombres tenemos que resolver responsablemente nuestro futuro, no imponiendo jamás, desde un grupo, aquello que

¹³ Para la aplicación de los requisitos dialógicos a la moral cristiana, *vid.* El trabajo de BÖCKLE, F., *Valores y fundamentación de normas*, en BÖCKLE, F./ KAUFMAN, F. X./ RAHNER, K./ WELTE, B., (Comp.), *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid. vol. 12, 1986, PP. 49-108.

los demás no aceptarían desde un diálogo racional.¹⁴

Por una parte, el mismo Habermas reconoce que la teoría de la evolución social sólo proporciona una prueba de verificación indirecta. En segundo lugar, aunque el concepto de racionalidad, que Habermas y Apel exponen, es el más adecuado –a nuestro juicio– para establecer la coherencia de la actual experiencia moral; no es menos cierto que coexiste con otras concepciones de racionalidad, como pueden ser, entre otras, la liberal –que continúa situando al individuo y su beneficio como motivo para atenerse a lo consensuado– o la nietzscheana en la que es insalvable la desigualdad humana. ¿Quién puede asegurar que la racionalidad superviviente en esta competencia de racionalidades será la dialógica?

Desde luego, no es la “lógica de la evolución” quien puede garantizarlo, ya que sólo la opción por la razón y por esta razón puede indicar algo con respecto al futuro.

Y aquí los problemas se tornan insalvables para la ética del diálogo: en el futuro, en un futuro que tiene que gozar de determinadas características, para que esta concepción ética sea racional, tenga sentido. Porque si optamos por la razón, es preciso llegar hasta el final, ser coherente.

Supongamos que E. Dussel afirma –como hace en sus trabajos– que es un imperativo moral dar de comer al hambriento¹⁵. Y supongamos que somete su norma a referéndum, no saliendo aceptada. No me parece descabellado suponer que Dussel y bastantes otros, entre los que nos contamos, seguiríamos manteniendo la obligatoriedad moral de la norma, aunque quedásemos solos. Y tratando de explicar este suceso, mediante el proceder dialógico, diríamos que nuestra propuesta es universalizable e incondicionada; que nadie puede eximirse de ella porque sienta bases indispensables para diálogos simétricos; lo que ha fallado no es, pues, el carácter moral de la propuesta, sino el carácter racional del referéndum, en el que faltarían los requisitos necesarios para que tuviera fuerza legitimadora.

Ningún consenso fáctico es suficiente garantía; todos los resultados son revisables en el largo camino hasta la comunidad ideal, en la que se verificará qué normas eran verdaderamente legítimas. La comunidad ideal, si queremos pensar racionalmente, es un elemento indispensable para que tenga sentido, para que sea racional el modelo procedimental de fundamentación. Y aquí radica uno de los problemas: ¿hay alguna garantía de que semejante diálogo, perfectamente racional, vaya a tener lugar alguna vez?

¹⁴ Para tales límites *vid.*, CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 12; *Ética civil y religión*, Madrid, 1995, cap. 3; *Hasta un pueblo de demonios*, cap. VII; *Ciudadanos como protagonistas; Ética sin moral*, partes II y III y WELLMER, A. *Eihjk und Dialog* Francfort, 1986.

¹⁵ DUSSEL, E., *Op. cit.*

Es verdad que se puede caminar dialógicamente aunque la comunidad ideal sea una utopía, en el sentido ilusorio del término. Pero entonces no hemos apostado por una razón coherente hasta el final, ya que es imprevisible, desde ella, que tenga lugar aquel consenso racional, legitimador de los anteriores.

Si ya es una opción apostar por la razón, comprometiendo en ello toda una forma de vida, más arriesgada es la toma de partido a favor de la racionalidad, que exige mayor sacrificio, si resulta, a la postre, incoherente, mientras que la razón económica-egoísta resulta tan coherente en su estilo.

Y la verdad estriba —a nuestro juicio— en que las éticas dialógicas, que dan razón, como ninguna otra propuesta ética de nuestra actual experiencia moral, constituyen una secularización de la fundamentación moral cristiana y una procedimentalización del concepto socialista de hombre; dos modos de fundamentar pertenecientes a estadios ya superados de la evolución social. No somos quién para desautorizar secularizaciones y procedimentalizaciones, pero creemos poder afirmar que tales trasplantes a la “pura razón” no se producen sin pérdida de coherencia y de savia vital. Pérdida de coherencia —de racionalidad— porque el reino de Dios, que es a la par comunidad real y promesa de comunidad ideal, pierde su garantía de futuro, precisamente por la eliminación de quien tiene poder para consumarlo. La esperanza en la promesa se convierte en ilusión por la utopía no fundada en la pura razón. Pérdida de savia vital, porque el hombre —todo hombre—, que misteriosamente constituía el fin, a cuyo servicio debe ponerse la creación entera por su infinita valía, se transforma en un interlocutor imprescindible para que mis afirmaciones, acerca de las normas, sean racionales.

Y no puedo dejar de recordar, aquí, aquella pregunta que Kant formulaba a su propia fundamentación de lo moral: ¿cómo un hombre, atraído por tantos móviles, puede sentir interés por las leyes de la razón, fría y descarnada?¹⁶ ¿Cómo es posible apostar toda una vida de entrega a la comunidad real, porque lo pide la fidelidad a la propia razón, cuando, por otra parte. La razón no garantiza que podamos verificar la moralidad de nuestras propuestas?

A nuestro juicio, si el modo procedimental de fundamentación no quiere perder coherencia ni savia vital, no debería *sustituir* antiguos modos, sino servir de procedimiento para que los hombres históricamente reconozcamos, como nuestra, la imagen del hombre con la que consintamos.

¹⁶ Cfr. KANT, I. *Grundlegung*, IV PP. 459-460.

CAPÍTULO III

¿POR QUÉ UNA ÉTICA PERIODÍSTICA?

María Teresa Aubach, decana de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Pontificia de Salamanca, nos da pie, con su siguiente comentario, para comenzar nuestra justificación de la necesidad de una ética periodística:

“Cuando la libertad de información se convierte en pieza clave de toda sociedad democrática, cuando las diversas funciones sociales de la prensa son continuamente atacadas por el poder político, cuando la vida privada de tantas personas está sujeta a la investigación periodística, cuando los mensajes de los medios de comunicación bombardean las mentes y los corazones de tantos millones de personas, no es extraño que las exigencias de responsabilidad moral a la profesión periodística –en sus múltiples dimensiones– crezcan considerablemente”¹.

PRINCIPALES DETONADORES DE LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA DE LA INFORMACIÓN:

3.1 FALTA DE CREDIBILIDAD HACIA LOS MEDIOS

Partamos del hecho de que existe una seria crisis de credibilidad por parte de los receptores hacia los medios de información, motivada por los siguientes factores que generan desconfianza:

El llamado avance tecnológico. Parece que existe más preocupación por el desarrollo tecnológico que por los contenidos de la información. Primero se da el avance técnico y mucho después, si es que hay, la reflexión sobre los problemas morales que suscita, como es el caso de la llamada carretera de la información.

La mentalidad posmodernista. Caracterizada, según el filósofo Niceto Blázquez, por argumentar la imposibilidad de la verdad, la bondad, la belleza en sentido objetivo y único, sólo existen impresiones subjetivas, sin consistencia; de aquí que no tenga sentido hablar de objetividad en la información, cuando se habla de verdad es solamente un reflejo subjetivo sin base en la realidad.²

¹ Opinión de María Teresa Aubach, decana de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Pontificia de Salamanca, en BONETE, Enrique. (Coord.) *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Teenos, Madrid, 1995. p. 13.

² BLÁZQUEZ, N. *El desafío ético de la información*, San Estebán-Edibesa, Salamanca 2000, p. 11.

La información como mercancía. Cuando la preocupación principal es la ganancia que genera la información y no su servicio social. La senadora y filósofa española, Victoria Camps, nos dirá que “del hecho de que el público compre un periódico, vea determinados programas televisivos o escuche unas emisiones radiofónicas, más que otras, se deduce que es eso precisamente lo que el público quiere y pide. La ecuación es muy sencilla y puramente numérica: a más ventas, más acierto y más prestigio profesional”³.

Ella misma desenmascara la falsedad de la ecuación anterior, evidenciando que las sociedades de consumo producen en exceso, teniendo que vender haciendo uso de la mercadotecnia, que crea falsas necesidades. Cuando el público descubre el engaño se genera la falta de confianza y credibilidad.

Invasión a la intimidad y vida privada. Muchos de los conflictos de los medios de comunicación con el público y la ley radican en la irresistible tentación de invadir, muchas veces de manera injustificada, la vida privada de las personas. Al grado que el filósofo danés Kierkegaard, escribiera en su *diario* de 1848 lo siguiente: “Dios todopoderoso lo sabe: la sed de sangre le es ajena a mi espíritu, y me obsesiona en grado máximo la idea de tener que rendir cuentas ante Dios. Y, sin embargo, de buen grado asumiría en nombre de Dios la responsabilidad de ordenar ¡fuego! Siempre y cuando previamente hubiera comprobado escrupulosamente que los cañones de los fusiles no apuntaran a ningún ser humano, a ningún ser en general, excepto a los periodistas”⁴. Esta crítica tan severa la emite después de haber sido víctima de burlas satíricas y difamaciones por parte de una prensa gacetillera. Tal parece que desgraciadamente mucha de la prensa pasada y contemporánea podría anunciarse de la siguiente manera: “Aquí se desmoraliza a las personas en tiempo *récord*, en grandes cantidades y al precio más económico”⁵.

El monopolio público y privado de los medios. Estos monopolios dan problemas en la medida que se da la imposición de una opinión pública prefabricada, al igual de la restricción de los que no tienen el poder económico para generar o adquirir información.

Excesos a nombre de la libertad de expresión y secreto profesional. Se crea desconfianza de aquellos que justifican cualquier acción, incluso difamatoria, respaldados en la mal entendida libertad de expresión, lo mismo de aquellos que toman el secreto profesional como escudo de invenciones, bajo el pretexto de no hacer peligrar la seguridad de las fuentes.

³ CAMPS, V. *El lugar de la ética en los medios de comunicación*, en BONETE, E. *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Tecnos, Madrid 1995, p. 54.

⁴ KIERKEGAARD, *Diario*, 1848, en BONETE, *Op. Cit.* P. 111.

⁵ ENZENSBERGER, H. M. *Mediocridad y Delirio*, Anagrama, Barcelona, 1991.

La manipulación de la imagen. Cuando el mundo de la imagen suplanta de manera subliminal la realidad, se convierte en un peligro de manipulación.

Los informadores no especializados. El acelerado desarrollo de la tecnología y de la cultura hacen desconfiar en el periodista que no se actualiza y que habla sin conocimiento del objeto de sus informaciones.

Por razones de dignidad profesional. Por otra parte la reflexión ética sirve como autocorrección a los profesionales de la información, que a su vez es lo que les garantiza la mejor autodefensa de la credibilidad profesional en materia de información, dado que estos profesionales son constantemente acosados por las protestas del público y las presiones de los poderes políticos y financieros. Consideramos que la ética ayuda a los profesionales de la información a escuchar y aprender de las críticas del público, así como a defenderse de los poderes antes mencionados, mediante el ejercicio responsable de la legítima libertad de expresión al servicio del bien común.

Por las denuncias de los propios periodistas. Es importante que las críticas sobre el estado ético que guardan los medios de comunicación social, no sólo vienen de los moralistas académicos sino de los propios profesionales de la información. Estos acusan a los medios de convertirse en un poder social avasallador. Las agencias de noticias son calificadas como emporios económicos, que manipulan el accionar de la vida política y económica del mundo. Se denuncia la saturación de mensajes y estímulos audiovisuales que obstaculizan el ejercicio de la reflexión serena. La desinformación, como conducto de información falsa, sin que exista respuesta del público que lo recibe. Hay la tendencia a desaparecer la diferencia clásica entre información y opinión personal.

3.2 LA NECESIDAD DE UN ESTUDIO CIENTÍFICO RESPECTO A LAS DEONTOLOGÍAS RECIENTEMENTE SURGIDAS

Tiene una importancia universalmente reconocida la ética de la información, ya sea de manera incipiente o académica. Principalmente la prensa diaria discute y plantea los innumerables problemas éticos de la profesión, los cuales cada vez más requieren ser estudiados con profundidad y rigor científico. Recientemente ha proliferado la bibliografía que aborda los problemas éticos, como son la aparición de manuales de ética y deontologías de la información, que exigen una mayor atención para su estudio lo mismo que la necesidad de ampliar la responsabilidad y conocimientos por parte de los profesionales de la información.

La responsabilidad informativa ha llevado a que en las universidades exista la preocupación de introducir la materia de ética filosófica para hacer una reflexión sobre la conducta profesional, tanto de la prensa clásica, así como de la información

moderna audiovisual, publicitaria, de relaciones públicas, entre otras. La proliferación de códigos autorreguladores, los consejos de prensa, las auditorías, así como la creación, en algunos países, de un *ombudsman*, como especie de centinela ético entre los informadores y su público descontento, exigen el estudio de su justificación ética.

En la mayor parte de los países del mundo existen leyes sociales reguladoras del derecho a la información y actividad de los informadores profesionales⁶. El asunto de informar y ser debidamente informados nos introduce de lleno en el campo de la *justicia social* y pide una justificación ética adecuada.

En palabras del filósofo español Niceto Blázquez: “Toda norma o ley positiva, establecida por hombres, para que resulte vinculativa en conciencia, debe estar apoyada en alguna razón ética proporcionada”.⁷ Concibe a la ética como la sabia de la justicia, por las razones que da para evidenciar la justicia o no de las leyes, su vinculación o su rechazo. Lo anterior nos lleva a darnos cuenta que las críticas que se realicen a los órganos reguladores, lo mismo que a las conductas de los profesionales de la información, deben estar inspirados en principios de naturaleza ética.

La ética es una de las responsables de dar razón de por qué la información es un derecho natural y universal, a partir del cual la sociedad debe proveer de un servicio público de profesionales para garantizar de la mejor manera la respuesta al derecho de todo individuo y de toda sociedad al conocimiento de las verdades más esenciales para llevar una vida socialmente digna.

3.3 PARADOJAS DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Se trata de saber la responsabilidad que tienen los medios de comunicación social en la moralización o desmoralización de personas, instituciones, sociedades, pueblos. Necesitamos responder a los siguientes cuestionamientos: ¿Disponemos de una ética de la responsabilidad para afrontar los desafíos de la sociedad de la información? ¿Ha sido proporcional el ensanchamiento de la conciencia planetaria con su fortalecimiento moral? Para dar respuesta a estas preguntas, plantearemos las siguientes paradojas de los medios que desafían a la ética:

- *La paradoja de lo real*: consiste en afirmar que en la misma proporción en la

⁶ Véase los libros que estudian la multiplicidad de códigos nacionales e internacionales: BARROSO, P. *Códigos deontológicos de los medios de información*, Madrid 1984; *Códigos deontológicos de la comunicación*: en *Diccionario de Ciencias y Técnicas de la Comunicación*, Madrid, 1991p. 194-218; AZNAR, H. *Ética y periodismo. Códigos, estatutos y otros documentos de autorregulación*, Barcelona 1999; BARROSO, P. *Códigos deontológicos de los medios de comunicación social*, Madrid 1984; *Límites constitucionales al derecho de la información*, Barcelona 1985.

⁷ BLÁZQUEZ, N. *Op. Cit.* P. 17.

que los medios pueden aproximarnos a la realidad pueden separarnos de ella. Los medios nos hacen la realidad visible e invisible, audible y ruidosa, transparente y opaca. Esto en un sentido no fiscalista sino de modo comunicativo, apalabrante o hermenéutico.⁸

- *Paradoja de la mediación*: Sostiene que en la misma proporción en la que los medios pueden legitimarse como mediadores de la información pueden deslegitimarse como entorpecedores de la comunicación. Dado que no es lo mismo “informar” que “comunicar” o, lo que es más grave “tener conocimiento” con “tener información”. Esto nos plantea el cuestionarnos sobre si los medios facilitan o impiden la complementariedad de las culturas.

- *Paradoja de la diferenciación*: Afirma que los medios reflejan, transmiten o informan de las diferencias pero, a la vez, generan homogeneidad en las formas, en los gustos y las tradiciones. Esto significa que los medios serían, a la vez, instrumentos para una cultura de la diferenciación y la excelencia, e instrumentos para una cultura de masas. ¿Facilitan o dificultan el discernimiento?

- *Paradoja de la impunidad*: En la misma proporción en la que los medios confiesan que evitan responsabilidades sociales y compromisos valorativos (porque sólo transmiten “hechos”), ignorando que participan en un entramado político, económico, cultural y narrativo (“valores”, “bienes”). Esta paradoja encuentra su respaldo en la necesidad que tienen de construir el presente, de trabajar con rapidez y, por consiguiente, en las dificultades que tienen para calcular las consecuencias de sus actos profesionales. Pero la rapidez e imprevisibilidad, aunque condicionan, no eximen la responsabilidad que tienen informadores y medios. ¿Facilitan o impiden la personalización?

Las paradojas anteriores invitan a convertir los universos mediales en universos éticos. Nos sirven para evaluar la ética con la que se está respondiendo a esos retos. Tanto a la ética como a los medios se nos plantea la responsabilidad con un alcance hasta ahora desconocido.

Consideramos muy importante evidenciar que *la dimensión ética de los medios de comunicación no es accidental sino estructural a su propia naturaleza*, esto quiere decir que, “lo ético” no es una más de las dimensiones de la información; antes de evaluar moralmente una información, el hecho de que dispongamos o carezcamos de ella es ya, estructuralmente un problema ético.

Lo que se precie de teoría ética, está llamada a someterse al test de la información, la comunicación y la expresión. Esto no significa que tenga que depender de los

⁸ Más adelante dedicamos una amplia exposición sobre la “teoría hermenéutica”. Vid DOMINGO MOTATALLA, A. *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H:G: Gadamer*, Ed. Univ. Pontificia, Salamanca, 1991.

medios para demostrar su validez, ni tampoco que los profesionales de la ética tengan que estar al servicio de los grupos *multimedia*. Nos referimos al alcance universal de las propuestas morales, al *desafío de la universalización* necesaria, que tienen en sí las éticas que plantean la racionalidad de su reflexión en el marco de la aldea global. Ésta será la prueba que nos permita descubrir si la ética, que estamos planteando, se identifica sólo con la ética de nuestra tribu; la prueba de si hemos atendido al imperativo que Husserl marcó para quienes toman en serio la filosofía, si son los nuevos magos de la aldea o funcionarios de la humanidad.⁹

3.4 COMPLICACIONES MODERNAS DE LA ÉTICA INFORMATIVA

La historia del periodismo y del desarrollo de la tecnología audiovisual permite pensar que la ética de la información está actualmente en crisis. Según Niceto Blázquez, no es que cambien los principios básicos de la ética, sino las situaciones humanas, que condicionan la apreciación y aplicación por parte de los profesionales de la información. Él mismo plantea que desde la invención de la escritura alfabética, hasta la aparición de la imprenta en el año 1500 de la era cristiana, y la ética de la comunicación humana de ámbito social reconoció la primacía de la verdad sobre la mentira y el respeto a la persona en cuanto a su honor, contra todo tipo de difamación y calumnias.¹⁰ Posteriormente la proliferación de libros suscitó la censura previa por parte de universidades, gobiernos, reyes e Iglesia. La irrupción del libro, como forma de comunicación social, alteró bastante las relaciones entre los profesionales del poder público y los de la inteligencia, pero no el código ético que, según nuestro autor, seguía inspirándose en la primacía de la verdad y del respeto a la dignidad humana de los lectores. Además nos plantea que la tensión se agudiza con la aparición de los periódicos en el siglo XVIII, dado que la prensa escrita se convirtió en un poder nuevo frente a los políticos de profesión. Un poder que, desde la opinión de nuestro autor, no siempre fue ejercido por profesionales honestos; lo cual desató, no en pocas ocasiones, la ira de los políticos, el desprecio de los intelectuales y las cautelas eclesiásticas. Nos dice que los usos y abusos del lenguaje periodístico lograron imponerse por lo instantáneo de las noticias, el número de las tiradas, la imposibilidad de rectificar todos los deslices y errores y, además, el creciente gusto del público hacia los relatos sensacionalistas. Las autoridades públicas y muchos intelectuales adoptaron una posición defensiva, posteriormente rectificada, ante la creciente pujanza so-

⁹ HUSSERL, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folio, México, 1984, trad. H. Steinberg, p. 22-23.

¹⁰ BLÁZQUEZ, N. *Ética y medios de comunicación*. Pág 5.

cial de los periódicos. Los parlamentarios se dieron a la creación de leyes reguladoras de la actividad informativa, tratando de compaginar el derecho a la libertad de expresión con la defensa de los ciudadanos mediante preceptos y sanciones específicas. La iglesia por su parte se defiende de los ataques de los periodistas y promueve campañas de "buena prensa", extremando, al mismo tiempo, las cautelas con el índice de libros prohibidos y recomendaciones a los eclesiásticos. Lo más interesante, según Niceto Blázquez, es que los propios profesionales reconocieron la necesidad práctica de crear tribunales de honor para dirimir sus conflictos con el público y los poderes constituidos. El periódico comienza a ser considerado como un elemento perturbador y portador de progreso, al mismo tiempo en el campo de las relaciones humanas y promoción de la justicia social. Es importante recalcar que, a pesar de todo, las acusaciones contra los periódicos y su gestión de autodefensa siguen inspirándose en principios éticos universalmente reconocidos, como el valor de la verdad y el respeto sagrado a la dignidad humana de los lectores. Pero los problemas éticos se vieron multiplicados con la aparición del cine, la radio y la televisión. El espectacular desarrollo de la electrónica, a partir de la segunda guerra mundial, así como la influencia de la mentalidad, llamada posmoderna, son las agravantes de la ética informativa que, según Niceto Blázquez, obligan a un constante replanteamiento de los problemas específicos de los medios de comunicación social.¹¹

Continuando con la opinión de Niceto Blázquez, nos dice que la gran novedad se produjo con la introducción técnica de la voz, la música y la imagen viva con sus correspondientes silencios, insinuaciones y manipulaciones distorsionantes. Esta novedad tecnológica bastó para que la preocupación ética fundamental fuera desplazada del ámbito de la verdad y de la dignidad objetiva de la persona humana de los destinatarios de la información al campo de las nuevas costumbres y del moralismo exclusivamente cultural y pragmatista. Según Blázquez los medios de comunicación social contribuyen eficazmente a la creación imaginaria de los modelos de conducta, en los que la partitura de la vida humana es solfeada en otra escala de valores. Éste es el caso de un discurso oral, desde una perspectiva de estricta razonabilidad, sobre el amor que puede dejar indiferente al auditorio. Lo que no deja indiferente es la exhibición espectacular de imágenes porno-violentas, en las que se refleja otra forma de entender y de vivir el amor humano y la convivencia social. A este hecho empírico responde el eslogan publicitario: "Una imagen vale por cien discursos".

Para Blázquez la irrupción de los sonidos y de las imágenes técnicas representa tal conmoción ética en los últimos decenios, que no ha dudado en considerarla como lo que constituye el problema ético fundamental común a todos los medios de

¹¹ *Ibid.* Pág. 6.

comunicación audiovisual.¹²

3.5 LA NECESIDAD DE REPLANTEAR LAS FUENTES DE LA DEONTOLOGÍA PERIODÍSTICA

Según Niceto Blázquez, puede decirse que hasta finales de la segunda guerra mundial la deontología de los medios de comunicación social se inspiraba, de alguna manera, en la reflexión filosófica; se regía por las legislaciones comparadas y se autogestionaba mediante códigos de honor y consejos de prensa. Con mayor o menor convicción se aceptaban criterios presuntamente derivados de Dios, de la razón humana, de las leyes sociales y de la conciencia profesional y buena voluntad.

En nuestros días la aportación de los filósofos y moralistas, desde su reflexión racional o religiosa, apenas suscita interés entre la mayoría de los profesionales de la comunicación social, si no es para disentir o hablar por hablar.

Lo anterior cobra sentido en el contexto cultural imperante de nuestros días, de corte posmodernista, en el cual ni Dios ni la razón entendida como reflexión ocupan un lugar envidiable. La razón ha perdido su status como Dios lo había perdido ya en la modernidad. Ni la verdad es buscada como objeto específico de la inteligencia ni Dios como principio de felicidad o de orientación de la vida. La repercusión de esta mentalidad a la ética de la información significa que ni la metafísica ni la religión puedan ofrecer criterios de conducta informativa válidos. La reflexión ética es sistemáticamente sustituida por la astucia práctica, el pragmatismo y la casuística legalista.

Se dice que anteriormente se aceptaba el que las leyes positivas fueran fundamentadas racionalmente con principios éticos. Y que actualmente impera el positivismo jurídico, basado en consensos arbitrarios sin mayor preocupación que la de evitar y eventualmente resolver los conflictos de intereses entre la empresa informativa, las autoridades públicas y el público destinatario. Tal parece que importa poco que la información sea objetivamente verdadera y subjetivamente veraz, resultando de mayor importancia que la comunicación resulte "interesante". La coincidencia con la verdad o la bondad ética del mensaje es casual y accidental. Por ejemplo en la información publicitaria y las relaciones públicas, la experiencia ha demostrado que, a largo plazo, es más rentable decir la verdad que engañar. Podemos entonces ver que se insiste en la necesidad de ser objetivos, veraces y creíbles, pero no por el valor en sí de la verdad, de la honestidad profesional, sino por las ventajas de salir airosos en la pelea del conflicto de intereses. ¿Será que eliminando el fundamento racional ético

¹² *Ibid.* Pág. 7.

de las leyes, no les queda a estas otro soporte que el de la arbitrariedad consensuada entre las autoridades públicas, las empresas informativas y los destinatarios de los mensajes informativos?

Niceto Blázquez está convencido que la mayoría de los códigos deontológicos creados por los propios gremios profesionales de información están reducidos a meras recomendaciones, que apelan sólo a la buena voluntad y que pueden ser fácilmente violados, mientras esto no repercuta en perjuicio económico o desprestigio moral del gremio. Anteriormente la deontología informativa se centraba en la victoria sobre el soborno, el respeto a la verdad objetiva, la veracidad y la buena fama de las personas. Tal parece que estos criterios antes mencionados son más lejanos por la mentalidad y modelos de conducta, que envuelven a los medios de comunicación social. Ejemplo de lo anterior es la noticia, materia básica del periodismo, en el cual el reportero es su agente principal. El reportero solitario pierde protagonismo, viéndose sustituido por el trabajo en equipo técnica y empresarialmente organizador.

Los policías y detectives, que en otro tiempo buscaban informaciones, incluso mediante el recurso a la tortura y el camuflaje de personalidad, trabajan ahora dentro de un sofisticado engranaje de servicios informativos, en los que cabe plantear gravísimas interrogantes éticas en torno al chantaje, la manipulación psicológica, el control de los teléfonos, el uso de micrófonos ocultos y de teleobjetivos, el barrido de papeleras, el *imput* y *output* en los ordenadores y, sobre todo, entrenados a las comunicaciones vía satélite a escala internacional.

Las dificultades éticas suelen resolverse con drásticas prescripciones legales. Pero desgraciadamente corren el peligro de que la jurisprudencia positivista y pragmatista suplante la ética; con lo cual el remedio resultaría peor que la enfermedad.

La intimidación y los monopolios informativos son retos que tiene que afrontar la ética de la información. El derecho a la intimidad nos hace pensar inmediatamente en los círculos del hogar, de los sentimientos personales, del amor, en momentos de humillación y de afrontamiento de la muerte. El inmiscuirse en la vida de los demás es una de las mayores tentaciones de los periodistas y causa constante de conflictos con la justicia. Pero tampoco se puede olvidar que el concepto mismo de intimidad resulta cada vez más relativo. La aparición de la llamada "civilización de imagen", las personas y las instituciones se entregan complacientes al exhibicionismo, renunciando con relativa facilidad a determinados ámbitos de su intimidad, anteriormente protegidos celosamente por los tabúes. Para estos casos la jurisprudencia ataca con recomendaciones y descripciones minuciosas, quedando desplazada la ética por una, en ocasiones, morbosa casuística legal.

No menos grave es el monopolio de las fuentes de información. La ética tiene que enfrentarse ahora al riesgo de una manipulación informativa a escala planetaria. Esta novedad hizo pensar en la conveniencia de instaurar un nuevo orden de la comu-

nicación mundial sobre la base de un mayor equilibrio económico entre los países desarrollados y aquellos en vías de desarrollo. Las constataciones empíricas, que termino de recordar, afectan directamente a lo que se ha venido a llamar moral de la averiguación.

3.6 POR UNA ÉTICA DEL PROCESO COMUNICATIVO Y DEL CONTENIDO NOTICIOSO

Otro elemento, que vale tener en cuenta en nuestro proyecto ético, estriba en que los trucos y artificios clásicos, para presentar una idea o un producto, se ha convertido en una rigurosa técnica de propaganda al servicio de las ideologías y de las finanzas. Los psicólogos de la empresa y los expertos en publicidad estudian científicamente las apetencias instintivas de las personas y de los colectivos sociales, buscando el momento oportuno para satisfacerlas. A este respecto se suman otros, como la creación de nuevas necesidades, el montaje de una conciencia de responsabilidad distorsionada por las técnicas persuasivas, la sustitución de realidades por símbolos y la invasión del inconsciente, mediante mensajes subliminales.

En lo que se refiere al contenido de los mensajes informativos, la ética considerada como clásica, se adhirió a la verdad, la dignidad personal y a la primacía del bien común sobre los intereses de los particulares, incluidos los informadores. Desde esta visión de ética clásica el sensacionalismo, la pornografía, la difamación, el soborno y los intereses privados jamás obtuvieron un reconocimiento formal. Actualmente muchos profesionales de la información trabajan con la mentira. En casos extremos la publicidad y la propaganda funcionan basándose en mentiras prefabricadas, como las medias verdades de las estadísticas, de las fotografías retocadas y el temeroso fantasma de la desinformación. Para otros las noticias son poco más que un producto de laboratorio. Para Blázquez el comunicador posmoderno, como él los llama, no informa sobre la realidad objetiva de hechos y acontecimientos, sino que trata de "crear" esa presunta realidad. Con el aditivo de sonido y de las imágenes, las posibilidades de falsificación del contenido de las noticias son casi ilimitadas. Actualmente muchos profesionales de la información trabajan los medios audiovisuales, la imagen tiende a sustituir a la realidad, la apariencia al ser, lo ficticio a lo natural, lo morboso a lo equilibrado y el sentimiento a la razón. En consecuencia, la pornografía, que jamás había sido aceptada como género informativo, y menos aún como una forma de legítima libertad de expresión, de la noche a la mañana invade los espacios informativos en nombre de los presuntos intereses del público y de la autonomía ética del arte. Los responsables de la moral pública y de la protección juvenil han dictado normas legales para "regular" la producción y consumo de productos audio-

visuales pornográficos. Pero el problema ético ha quedado prácticamente soslayado. Por otra parte, dados los astronómicos ingresos económicos que representa la publicidad del comercio sexual, cada vez son menos los periódicos que excluyen de sus páginas de anuncios la propaganda porno-prostitucional.

3.7 PERIODISMO EMPRESARIAL Y PUBLICIDAD

En el siglo diecinueve los periódicos eran órganos de difusión del pensamiento del dueño o de los escritores que los creaban. Con ellos y sus ideas nacían y fenecían los periódicos. Ahora el nacimiento de continuidad de un medio informativo exige una organización empresarial complicada, frecuentemente anónima. El organigrama empresarial requiere la presencia activa de por lo menos cuatro sectores bien definidos, como son: los accionistas que invierten su capital para ganar dinero, sector empresarial autogestión, personal técnico-laboral de los procesos de producción y los profesionales del medio informativo correspondiente. Actualmente no se puede separar la ética informativa de la deontología empresarial, condicionada por el fenómeno de oferta y la demanda de trabajo y dinero. El sector económico actúa como grupo de presión sobre el sector profesional, al que pone en trance de traicionar a los ideales éticos informativos, sometiendo la verdad al lucro y la libertad de expresión y de conciencia a los intereses de los accionistas y empresarios. Este conflicto ético ha dado lugar a la llamada *cláusula de conciencia*. Cuando el conflicto es ocasionado con las empresas de publicidad comercial la tentación de claudicar de los ideales propiamente informativos es mayor, ya que la publicidad suele ser el soporte económico más seguro y generoso. La publicidad tiene sus luces y sus sombras. Es la gran esperanza de los que trabajan en las empresas informativas y cumple con una función social extraordinaria. Pero la mentira y el engaño viven dentro de ella como el gusano en una bella manzana. Además del protagonismo de lucro, juegan en ella un papel decisivo la instrumentalización de las personas físicas, la manipulación psicológica, así como el recurso constante al erotismo y la pornografía con la recurrencia de imágenes violentas. La situación ética se complica todavía más si los mensajes audiovisuales van dirigidos a la infancia y adolescencia; cuando los mecanismos de autodefensa personal no están todavía suficientemente desarrollados, pero están a flor de piel el sentimiento inocente y la imaginación inmaculada.

3.8 SECCIONES Y CONFLICTOS DE INTERESES INTERNOS

En todos los medios de comunicación social hay secciones y programaciones

dirigidas a grupos específicos de personas. Como son, por ejemplo, los niños, las juventudes en general, la familia, los políticos, los intelectuales, los artistas, etc. Están además las secciones consagradas a la publicidad. Cada sector exige un trato específico. Y no es válido esquivar el asunto, alegando, de una manera simplista, que la misión del informador es "informar", como si eso pudiera ser de una manera éticamente indiferente y aséptica. Los informadores más imparciales esperan por lo menos una compensación económica justa por su trabajo y un mínimo de aceptabilidad por parte del público. Lo común es que se busque algo más. En la información comercial anda por medio el lucro. En la política, la lucha por el poder. En lo cultural, la promoción de ideas. En lo doctrinal, la promoción de modelos de conducta, y así sucesivamente. El que informa lo hace por algún interés individual o colectivo.

A la intención de informar se suman la cuestión de los contenidos objetivos de cada información, los modos y circunstancias en que son transmitidos los contenidos, así como los efectos explícitos o subliminales que casi con toda seguridad se van a producir en los receptores humanos. Los códigos deontológicos del periodismo alertan contra el peligro de confundir la información con la propaganda. A pesar de ello, pocos son los periódicos que renuncian a la propaganda de ciertos "servicios" de naturaleza escandalosamente inmoral. Tales anuncios representan pingües ingresos de dinero procedente de la alta prostitución, empresa realmente organizada a escala internacional. El libre influjo de información sobre tales "servicios" equivale a la promoción descarada de la trata de seres humanos. Éticamente hablando no parece que el derecho de informar y a la información deba ejercerse en contradicción con otros derechos humanos fundamentales colocados con ese tipo de anuncios.

Muchos son también los problemas éticos, que surgen en el ámbito interno de las empresas informativas, ya sea en las relaciones del medio con el público o de los profesionales entre sí, sin olvidar los eventuales conflictos con las autoridades públicas y la justicia en general. Los códigos deontológicos advierten contra esos riesgos de conflicto. Tal ocurre cuando apelan al compañerismo, la solidaridad y la mutua ayuda, en lugar de ponerse trabas, rivalizando por unos miserables dineros o la presunta primogenitura de alguna noticia sensacional. Igualmente cuando reconocen el derecho de réplica y de rectificaciones o invitan al respeto de las instituciones públicas y de los legítimos secretos de Estado.

Los problemas éticos surgen por todo los costados de la actividad informativa y los criterios éticos actuales cambian de clave. Tal parece que el gran giro ético de los medios de comunicación social contemporáneos consiste en su desplazamiento progresivo hacia las instancias de poder económico, en lo político y en lo ideológico. La clave ética ya no es la verdad objetiva como paradigma ideal, sino la sinceridad subjetiva con la menor carga posible de responsabilidad. Ya no se trata de informar de acuerdo con la realidad, sino de informar "creando" la realidad que más interesa al

emisor o al destinatario. La verdad informativa en la nueva clave ética no es la que se conforma a una realidad original y se transmite por los canales informativos, sino la realidad que el propio medio fabrica y transmite, como obra exclusiva suya. Muchos de los profesionales y teóricos de la información están empeñados en hacernos conformar con ruedas de molino cuando nos invitan persuasivamente a que aceptemos de buen grado el que las noticias y las opiniones sean "prefabricadas" o que la información sea también desinformación.

3.9 NUEVOS RETOS PARA LA ÉTICA DE LA INFORMACIÓN

La sociología y la psicología aplicada inducen a pensar que los medios de comunicación social, con sus peculiares mensajes, son como la bomba de oxígeno de la cultura y del humanismo en las sociedades industrializadas avanzadas. La era de la tecnología-información coincide con la del hombre "informado" y sumergido en la "civilización de la imagen". Recordemos algunos hechos, que afectan profundamente a la nueva situación de la ética informativa. Por ejemplo, el llamado "giro tecnológico".

A finales del siglo XIX los pensadores y filósofos hablaron de "giro antropológico", como afirmación del hombre contra el teocentrismo medieval. Si existe Dios, ése es el hombre y sólo el hombre como medida de todas las cosas. El "giro tecnológico" se refiere ahora a la afirmación del progreso técnico frente al discurso racional modernista. Aplicado este criterio al campo de información, significa que el desarrollo de la tecnología de la comunicación es más importante que la calidad de los mensajes informativos. Como dijo enigmáticamente McLuhan, "el medio es el mensaje", o "el medio es el masaje". El mensaje no es la tecnología del medio sino el contenido intencional u objetivo de los programas informativos. En el clásico anuncio de una bellísima mujer, sentada sobre el capot del último modelo, aparecido en el mercado, no se nos invita a admirar la belleza de la mujer, sino a comprar el coche, de una manera inicialmente gratificante. La comunicación y la información están casi siempre en función de la tecnología, a costa de la información propiamente dicha. Aparece así el problema ético fundamental del conflicto tecnología-humanismo. Las relaciones humanas directas son sustituidas por el medio técnico. El procesamiento técnico resulta más importante que la dimensión humana entre los emisores y los destinatarios, a través de la calidad de los mensajes informativos.

Está también la mentalidad posmodernista. Teóricamente ha resultado difícil definir el concepto de posmodernidad por relación a la modernidad. Pero en el campo de la ética se aprecian algunos rasgos bien definidos de la posmodernidad, los cuales nos hacen pensar inmediatamente en los antiguos sofistas griegos. Los pensa-

dores posmodernos son la continuación de los sofistas de todos los tiempos, de cuya frivolidad intelectual no se puede dudar. Según ellos no había razón alguna para hablar de mensajes informativos. Los mensajes no son verdaderos, buenos o bellos. La cuestión de los valores éticos queda reducida a una cuestión de gustos y disgustos. Lo mismo cabe decir de la verdad y de la belleza en el orden de la actividad artística. El posmoderno no dice que algo es verdadero o falso. Dice que está o no de acuerdo. Todo es cuestión de actitudes y acciones voluntarias, de gusto o de disgusto. Ni las personas ni las obras de arte son susceptibles de calificación ética en claves de bondad o de belleza artística objetiva. Simplemente gustan o no gustan. En este contexto la información queda vaciada de mensajes en clave de objetividad o de honestidad. Importa más la mecánica de la comunicación que la eventual calidad de los mensajes informativos, desde una perspectiva rigurosamente ética. La mentalidad posmoderna implica una desvalorización de la objetividad informativa como criterio constante de honestidad profesional. La verdad como valor ético apenas tiene un status reconocido y, en consecuencia, carece de interés por sí misma.

Por otra parte, los medios de comunicación social tienden a ser parciales y unilaterales, a medida que simpatizan y colaboran con los poderes fácticos. La misma organización empresarial de la actividad informativa se ha convertido en un destacado poder social. La cobertura informativa de la guerra del Golfo Pérsico, a principios de 1991, puso de manifiesto las limitaciones reales del mismo, pero sólo cuando entra en conflicto con los intereses militares. Cuando esto ocurre, la información se convierte automáticamente en desinformación en su grado máximo de perversidad, en tanto que se informa mucho con falsedad deliberada. A pesar de todo, los medios de comunicación social son el brazo fuerte de las empresas comerciales y de las instituciones políticas, y los informadores empresarialmente organizados propenden a hacer el juego a unos y otros. A veces se tiene la impresión de que la ambición de poder y de prestigio social tienta a las empresas informativas, casi tanto como a los profesionales tradicionales del mismo. El giro tecnológico de los medios de comunicación social implica un viraje peligroso de la imparcialidad informativa a la parcialidad impositiva de los monopolios económicos internacionales y de las ideologías políticas en boga. Ciertos informadores dan la impresión de que actúan más como vulgares activistas de grupos de presión que como informadores propiamente dichos.

A pesar de todo, la conciencia de responsabilidad en materia de información no ha desaparecido ni desaparecerá. Por el contrario, existe una preocupación, como lo demuestra la proliferación de libros y otras publicaciones, donde, con criterios diversos, se habla hasta el aburrimiento de cuestiones y problemas de corte esencialmente ético.

La invasión arbitraria de la intimidad y vida privada constituye un capítulo

aparte. La tentación de creer que el derecho de informar autoriza a meterse en la vida de los demás es más fuerte que nunca. Se ha potenciado y actualizado el neoamari-llismo, al estilo de la consigna del Daily News americano: "Sexo, sangre y violencia". Poder de la frivolidad y de la curiosidad morbosa, suplantado frecuentemente al principio clásico de los intereses genuinos del público. Se airean intimidades que deberían pasar desapercibidas y se ocultan o disimulan otras que deberían ser reveladas.

Al amparo del secreto profesional y de la libertad de expresión, los medios de comunicación social promueven e idealizan muchas veces formas de conducta humana violentas y degradantes. La cobertura de las actividades terroristas plantea interrogantes delicados. La responsabilidad en esta materia suele provocar intervención de las autoridades públicas, con consecuencias negativas para la libertad de expresión y el derecho del pueblo a estar debidamente informado sobre los acontecimientos de mayor trascendencia social.

A lo anteriormente dicho hay que añadir el impacto de los medios de comunicación audiovisuales y de informática. Los medios audiovisuales contemporáneos propician la creación de un mundo irreal en contraste con la realidad objetiva de la vida. La imaginación y sentimiento imponen sus criterios a la razón, que se encuentra fatalmente debilitada. Los medios de comunicación social satisfacen más a los requerimientos de sentimiento y de la imaginación que a los de la razón serena. La informática, por su parte, suscita gravísimos problemas éticos relacionados con la vida íntima de las personas, cuando tales medios están en manos de profesionales irresponsables. Con la informática se empobrece la comunicación humana directa y aumenta la robotización y marginación de las personas.

Por último, dos palabras sobre la falta de informadores especializados. Las áreas de conocimiento se han ampliado prodigiosamente en extensión y profundidad y es muy difícil informar de todo con competencia suficiente. Se impone con urgencia el trabajo informativo en equipo, con buenos especialistas en las diversas áreas de conocimiento y de acontecimientos. Muchos informadores siguen improvisando y aplicando métodos y criterios en los que no se tiene en cuenta ni la naturaleza específica de las personas ni de las instituciones. Los hay incluso arrogantes, los cuales reaccionan despóticamente cuando son objeto de críticas. En las entrevistas se olvida con frecuencia que, de acuerdo con el refrán castellano, "pregunta más un tonto que responde un sabio".

Por otra parte, la preocupación prioritaria por las imágenes sustituye, con mucha frecuencia, a la preocupación fundamental por el ser. Importante no es ser, sino aparentar. En consecuencia, formas de conducta personal y social, que hasta hace relativamente poco tiempo eran consideradas como impropias del quehacer informativo y de la actividad artística, son ahora asumidas por los medios de comunicación

social más atrevidos en nombre de la libertad de expresión, del derecho de y a la información y de la autonomía de la actividad artística. Amén del fantasma clásico de la manipulación y las prácticas persuasivas más temerosas en el ámbito de la publicidad y de las relaciones públicas.

El cambio de clave en la ética de la comunicación social es evidente. Los medios de comunicación social son artífices y definidores de una nueva criteriología moral. A través de ellos se plantean cuestiones éticas de notable gravedad, que en tiempos pasados hubieran sido condenadas al secretismo o al círculo reducido de los expertos. En los medios de comunicación social las conclusiones éticas, a las que pudiera llegarse al final de una exhibición de imágenes o de un debate, interesan muy poco. Interesan más las imágenes por sí mismas y el debate como espectáculo de logomaquia. El debate interesante es el que apasiona y suscita más debate, no el que ofrece la solución concreta de algún problema. A pesar de esta frivolidad, inherente a los medios de comunicación social, estos son un instrumento de increíble eficacia para imponer criterios de conducta y crear opiniones opuestas a la reflexión ética. Y todo ello de forma espectacular y altamente atractiva mediante el recurso al lenguaje audiovisual.

Corresponde al discurso crítico afrontar estos retos sin miedo a los frívolos, sin concesiones a los pusilánimes y con respeto a los más débiles y perjudicados.

CAPÍTULO IV

LA VERDAD EN EL ÁMBITO DE LA INFORMACIÓN

La verdad de la información o *verdad informativa*, constituye uno de los grandes problemas que tiene planteados la teoría de la comunicación mediática. Problema, además, fundamental y muy sensible, porque está relacionado con todos los elementos del proceso informativo, los emisores, los receptores, los mensajes, el uso y abuso de los medios y la propia legitimación social de las instituciones profesionales de la información.

4.1 PROBLEMÁTICA EN TORNO A LA VERDAD EN LA INFORMACIÓN

En lenguaje corriente se habla de emisores, que dicen verdades y mentiras; de medios, que condicionan la verdad; y de mensajes informativos, que llegan al receptor falseados. Pero estas formas de hablar sólo tienen sentido, por relación a un concepto nuclear de la actividad informativa, que se denomina *verdad* y tiende a ser sistemáticamente suplantado por el de *veracidad*. Tanto es así que, incluso, en un importante y moderno diccionario de *Ciencias y Técnicas de la Comunicación*, el término verdad no aparece ni siquiera en el índice de subvoces como concepto básico referencial de las ciencias de la comunicación.¹ Otra cuestión neurálgica de la teoría de la información, estrechamente relacionada con el concepto de verdad, se refiere al significado de la expresión *información objetiva*, que parece gozar de poca simpatía.

De hecho, la crisis de la *verdad*, en materia de información, no es más que el reflejo de lo que sucede en el campo de la filosofía.

Existe un protagonismo dispensado a la voluntad sobre la inteligencia y, consiguientemente, a la libertad sobre la verdad. Algunos van más lejos, anteponiendo la libertad incluso a la vida. En nuestra cultura tal parece que se siente, se desea y se quiere al margen de la razón y del pensamiento reflexivo. La voluntad va directamente a las cosas sin pasar por el filtro de la razón. Las cosas se sienten y desean y la razón sólo tiene que legitimar los objetivos de la voluntad. La cultura deviene muchas veces voluntarista, arracional y libertaria, en el sentido peyorativo de la palabra. No se admite otra verdad que la derivada de la satisfacción puntual de deseos; es decir, de logros de la voluntad obtenidos al margen del filtro previo de la razón, cuyo objeto formal propio es la verdad.

¹ Cfr. DICCIONARIO DE CIENCIAS Y TÉCNICAS DE LA COMUNICACIÓN. (BENITO, Angel Dir.) Edt. Paulinas 1991.

Parece razonable pensar que la discusión, negación o sustitución del concepto de verdad informativa, de información objetiva, de veracidad y de comunicación social tiene que pasar por la discusión en torno a la verdad como concepto nuclear, sin cuyo referente epistemológico se dificulta mucho cualquier discurso, mínimamente serio, sobre la teoría de la información.

La crisis de credibilidad actual, en los medios de comunicación social más influyentes, es razonablemente comprensible, como reacción ante mensajes faltos de verdad o, en alguna medida, falsificados. Frustrada la esperanza en clave de verdad, el público receptor se defiende instintivamente del sujeto emisor con la incredulidad y la desconfianza. Además, late una cuestión de fondo, que podríamos formular provocativamente así: ¿En nombre de qué puede la profesión periodística reclamar un estatuto de legalidad social, si no ofrece unas garantías mínimas de verdad en sus servicios informativos?

4.2 VERACIDAD POR VERDAD

El concepto de verdad tiende a ser sistemáticamente suplantado en el campo de la información por el de *veracidad*. Al informador se le exime de ser verídico u objetivo, pero no de ser veraz. O lo que es igual, la información debe ser veraz, pero no verdadera u objetiva. Se ha llegado a decir que es una indiscutible opción humana ser veraz o mentiroso, pero que no se le puede exigir al hombre ser verídico u objetivo; por tratarse de una problemática trascendente al hombre mismo. En consecuencia, la teoría de la información y de la comunicación humana descansaría sobre el eje de la veracidad de los informadores y no de la verdad.

Otros, por el contrario, se decantan por la primacía de la realidad, como medida de la información; la verdad, como adecuación óntico-epistemológica y la objetividad informativa, como actitud de fidelidad a la realidad o sinceridad equiparable a la veracidad. Y no sólo no descartan o suplantán por innecesario el concepto de verdad, sino que parten de que la verdad es el componente nuclear de la información. En consecuencia, además de reconocer la importancia específica de la veracidad informativa, tratan de fundamentar racionalmente el derecho de información, desde el análisis del concepto de verdad.

4.3 LA VERDAD EN LOS CÓDIGOS DEONTOLÓGICOS DEL PERIODISMO

Por otra parte, casi todos los códigos deontológicos de la información procla-

man la verdad informativa, como contrarréplica a la mentira programada o deliberadamente tolerada. Recordemos algunas afirmaciones más significativas al respecto.

Según el Código de la UNESCO de 1983, hay que informar de la manera más *objetiva posible*. Para ello el periodista tiene que adherirse formalmente a la *realidad objetiva*. La proclamación solemne de la realidad objetiva, como desideratum del buen informador, viene a confirmar la primacía de lo que en todos los códigos de ética periodística se expresa con los términos *verdad, objetividad, veracidad y exactitud*. Una información desposeída de estas cualificaciones se convierte automáticamente en información *manipulada*.

La *Federación Internacional de Periodistas (FIP)* proclama explícitamente "respetar la verdad por razón del derecho que el público tiene a conocerla". La verdad informativa, pues, no sólo no es negada o discutida, sino que es reconocida como un valor fundamental, sobre el que recae un derecho humano fundamental.² Según la Organización Internacional de Periodistas (*OIP*), "el público debe ser informado de forma verídica. Toda información publicada debe ser inmediatamente corregida si se descubre que no es verdadera". Como se aprecia a simple vista, los dos calificativos sustanciales de la información están marcados por el concepto fundante de verdad. En la Declaración de Munich el respeto a la verdad en la información no admite excusas.³ Por su parte, el código moral del periodista europeo define la verdad informativa como una verdad *histórica*, al tiempo que recuerda a los informadores el deber ineludible de la "absoluta objetividad" informativa.⁴

Según el Código alemán de prensa, "el supremo mandamiento de la prensa es el *respeto a la verdad* y a la información verídica del público". Según la deontología belga, "el periodista debe *buscar lealmente la verdad* y presentarla sin traicionarla ni por adición, ni por deformación, ni por omisión".⁵ El Código brasileño es todavía más contundente: "La verdad es el *contenido fundamental* de la misión del periodista".⁶ La Carta canadiense de los derechos de los periodistas define la *objetividad* informativa, como reflejo realista de las cosas compatibles con la subjetividad del informador. Según la deontología colombiana, la información periodística es un servicio en clave de *verdad*.⁷ La Carta de los periodistas chilenos habla del deber primordial de los periodistas de estar "*al servicio de la verdad*" y de presentar las noti-

² Cfr. Código del Congreso Mundial de la Federación Internacional de Periodistas en 1954, reformado por el XVIII Congreso Mundial, celebrado del 2 al 6 de junio de 1986.

³ Cfr. Consejo Alemán de Prensa en sus sesiones correspondientes al 2 y 3 de diciembre de 1975.

⁴ Cfr. Código aprobado por la Asamblea General de Consejo de Europa, el 1 de julio de 1993.

⁵ Cfr. Código aprobado en 1982 por la Asociación de Editores de Periódicos, la Asociación General de Periodistas Profesionales de Bélgica y la Federación Nacional de Seminarios de Información.

⁶ Cfr. Asociación Nacional de Periódicos de Brasil (1991).

⁷ Cfr. Código del Círculo de Periodistas de Bogotá, aprobado en 1990.

cias "de forma objetiva"⁸. El Código de Dakota del Sur no deja lugar a dudas: "La piedra fundamental de la profesión de periodista es la verdad". Y el Código americano "Sigma Delta Chi": "La verdad es nuestra meta suprema. La objetividad en la información de las noticias es otra meta, que sirve como emblema de un profesional experimentado". Y un código de honor británico: "Nunca tape o esconda la verdad, ya que no tiene licencia para mentir".⁹ Código de Missouri: "Declaramos como principio fundamental que la verdad es la base de todo correcto periodismo. Suprimir la verdad cuando debidamente pertenece al público, es traicionar la fe del público". Se reconoce así que la falta de credibilidad en los medios informativos es un problema de fondo, relacionado con la verdad, como valor primordial del quehacer informativo. El código nigeriano de ética periodística llega a decir palabras tan expresivas como estas: "El primer deber del periodista es decir y adorar la verdad". El Código Deontológico de la Federación de Asociaciones de Prensa de España (FAPE) ha proclamado solemnemente en 1994 que "el primer compromiso ético del periodista es el respeto a la verdad".¹⁰

4.4 LA VERDAD EN LOS GRIEGOS

El tema de la verdad es tan viejo como la humanidad. Pero su formulación, como problema específicamente filosófico en la cultura occidental, se decanta de forma neta y explícita en Grecia, bajo la denominación de *aletheia*; que los latinos traducirán después por *veritas*. La mayor parte de los filósofos aceptan en principio la definición clásica de la verdad como conformidad o conveniencia de la mente y la realidad. Se dice que el primero en codificar racionalmente la estructura de la verdad, como una relación de las facultades cognoscitivas humanas y la realidad, fue Parménides de Elea, en el siglo V antes de Cristo. Parménides formuló el dilema entre *ser* y *no-ser*; de suerte que habría que elegir irremediabilmente entre uno de los términos de la alternativa. A esta antítesis ontológica contrapuso otra paralela gnoseológica, distinguiendo entre conocimiento sensitivo, engañoso, fuente de las opiniones, y conocimiento racional; siendo este último el único que asegura el conocimiento de la verdad. Es necesario dejarse guiar por la razón, que es la que percibe la verdad segura y digna de fe. Su discurso metafísico en el poema sobre la Naturaleza es un *tà pròs tèn aletheia* o camino de la verdad.

Independientemente de la aceptabilidad de la tesis metafísica fundamental

⁸ Cfr. Código aprobado por el Consejo Nacional de la Asociación de Periódicos de Chile.

⁹ Cfr. Código adoptado por la Unión Nacional de Periodistas Británicos, el 29 de junio de 1994.

¹⁰ VILLANUEVA, E. *Códigos europeos de ética periodística*, Fundación Manuel Buendía, México, 1996.

parmeniana, lo importante de ella, para nuestro propósito, es que la cuestión sobre la verdad emerge como un problema fundamental, que sólo puede resolverse satisfactoriamente en el encuentro feliz de la inteligencia humana con la realidad. La opinión se decanta como fruto engañoso e inseguro de los sentidos, y la verdad como el fruto sazonado y reconfortante del trabajo específico de la inteligencia frente a la realidad, cuyo resultado más apetecido es el logro seguro de la verdad.¹¹

Aristóteles significó un paso decisivo hacia la *reificación* del concepto de verdad. El Estagirita fue el primer filósofo que llevó a cabo un análisis pormenorizado y riguroso de los actos que concurren en el proceso cognoscitivo humano, destinado al conocimiento del ser. De este análisis Aristóteles llegó a algunas conclusiones, que se han convertido en patrimonio de la filosofía universal. Por ejemplo, que en la primera operación de la facultad intelectual o *simple apprehensión* no hay ni verdad ni falsedad, sino presencia o ausencia representativa de la realidad en sí. La verdad y la falsedad tienen lugar en la segunda operación de la mente, que es el *juicio*. Es al juzgar sobre lo que son o no son las cosas, *tenidas* mediante la primera operación, cuando corremos el riesgo de decir verdad o falsedad en la medida en que lo que decimos corresponde a la realidad de las cosas, que no depende de nuestro conocimiento.

Por otra parte, al conocimiento de la verdad de las cosas se llega cuando descubrimos su causa. Cuando de la constatación del hecho que es (*oti=quod est*) llegamos a establecer de forma necesaria, universal y específica el por qué (*dioti=propter quid*) llegando a una consecuencia auténticamente científica. Y dado que esta es la función principal de la filosofía, es justo definirla como la ciencia de la verdad; pues el fin específico de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la ciencia práctica es la acción.¹²

Según la tradición filosófica griega más representativa, no hay ciencia sin búsqueda de la verdad. El movimiento sofista fue sólo una degeneración de esta tradición, que pasó a la historia como paradigma de irracionalidad y negación de la ciencia. La verdad es un asunto propio de la inteligencia en relación con la realidad universal; de ahí que la simple marginación de este concepto da lugar a un problema epistemológico, imposible de resolver desde una perspectiva estrictamente razonada; lo que repercute negativamente en la legitimación racional de la teoría de la información y, consiguientemente, de la fundamentación necesaria de la profesión informativa.

¹¹ REALE, G.; ANTISERI, D. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Vol. I págs. 55- 60.

¹² *Ibid.* Págs. 182-183, 190 -195.

4.5 LA VERDAD EN LA PATRÍSTICA OCCIDENTAL

El concepto de verdad en la patrística cristiana está inspirado fundamentalmente en el concepto de verdad bíblico. Durante la época de los apóstoles y de los padres apostólicos, los cristianos no tuvieron tiempo de ocuparse de las especulaciones filosóficas de los griegos. Para ellos no había otra verdad urgente que Cristo mismo en persona, como clave de la vida y epicentro de la historia. Incluso algunos extremistas a lo Tertuliano llegaron a considerar al mismísimo Aristóteles como la fuente de inspiración de todas las herejías. Rechazo global que suponía un desinterés absoluto por la verdad en clave de conocimiento científico, tal como la había formulado el Estagirita. Pero los apologistas, incluido el propio Tertuliano, pronto se vieron obligados a interesarse por la verdad como fruto de la reflexión filosófica helena, sobre todo de cuño platónico, con vistas a responder de forma razonable al acoso de los intelectuales de su tiempo, imbuidos en el neoplatonismo. Esta circunstancia, y la incorporación progresiva al cristianismo de intelectuales paganos, propició una simpatía cada vez mayor hacia la especulación griega, aunque no sin grandes polémicas sobre la oportunidad y el modo.¹³

El hombre que protagonizó la primera simbiosis, mínimamente aceptable entre filosofía griega y cristianismo, fue San Agustín (354-430).

Para el objeto de estas reflexiones sobre la verdad, con vistas a la fundamentación racional de la teoría de la información y de la verdad informativa, creemos oportuno recordar un texto antológico agustiniano sobre la existencia, naturaleza y certidumbre de la verdad:

"Nadie es arrojado de la verdad (Dios), que no sea acogido por alguna efigie de la misma... No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, *porque en el hombre interior reside la verdad*... Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues *¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad?* La cual *no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino que es más bien la meta de toda dialéctica racional*. Mírala como la armonía superior posible y *vive en conformidad con ella*. Confiesa que tú no eres la Verdad... mientras que tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino *con el afecto espiritual*, a fin de que el hombre interior *concuere con su huésped*... con subidísimo deleite espiritual. Quien duda de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad. Donde se ven estas verdades ahí fulgura la luz inmune de toda extensión local y temporal y de todo fantasma del mismo género... *Tales verdades no son fruto del raciocinio, sino hallazgo suyo*. Luego antes

¹³ *Ibid.* Págs. 372- 374.

de ser halladas permanecen en sí mismas y cuando se descubren nos renuevan" (*De vera religione* PL 34,72-73).

Para todo hombre existe, al menos, una verdad fundamental, de la cual la sana razón no permite dudar. Esa verdad se refiere a la propia existencia personal atestiguada por el pensamiento y hasta por la misma duda. El hombre que se engaña o duda es porque vive. El escéptico conoce que vive y duda de esa verdad de la que confiesa vivir. Ahora bien, esto presupone la posibilidad misma del conocimiento. Pienso, dudo, me equivoco, luego existo. Nos hallamos ante una certeza básica, radical y metafísica, como fundamento de razonabilidad. Es la certeza absoluta de la propia existencia, que late detrás de cualquier duda o incertidumbre. Al menos hay una realidad objetiva o ajena a nuestro conocimiento, cual es la de nuestra propia existencia personal. Mientras vivimos nuestra existencia es una realidad, cuyo conocimiento da lugar a lo que llamamos verdad. Una verdad que va más allá de la pura apariencia subjetiva. No basta ver subjetivamente algo para aceptarlo como verdadero. Las piedras que se encuentran en las profundidades de la tierra no dejan de ser verdaderas piedras porque no sean vistas por nadie. Ellas tienen su realidad y su verdad objetiva, independientemente de que sean subjetivamente vistas o visualizadas. Tampoco es verdadero aquello que se dice tal porque así nos parece en función de nuestros gustos y deseos. Es verdadero lo que existe, lo que tiene entidad al margen de las operaciones del conocimiento.

Para el Hiponense negar la verdad equivale a negar la realidad misma en la que estamos inmersos, aunque no tengamos conciencia de ella. El proceso cognoscitivo, sea cual fuere la explicación que demos del mismo, no tendría sentido ninguno sin el compromiso con la verdad, como reflejo de realidad.¹⁴

De ahí el interés de estos discursos para la fundamentación racional de la teoría de la información y de la verdad informativa, donde no puede faltar el discurso sobre la verdad.

4.6 TEORÍAS ENCONTRADAS EN TORNO AL CONCEPTO DE VERDAD

Nada más fácil y al mismo tiempo más difícil de tratar; dice Tomás de Aquino, que el tema o teoría de la verdad.¹⁵ Fácil, porque no hay persona normal y con experiencia de la vida que no pueda decir algo sobre la verdad. Sabemos que hemos sido dotados de facultades para conocer y que, aunque sea poco, algo podemos conocer de la realidad de las cosas y de la vida si nos lo proponemos usando correctamen-

¹⁴ Cfr. *De vera religione*, 36 PL 34,151; *De Trinitate*, X, 10, 14 ML 42, 981.

¹⁵ Cfr. AQUINO, T. *II Met.*, 993 a 30.

te nuestras facultades cognoscitivas.

Por otra parte, nada más difícil que la teoría de la verdad. El Aquinate afirma plomizamente que la verdad es difícil de conocer tanto por la complejidad y los fallos de la realidad como por las limitaciones específicas del entendimiento humano. El deseo natural de conocer la verdad lleva consigo un esfuerzo enorme para obtener resultados muy modestos. Son pocos los hombres que llegan a un conocimiento profundo y verdadero de las cosas y ello después de muchos esfuerzos y mezcla de errores.¹⁶

Por un lado, el hombre necesita encontrar una respuesta satisfactoria a esta cuestión de la verdad. Por otro, la realidad, que es el fundamento mismo de la verdad, es compleja y difícil de controlar por parte del entendimiento humano, sometido a duras pruebas subjetivas y limitaciones naturales. Esto explica los avatares históricos por los que ha tenido que pasar esta cuestión, como demuestra la historia del pensamiento. Recordemos las posturas más apasionantes provocadas por el tema de la verdad en el pensamiento occidental, las cuales demuestran hasta qué punto nos hallamos ante un asunto difícil y al mismo tiempo razonablemente insoslayable.

4.6.1 LOS SOFISTAS RADICALES

Los sofistas griegos negaban dogmática y arrogantemente el conocimiento de la verdad objetiva, despreciaban el estudio de la naturaleza y se preocupaban obsesivamente por la felicidad del hombre. Nada hay fijo y estable, decían. Las esencias de las cosas son variables y contingentes (relativismo). Las cosas son como a cada uno le parecen y el hombre es la medida de todas las cosas (subjetivismo). Y si las cosas son como a cada uno le parecen, ni existe norma alguna trascendente de conducta ni tiene razón de ser la religión (indiferentismo ético y religioso). Las leyes son meros convencionalismos humanos útiles para poder vivir en sociedad. La única ley moral válida es la de los instintos (arbitrariedad jurídica). Todos los medios son buenos si con ellos conseguimos los objetivos que nos proponemos. Por lo tanto, nada es justo o injusto (oportunismo). Los medios estatales han de ser utilizados para los propios intereses (personalismo). Lo que importa no es ser sabios o conocer la verdad, sino gozar de prestigio intelectual mediante el hábil uso de la palabra (apariencia y frivolidad).

El ideal del sofista es la palabra bella y la acción política exitosa. Hay tantas verdades como individuos y la verdad universal no existe, decía Protágoras. Las facultades cognoscitivas son la medida de todas las cosas y no hay más verdad que la

¹⁶ *Ibid. Contra Gentiles., lib. II, c.4.*

apariciencia. Este principio era aplicado al orden práctico diciendo que no existen criterios objetivos para discernir entre el bien y el mal. Lo que a unos les parece malo a otros les parece excelente. La maestría del buen retórico o hablador consiste en presentar al público la peor razón como si fuera la mejor.¹⁷

El siciliano Gorgias fue aún más lejos. Nada existe, decía, y si existiera sería incomprendible. Más aún, si fuera posible conocerlo, no podríamos comunicarlo. El conocimiento humano no es necesariamente objetivo. Si lo fuera bastaría pensar las cosas para que existieran. Por otra parte, el lenguaje es una realidad que nada tiene que ver con los objetos conocidos.¹⁸

Platón llamó a los sofistas cazadores interesados de gentes ricas, vendedores de falsa ciencia y mercaderes ambulantes de golosinas del alma. Aristóteles los definió como traficantes de sabiduría aparente. El legado negativo de la sofistería griega no ha desaparecido y su repercusión en las ciencias de la información ha sido importante y nefasta. La búsqueda y comunicación objetiva de la verdad cede fácilmente su lugar a la comercialización de las apariencias y al marketing de la mentira institucionalizada.

4.6.2 REALISTAS EXAGERADOS O IDEALISTAS

Parten de la presunta identidad absoluta del ser y la verdad. Todo es ser y fuera del ser no hay nada, decía Parménides. Por lo tanto, el ser es la verdad y la verdad es el ser. Ser y pensar son una misma cosa. No en el sentido de que el pensamiento se identifique con el ser, sino en cuanto que sólo puede pensarse el ser; lo que existe, y no el no-ser; Que no existe.¹⁹ Del absolutismo metafísico parmeniano al idealismo platónico y neoplatónico había sólo un paso. El mundo de la realidad sería el de las ideas que se fragua en la pura inteligibilidad. La teoría sobre la verdad, inspirada en la presunta identidad del ser y la verdad en la esfera de la inteligencia, se hizo eco en Malebranche cuando defendía que el hombre ve las cosas en la verdad subsistente y eterna.²⁰ En esta línea Spinoza llegará a decir que el orden y la conexión de las ideas equivalen al orden y conexión de las cosas.²¹ La culminación moderna del idealismo llega con Hegel hasta proclamar la identidad absoluta entre realidad y verdad. Como es sabido, su dogma idealista quedó formulado así: lo que es racional es real y lo que es real es racional. Con el rigorismo kantiano se pusieron las bases modernas del

¹⁷ Cfr. LEVI, A. *Historia de la sofística*, ed. M. Pesce, Morano, Nápoles 1966.

¹⁸ Cfr. REALE, G.; ANTISERI, D. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Vol. I págs 79-81.

¹⁹ *Ibid.* Págs. 55-60.

²⁰ *Ibid.* Vol. II Págs. 343-346.

²¹ *Ibid.* Págs. 363-365.

desprestigio de la verdad como valor de referencia fundamental en todos los órdenes de la vida.

El realismo exagerado o idealismo absoluto es filosóficamente una salida por la tangente, pero es al mismo tiempo un testimonio interesante de hasta qué punto la búsqueda de la verdad es una prioridad humana fundamental. La convicción de que es posible encontrar algún punto de aproximación a ella es tal, que pone en tensión permanente a las inteligencias más preclaras. Este hecho constituye un testimonio de valor incalculable contra todos los detractores de la verdad, independientemente de que la respuesta filosófica al problema sea o no aceptable.

4.6.3 EL IMPERATIVO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE LA VERDAD

Históricamente hablando, la posición de Aristóteles y Santo Tomás representa el modelo emblemático de la formulación del principio de realidad fundado en el ser. La verdad se funda en el ser pero sin identificarse con él. Se fragua en una relación real del ser con la inteligencia. Propiamente hablando la verdad no está en las cosas sino en el entendimiento, si bien su calidad depende del grado de aproximación a la realidad fundante del ser.²²

En la filosofía cristiana occidental hasta Sto. Tomás prevaleció la posición agustiniana y anselmiana de inspiración prevalentemente platónica, pero en clave realista. El Hiponense identificaba la verdad con el ente. Verdadero es lo que existe (*Verum est id quod est*). Pero dice también que la verdad habita en el interior del hombre.²³ S. Anselmo destacó después la inseparabilidad de la verdad y el ente desde una perspectiva no aristotélica, sino teológico-cristiana. El fundamento último de la verdad no es el ente aristotélico sino Cristo mismo, el cual se definió como la Verdad. Pero en la edad media occidental terminó imponiéndose la fórmula aristotélica de la verdad en clave tomasiana. La verdad está formalmente hablando en la facultad cognoscitiva, pero su base está en el ser o de lo contrario queda fuera del principio de realidad.

Según Tomás de Aquino, el acuñador de la definición clásica de verdad como *adecuación del entendimiento y la cosa*, de nuestro pensamiento a la realidad, habría sido el judío Isaac Israelí Avicena y Averroes la hicieron plenamente suya. S. Alberto Magno asegura (I, 6, 25, B.31, 207a.) que esta definición era ya del dominio público entre los pensadores de su tiempo. El Aquinate se encargará de perfeccionarla y

²² Cfr. AQUINO, T., *Met. II*, 993b 31, V, 7, 1017 a 30-35.

²³ HIPONA, A. *Soliloquios*, H, 5, 8.

consagrarla para la posteridad hasta nuestros días en Occidente.²⁴

4.7 LA VERDAD COMO ADECUACIÓN A LA REALIDAD

La verdad es un asunto esencialmente cognoscitivo en clave de realidad. Si deseamos pensar bien, hemos de procurar conocer la verdad sobre lo que pensamos. Ahora bien, no tiene sentido hablar de la verdad de algo si no es por referencia a su realidad. La verdad, por tanto, es la realidad pasada por el pensamiento. Pero ¿qué es la realidad y qué parcela de la misma se refleja en la llamada verdad informativa? Vayamos por partes.

El término *realidad* en español procede del latino *res*, que significaba todo lo que en castellano denominamos con el término *cosa* en su sentido más amplio. Para los juristas romanos, *res* era tanto una finca como una joya de diamante o un esclavo. De *res* derivó el adjetivo *realis*, del que surgiría el término abstracto *realitas* o "realidad" en español. Los filósofos se apresuraron a utilizar el término *realidad* para significar la *esencia* de la cosa, es decir; aquello por lo que tal cosa es tal. En el lenguaje ordinario, en cambio, el término realidad tiene un sentido muy amplio. Se utiliza, por ejemplo, para designar *el conjunto de las cosas*. Realidad es lo mismo que *lo real* o la *totalidad de lo que es*. En sentido relativamente restringido significa *la totalidad de los seres materiales*. En sentido amplio sin limitaciones el concepto de realidad abarca a la totalidad de los seres materiales y espirituales. Las ideas, los valores, las ilusiones, las apariencias y hasta las meras posibilidades forman parte de esa realidad universal. Se habla de la realidad de las cosas, de los hechos, de los acontecimientos. También de las situaciones reales de las personas.

Santo Tomás intelectualiza la cuestión y sostiene que el término realidad es tan extenso como el *ente*. Lo cual equivale a decir que la realidad es todo lo que tiene de algún modo existencia.

Es obvio que la verdad informativa, bajo la razón formal de informar; muchas veces no se ocupa de la esencia de las cosas, sino de la transmisión mediatizada de presuntas verdades o mentiras en clave de noticias, opiniones y comentarios. Desde este punto de vista la discusión metafísica sobre la esencia y la existencia, implícita en el discurso filosófico sobre la realidad y el ente, carece de interés para las ciencias de la información.

Pero esta afirmación exige una aclaración. Carece de interés la discusión filosófica como tal discusión, pero no el mensaje en cuestión de ese discurso. Como

²⁴ Cfr. BLÁZQUEZ, N.P., *El fundamento metafísico de la verdad informativa (II). La verdad según Sto. Tomás*: Studium 36 (1996/2) 193-233.



carece de interés el discurso matemático como tal para aprender música, y, sin embargo, es indispensable tener sentido del ritmo y de la medida para solfear correctamente una partitura. El que el objeto propio de la música no sea la cantidad mensurable no significa que la música pueda renunciar al ritmo y a la medida como aplicación específica de las matemáticas. Tampoco el objeto de los estudios sobre "marketing" es el de la información, y, sin embargo, nadie cuestiona la conveniencia de que los estudiantes de ciencias de la información conozcan los fundamentos de esa disciplina.

Como a la verdad objetiva se opone la falsedad, y a la veracidad la mentira, a la realidad se opone la *irrealidad*. Otro vocablo abstracto equivalente a la *nada*. Lo que no tiene ninguna realidad es nada. Irrealidad y nada son términos sinónimos equivalentes a la nada absoluta. Ahora bien, ¿puede haber información sobre nada? Con dos dedos de frente y un minuto de reflexión pronto vemos que la respuesta sólo puede ser negativa. A pesar de ello, no faltan quienes sienten especial simpatía por la información creativa o irreal en contraste con la realidad objetiva y fundante. Los mecanismos de "desinformación" y la información "novelada" son buenos ejemplos que evidencian la presunción de que sería posible una información sobre lo irreal mediante la sublimación del concepto clásico de falsedad. Tal mentalidad es la que está de fondo cuando se habla de los "constructores de la noticia" y "forjadores de opinión pública". No puede decirse lo mismo del *ente de razón*. Es arreal, pero no la nada. Es un algo, con o sin fundamento *in re*, pero no la nada absoluta. Se trata de *algo* constituido por aquello que se da o puede darse como puro objeto de la inteligencia, como son las relaciones de pura razón o mundo de las ideas.

Según esto, podemos decir que la realidad está constituida por lo que está frente al hombre como objeto (*ob-jectum*). La arrealidad en cambio está constituida por lo meramente pensado, o sea, el *ente de razón*. Pero el ente de razón es algo por el mero hecho de ser pensado. No es irrealidad o nada. Es algo del pensamiento y dependiente del mismo.

Aplicando estos conceptos de irrealidad o nada, arrealidad o algo y *realidad* sin más a la teoría de la información, cabe preguntarnos si la irrealidad y la arrealidad pueden legitimar racionalmente un proceso informativo. ¿Es suficiente la realidad del ente de razón para justificar emitir una información? ¿Es posible la información creíble sin un mínimo de fundamento en la realidad extramental? O lo que es igual: ¿Es legítima la información creativa, basada exclusivamente en la imaginación del emisor sin fundamento sólido en la realidad autónoma e independiente de la imaginación creadora y del entendimiento? Por ejemplo, la difusión de los rumores. La respuesta a estas interrogantes, derivados del análisis filosófico de la realidad, nos lleva a afirmar la primacía de lo real, del valor de las cosas por sí mismas y de los acontecimientos consumados sobre cualquier forma de arrealidad.

La información supone dar una forma mental a una realidad para darla después a conocer. Lo cual significa que la realidad de la que se parte es el fundamento previo de la información. La información realista toma como referencia inicial la realidad y no la capacidad intelectual del informador. ¿Pues qué otra cosa es la información, sino la realidad misma puesta en forma para hacerla llegar al sujeto receptor? La realidad es el dato primordial paradigmático y la condición indispensable de toda información seria. Es informable todo lo que tiene alguna entidad. La irrealidad queda fuera de la posibilidad misma de la información. Quien se propone informar sobre la irrealidad o es un embustero o un charlatán. De la nada lo único que cabe informar es que es nada.

Sin embargo, lo arreal sí puede ser objeto de información. Incluso la posibilidad de las cosas y el futuro, con tal que se hable de ello sin confundirlo con la realidad del pasado y menos aún con la realidad de presente, que es la propia y específica de la información, cuya nota esencial es la de *actualidad*. Y como la realidad es el bien radical del ser sobre el que se asientan los demás bienes, cuanto más la información se aleje de la realidad tanto más se deslegitima racionalmente y pierde la razón de bien humano. Por el contrario, cuanto más pegada esté a la realidad tanto más se robustece su legitimación ética y jurídica. El realismo informativo constituye una garantía de seguridad indispensable para la evaluación cualitativa de la información en función de su propia bondad, que es inseparable de la realidad.

La información es un bien humano y como tal no puede sustraerse al principio de realidad. El que la realidad sobre la que versa específicamente la información sea la *social* es accidental. La realidad social es una forma expresiva de la realidad universal, de cuyo ámbito no puede sustraerse el proceso informativo sin perder su legitimación racional y humana. La realidad, como primera manifestación del ser existenciado o situado fuera de las fronteras de la irrealidad, es el paradigma y el sustento racional legitimador de toda información digna de tal nombre como antídoto a la falsedad y al engaño. La realidad es el paradigma y el sustento de los criterios valorativos de todo proceso informativo de calidad.

Afirmada la primacía de la realidad como soporte de toda verdad, cabe recordar ahora algunos conceptos de verdad que ayudan a esclarecer el concepto de verdad informativa. Siempre queda en el aire la pregunta escéptica y despreciativa de Poncio Pilatos a Cristo:

¿Y qué es la verdad? La respuesta razonable podíamos formularla del modo siguiente:

1) Verdad *fundamental*: La *realidad* misma de las cosas. Lo que las cosas, personas o acontecimientos son independientemente de cómo a nosotros nos parezcan o la imagen que de ellas nos hayamos formado por la simple percepción sensible (verdad sensible) o mediante el conocimiento intelectual. Es la realidad previa que

no depende de nuestro conocimiento. Su contrario es la irrealidad o nada.

2) Verdad *lógica*: La *adecuación* o conformidad del entendimiento y la cosa (*adaequatio intellectus et rei*). Es lo mismo que verdad gnoseológica, crítica, formal y subjetiva. Su contrario material es el error material. Y el formal la mentira.

3) Verdad *ontológica*: La *adecuación* o conformidad de la cosa y el entendimiento (*adaequatio rei et intellectus*). Llámase también trascendental. Su contrario es la falsedad.

4) Verdad *moral*: La *adecuación* o conformidad del obrar de las personas de acuerdo con los principios y reglas del bien humano en general. Su contrario es la maldad humana en general en el obrar y la mentira y la hipocresía de modo especial.

5) Verdad *legal*: La *adecuación* o conformidad del comportamiento humano con las leyes establecidas por los hombres. Es lo mismo que la verdad de la justicia. Su contrario es la injusticia legal.

6) Verdad *científica en sentido amplio*: La *adecuación* o conformidad del entendimiento y la realidad en sus aspectos mas esenciales y permanentes.

7) Verdad *objetiva*: La *adecuación* de las proposiciones o enunciados a la realidad de las cosas, personas o hechos de los que hablamos. El conocimiento se mide por la realidad de las cosas como distintas del sujeto cognoscente.

8) Verdad *subjetiva*: La *adecuación* de las proposiciones o enunciados a la medida de nosotros mismos. El sujeto cognoscente se constituye en la medida de la realidad de las cosas.

9) Verdad *informativa*: la *adecuación* o conformidad del mensaje comunicacional del emisor y la realidad social contingente, percibida por el receptor a través de los medios de comunicación social o mass media.

El emisor codifica la verdad, la transmite proposicionalmente mediante el canal correspondiente al receptor; el cual descodifica y verifica la *adecuación* o conformidad de la misma con la realidad social de la que se informa.

En todas estas acepciones de la verdad hay algo en común: la *adecuación* o conformidad entre la facultad cognoscitiva y algún aspecto de la realidad. Cada una de ellas constituye un modo de apreciar lo que la verdad sea. Por otra parte, la realidad es el fundamento de toda verdad y la verdad informativa se inscribe inmediatamente en el ámbito de la verdad lógica o formal.

El carácter subjetivo de toda verdad no autoriza a negar la realidad en la que se fundamenta. El realismo y el valor de todo conocimiento intelectual sólo pueden ser percibido por la mente humana y transmitidos a los demás en términos de verdad o de falsedad. La particularidad de que la verdad informativa haya de pasar por los canales que le son específicos no modifica esta necesidad, sino que obliga a extremar su cumplimiento. A nadie se le oculta la dificultad de llevar a cabo informativamente esa *adecuación* o ajuste del mensaje informativo a la realidad social contingente e

interesante en clave de actualidad de forma satisfactoria para todos los destinatarios. Pero ello no disculpa de buscar la verdad hasta donde sea posible refugiándonos en la veracidad. Las consecuencias de la falta de verdad o inadecuación del mensaje informativo y la realidad social contingente son con frecuencia nefastos para la humana convivencia y dan lugar a que intervenga la ética y la justicia social.

4.8 MATIZACIONES

El prejuicio respecto a la verdad, como si fuese éste un concepto vacío de contenido real fuera de la mente o de nuestras estructuras lógicas subjetivas, queda minimizado por el sentido común y los códigos deontológicos del periodismo. Es verdad que los presupuestos filosóficos de esos códigos no siempre son los mismos porque se parte de conceptos distintos o reduccionistas de la realidad. Pero la concepción más o menos reduccionista de la realidad no afecta sustancialmente al ideal de verdad propugnado. O lo que es igual, el concepto de verdad puede ser discutido en la teoría de la información, pero jamás razonablemente eliminado sin atentar contra la realidad misma de la que se informa.

En esos textos queda igualmente superado el concepto sofista de verdad. De no ser así, no tendría sentido alguno la insistencia en recordar a los informadores que digan la *verdad* siempre y con todo el rigor que sea humanamente posible. Cosa que los tribunales de justicia exigen a sus subordinados bajo juramento. No parece razonable considerar, como un despropósito o un sin sentido en materia de información, lo que en el ámbito de la justicia se acepta sin dificultad como un concepto obligado de referencia.

A la verdad objetiva se opone la *falsedad*; y, a la subjetiva, la *mentira*. Informar con objetividad significa hablar de las cosas tal como ellas son de por sí en su propio contexto, sin manipular o distorsionar ninguna de sus circunstancias. Ser *veraces*, en cambio, equivale a decir primariamente lo que sabemos de las cosas *adecuando lo que decimos a lo que sabemos*, que puede no coincidir necesariamente con lo que las cosas son exactamente o en su objetividad pura. De lo dicho se infiere que la verdad se refiere siempre a la realidad en cuanto conocida. Y como hay diversos órdenes de realidades, de ahí que la verdad sea un concepto *analógico*, que se dice de muchas realidades diferentes.

Así, la verdad se dice *de las facultades cognoscitivas* (verdad intelectual, verdad sensible), de las *cosas*, de las *personas* y de las *palabras*. De la verdad referida al entendimiento se ocupa la lógica, que analiza la adecuación de la facultad intelectual a los conceptos que nos hacemos de las cosas, ordenándolos de forma racionalmente adecuada desde el punto de vista estrictamente formal. La verdad objetiva de las

cosas, anterior e independiente de nuestro conocimiento de ellas, se llama también verdad óptica, metafísica o trascendental. Es la realidad cruda de los seres y los acontecimientos. Aquello que las cosas son independientemente de lo que a nosotros nos parezcan. Las ovejas, por ejemplo, no dejaban de ser ovejas por más que en la imaginación perturbada de Don Quijote fueran guerreros. Es el orden del ser sin más, anterior a nuestro conocimiento. Es la realidad que nos es dada de antemano y de la que nuestra inteligencia depende.

La *verdad se dice de las cosas*. En tal sentido hablamos de ellas como *verdaderas o falsas*. Cuando así hablamos evocamos el aspecto real y auténtico de las mismas por contraposición a lo ficticio. Son verdaderas porque poseen los elementos constitutivos de su esencia. Así se habla de oro verdadero o falso, de dinero falso o verdadero; y así sucesivamente. Con el mismo sentido analógico hablamos de verdaderas o falsas informaciones.

La *verdad dicese también de las personas*. Quien está dispuesto a decir siempre la verdad que sabe y en la medida en que la sabe es *veraz*. La veracidad es la virtud moral del que es veraz, inmediatamente asociada a la honradez humana.

La *verdad se dice incluso de las palabras* en tanto que éstas expresan el contenido real de las cosas que significan. En tal sentido decimos, por ejemplo, que tal o cual persona tiene "palabras de verdad" o se acepta lo que los demás nos dicen sin poner ninguna dificultad a su credibilidad. Son palabras que no admiten lugar a dudas sobre la verdad que expresan.

Y, por supuesto, la verdad se dice también *de la información*. Es la llamada *verdad informativa*. Se dice así en cuanto que es conocida por los sujetos receptores a través de los medios de comunicación. Es la verdad o reflejo de la realidad que el informador averigua para ser comunicada al pueblo con la mayor fidelidad posible, sirviéndose de los *mass media*. La verdad informativa puede resultar *objetiva* (en mayor o menor grado), más o menos veraz y falsa.

Falso es lo opuesto a lo verdadero. Absolutamente hablando, las cosas en sí mismas no pueden ser falsas. El ser en sí y la verdad son términos convertibles. Su realidad es su verdad, y viceversa. La falsedad, formalmente hablando, tiene lugar en la operación intelectual del *juicio*, en el que se produce un desajuste o inadecuación entre el entendimiento y la realidad de las cosas. En los sentidos la falsedad tiene lugar sólo de forma accidental por su carácter de intermediarios entre los objetos y la facultad cognoscitiva humana. Ellos dan lugar a los defectos de percepción. La falsedad, propiamente dicha, es un desajuste entre el pensar, las convicciones y el obrar práctico.

También en las palabras puede haber falsedad por inadecuación entre el término justificativo utilizado y la intención con que las usa el sujeto. En nuestro caso, el informador o periodista, según el testimonio de los códigos, un mínimo de verdad es

indispensable para legitimar cualquier acto informativo.

Decir la verdad objetivamente, como reflejo de la realidad limpia de manipulaciones, es el ideal supremo al que todo periodista debe aspirar. Por lo mismo, toda deformación deliberada de la verdad, que la sociedad tenga derecho a conocer, constituye, de suyo una inmoralidad. Como principio, esto no admite lugar a dudas. En la práctica, sin embargo, el periodista trabaja bajo tales condiciones personales y ambientales que frecuentemente sólo conoce la verdad a medias; y, cuando la conoce en toda su amplitud y objetividad, no siempre le es permitido decirla.

La Prensa tiene ganada su mala reputación en muchos casos por traicionar al ideal de la verdad. Pero independientemente del mal uso deliberado de los medios de información, cabe decir, en términos realísticos, que ni es necesario conocer toda la realidad para decir informativamente la verdad; ni para engañar al público se requiere que todo lo que se dice sea falso. La honestidad del periodista, desde el punto de vista ético, se salva aspirando siempre a conocer y decir la verdad con la mayor objetividad posible en el sentido explicado y contándola, de hecho, con *veracidad* y respeto a la dignidad humana.

Dada la complejidad de la vida y las limitaciones a que está sometido todo informador; el periodista salva su honestidad moral por el mero hecho de ser *veraz* contando las cosas en la medida en que las conoce después de una suficiente investigación y verificación, sin que necesariamente lo que dice sea la verdad objetiva absoluta. La verdad objetiva absoluta es el ideal. La veracidad es siempre posible e inexcusable para salvar la honestidad profesional del informador.

Para compensar moralmente los defectos involuntarios de objetividad, los códigos recomiendan el deber de corregir la información tan pronto se descubra el error cometido. El informador que informa verazmente puede estar equivocado, pero no se le puede acusar de engañar al público, si no ha habido negligencia culpable y esté dispuesto a rectificar. Los códigos señalan el ideal al que el periodista debe aspirar mediante su adhesión incondicional a la verdad objetiva, pero la ética tiene que explicar cómo se salva la honestidad del informador ante el público y ante la justicia, cuando el logro del ideal resulta imposible en la práctica.

El deber moral queda cumplido, la mayor parte de las veces, en el ámbito de la adecuación de la verdad subjetiva o *veracidad* sincera abierta a la rectificación, siempre que ello fuere menester. La negación de la veracidad es la *mentira* por la que damos a entender a los demás algo distinto de lo que pensamos. El buen informador aspira siempre a poder decir al público la verdad sobre hechos, acontecimientos o ideas con el mayor grado posible de objetividad. Es decir, adecuando la información a la realidad de la que trata de informar.

La objetividad absoluta no siempre es posible en la práctica. Pero tiene que haber una objetividad o reflejo mínimo indispensable de la realidad, para que el

informador se considere éticamente con derecho a informar. Sin un mínimo de conocimiento objetivo de las cosas, el informador responsable lo mejor que puede hacer es callarse.

Lo que jamás admite excusas, insisto, es la veracidad. Si un mínimo de objetividad es indispensable, la veracidad resulta de todo punto inexcusable. El informador que no es veraz, engaña, y a partir de ese momento pierde el derecho a informar. Equivocarse puede ser éticamente correcto. El engaño deliberado no lo es jamás.

4.9 LA VERDAD: PIEDRA ANGULAR EN MATERIA DE INFORMACIÓN

La crisis del concepto de verdad en el campo de la reflexión filosófica ha repercutido profundamente en el de la teoría de la información. El interés por la verdad se ha desplazado hacia la libertad y este fenómeno se ha traducido en el desprestigio progresivo del concepto de verdad con predominio del concepto de veracidad. La preocupación por el objeto se ha desplazado, casi exclusivamente, hacia el sujeto de la comunicación. De la primacía de la libertad se ha pasado a la primacía de la libertad de expresión social; entendida ésta como espontaneidad o posibilidad absoluta y efectiva de expresar en los medios de comunicación todo lo que es posible pensar sin pasar necesariamente por el filtro de la razón.

En la cultura de cuño angloamericano la libertad de expresión pública de los medios es reivindicada, como un derecho humano fundamental, al que con frecuencia se supeditan otros derechos tan fundamentales, como el derecho a la vida y a la intimidad. En el trasfondo de esta forma de ver las cosas se percibe una mitificación y exageración de la libertad humana en general y de expresión pública a través de los medios de comunicación en particular.

Esta observación es válida sólo para los países en los que existe libertad de expresión con influencia predominantemente americana y la mayoría de los teóricos de la información reflejan esta mentalidad. En cambio, donde la libertad de expresión es sistemáticamente reprimida el concepto de verdad sigue ocupando su puesto primordial desde el punto de vista lógico del discurso teórico sobre la comunicación, pero con su significado falsificado o predeterminado por las instancias represivas de los poderes fácticos.

Por otra parte, la historia de los medios de comunicación está plagada de reproches y acusaciones y la desconfianza en los mismos aumenta en proporción con su influjo en la sociedad, gracias a la moderna y avanzada tecnología mediática. Este hecho paradójico, de su necesidad en las sociedades avanzadas y la creciente desconfianza en los mismos por parte de quienes más los usan y necesitan de ellos, suscita inevitablemente cuestiones fundamentales de ética, deontología y derecho; que los

teóricos de la comunicación no pueden eludir sin perjuicio del propio discurso legitimador del quehacer informativo como servicio público de aquellas verdades que la sociedad necesita conocer para la promoción de una convivencia humana desarrollada.

El concepto de verdad ha ocupado siempre un lugar preferencial en la escala de los valores humanos fundamentales junto con la vida, el bien y la libertad. Se trata de un concepto tan nuclear y paradigmático que resulta racionalmente imposible la fundamentación científica de la teoría de la información, ignorándolo o sustituyéndolo sin más por el de veracidad. La veracidad no tiene sentido ninguno sin referencia a la verdad. De ahí que, si queremos dar sentido pleno a ésta como reflejo del sujeto de la información, no nos quede más remedio que recuperar el concepto de aquella como piedra angular del discurso racional legitimador del estatuto científico de la teoría de la información.

Mal se puede hablar de la luz de la luna sin referencia a la luz del sol. Las peleas filosóficas tradicionales sobre la verdad, aún abstrayendo de sus resultados eventualmente escasos, demuestran que el tema de la verdad es un asunto capital y específico del pensamiento humano del que los teóricos de la verdad informativa no pueden pasar de largo sin riesgo de derivar en sofistería.

El discurso sobre la verdad alcanza su clima histórico en la civilización occidental de cuño judeo-cristiano, con la incorporación de la reflexión filosófica griega. De ahí las dos formas paradigmáticas de entender la verdad. En la tradición bíblica, el concepto de verdad evoca directamente a la vida y aquello que da sentido a la vida del hombre, que en última instancia es Dios, en todas sus manifestaciones. La Biblia habla de la verdad de la vida que culmina en Dios como ser personal, el cual dirige los destinos de la humanidad y de cada hombre en particular. A la pregunta fundamental sobre la verdad, la Biblia responde que la verdad es Dios. Buscar la verdad equivale a buscar a Dios mismo y vivir en el error a vivir alejados de El. En la filosofía griega, en cambio, la verdad es un *concepto mental* o resultado de la actividad racional del hombre. No es una persona sino un producto del ejercicio de la mente que trata de conocer las cosas. La verdad bíblica nos remite inmediatamente a la vida y a Dios. La verdad filosófica, en cambio, nos remite inmediatamente al conocimiento humano de las cosas y a la ciencia. Es obvio que la verdad informativa pertenece al género de la verdad filosófica, que hemos llamado *lógica* y que su objeto propio es bastante modesto a otras formas de verdad.

Dentro del contexto de la verdad filosófica y lógica, en el que se inscribe la verdad informativa, reviste particular importancia, para el objeto de la teoría de la información, la teoría aristotélico-tomista sobre la verdad y el conocimiento humano. Tanto la terminología, al respecto, como el contenido filosófico fundamental de los conceptos de verdad, veracidad, objetividad y afines se encuentran explícita,

metodológica y preeminentemente estudiados en esta teoría del conocimiento, la cual ha condicionado profundamente tantas otras existentes en la historia de la cultura occidental.

El concepto de verdad, fraguado en la reflexión humana, como resultado de la actividad cognoscitiva, es *analógico*, su fundamento inmediato es la *realidad* y su esencia metafísica la *adecuación* o conformidad de la facultad cognoscitiva respectiva con la realidad que se trata de conocer.

Por consiguiente, tratándose de la verdad informativa, de la adecuación de la mente del emisor a la realidad social, como campo específico de la información. La verdad es la moneda de cambio de toda comunicación humana. En el quehacer informativo, lo que el emisor transmite al receptor no son las cosas en su realidad desnuda sino la verdad de las mismas. Más concretamente, la adecuación a la realidad social en clave noticiosa de actualidad.

El concepto de verdad en la información es como el valor del dinero en las actividades de mercado. El emisor no entrega al receptor la realidad social en especie sino en la moneda equivalente de la verdad. Más aún. Cabe pensar en una actividad de mercado sin dinero en la que sólo se comercie con especies. Lo que es absolutamente imposible es la información social, mediante el intercambio de la realidad en especie. Esa operación necesita de una moneda de cambio que haga las veces de la realidad en términos de verdad. De ahí que la pretensión de formular una teoría de la información prescindiendo del significado angular del concepto de verdad, como espejo mental reflector de la realidad, se viene abajo por sí sola por falta de fundamentación en la realidad y, por lo mismo, de base racional suficiente.

En sentido amplio y generoso, cabe hablar de objetividad informativa del objeto u objetividad fundamental de la realidad, y *del sujeto emisor* al mismo tiempo sin contradecirnos. En este segundo caso nos referimos a la actitud y voluntad del emisor de decir las cosas de acuerdo con la objetividad del objeto. La objetividad "subjetiva" equivale a la sinceridad y transparencia del emisor. La objetividad así entendida viene a ser lo mismo que la virtud moral de la veracidad o sinceración.

En sentido estricto, sin embrago, la verdad informativa se dice, por relación al objeto extramental, sobre el que se informa y la veracidad por relación a lo que decimos sobre nosotros mismos y nuestro mundo interior; en el cual se encuentra nuestro bagaje de conocimiento sobre las cosas. La veracidad y sinceración suponen adecuación de nuestros signos de expresión con nuestra propia realidad personal, que en ningún caso tratamos de deformar frente a los demás. La verdad informativa, en cambio, es una adecuación o conformidad relacionada básicamente con la realidad fundamental de los objetos extrasubjetivos de carácter social y públicos en clave noticiosa de actualidad.

De donde se infiere que la información, exclusivamente veraz, por muy nece-

saría que sea, no es suficiente por sí sola para la justificación y fundamentación racional de la teoría de la información. Para nada sirve la buena voluntad del emisor si éste no ofrece al receptor una información adecuada u objetiva por relación a los hechos y acontecimientos sociales, tal cual tienen lugar en la realidad de la vida pública extramental.

El escepticismo radical, ante la posibilidad misma de la verdad objetiva, equivale a la negación también radical de la posibilidad de formular una teoría válida de la información. Sería como pretender imponer la profesión médica a los ciudadanos, obligándoles a aceptar, de antemano, que la función de la medicina no tiene nada que ver con la salud de los enfermos, porque todavía hay muchas enfermedades incurables; o porque, en fin de cuentas, todos los que acuden a los hospitales pronto o tarde (más bien pronto) terminan muriéndose.

La realidad social es muy compleja y el proceso de todo conocimiento comunicacional arriesgado por sus inevitables adherencias subjetivas.

Con todo, hay que admitir un mínimo de realismo epistemológico y comunicacional en el terreno de la información, o de lo contrario cualquier intento de legitimación racional de la profesión informativa carecería de fundamento suficiente en el contexto social. Mediáticamente hablando, si no hay un compromiso mínimo con la verdad de lo que se dice, la información queda reducida a mera palabrería.

Con razón se ha escrito recientemente: "La primera obligación de un periodista es el respeto a la verdad y al derecho del público a conocerla. La segunda, defender el libre acceso a la información y la libre publicación de noticias, comentarios y críticas. Y la tercera, utilizar métodos justos para obtener esa información". O sea, que hay una jerarquía de valores éticos en el quehacer informativo, los cuales suponen la *troncalidad de la verdad* como valor racionalmente fundante de la actividad informativa mediática sólidamente cimentada en la realidad.²⁵

²⁵ AGUINAGA, E. *¿Información veraz?: Estudios sobre el mensaje periodístico* (1998) 123-133.

CAPÍTULO V

TRADICIONES ÉTICO FILOSÓFICAS CON APLICACIÓN AL PERIODISMO

5.1 LA ÉTICA DE LA INFORMACIÓN COMO EXIGENCIA DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE

El filósofo español, Niceto Blázquez, pretende dar una sólida fundamentación racional para una ética comprometida con la objetividad informativa y la veracidad, para lo cual sostiene que la necesidad de la ética de la información brota de la naturaleza misma de la información que, a su vez, se ubica en el contexto de la justicia social y de los derechos humanos fundamentales, tanto de particulares como de pueblos.¹

Partiendo del supuesto de que toda persona tiene derecho natural a la verdad, bajo la exigencia o inclinación que tiene la inteligencia hacia el conocimiento, el ser humano, por medio de la inteligencia busca, de manera natural o inducida, la verdad, trascendiendo el hecho mismo de que en esa búsqueda pueda equivocarse o ser engañado. De esta inclinación natural hacia el conocimiento es que surge el derecho a la información sin el cual el individuo y la misma sociedad no alcanzarían a realizar sus proyectos de vida. Muchas veces el individuo o la sociedad misma no pueden solventar sus necesidades de información para lo cual están en posibilidad de proveerse de profesionales responsables y competentes, capaces de dar respuesta a las exigencias de verdad, tanto al individuo como a la sociedad en general.

Blázquez juzga que existe unidad entre lo ético y lo jurídico en lo referente a la información, que se refleja en el artículo 16 del Código de Derechos Humanos, elaborado por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU en 1952; donde se hace referencia a la libertad de expresión, diciendo:

“Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; ese derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística o por cualquier otro procedimiento de su elección. El ejercicio de las libertades, previstas en el artículo precedente, entraña deberes y responsabilidades especiales. Por consiguiente puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberían, sin embargo, estar expresamente previstas por la ley y ser necesarias: para asegurar el respeto de los derechos o de la reputación de los demás, y para la protección de la seguridad nacional, del orden público, o de la

¹ BLÁZQUEZ, N. *El desafío ético de la información*, San Esteban-Edibesa, Salamanca, España 2000, p.18.

salud o la moral pública”.

En este texto está implícita la fundamentación ética del derecho. El ajustarse a los principios éticos es lo que garantiza el ejercicio responsable de la información, estableciendo las barreras morales que no deben rebasarse. Es así que la información, como un bien público y privado, se fundamenta éticamente en el derecho natural de cada persona a conocer la verdad.

Existe un derecho natural de la persona humana a la verdad; y, por analogía, de las diversas sociedades constituidas. De ahí nace la justificación racional de la existencia social de un colectivo de expertos, llamados periodistas o informadores en general, cuya misión es la de prestar ese servicio, de verdad, al público. La profesión periodística encuentra así su justificación última en el derecho natural de la persona humana a la verdad, que por lo general no puede encontrar por sí sola.

El derecho natural de todo individuo a la verdad funda el derecho a ser informado o exigir información. Por lo tanto, el derecho de información o a informar es, antes que nada, un *deber* por parte de los informadores. El fundamento inmediato del derecho de información hay que buscarlo en la capacidad de honestidad y competencia profesional, para ejercer ese deber, como respuesta al derecho a la verdad por parte de los destinatarios de la información. Podríamos decir que así como sólo tienen derecho a ejercer la medicina quienes ofrezcan las garantías de honestidad y competencia en ese campo, de modo análogo sólo tienen derecho a informar o de información quienes estén capacitados, de manera suficiente, para ello. La salud de la información es la verdad; la mentira y el engaño, su enfermedad. Lo dicho ha de entenderse en sentido ético riguroso. Aunque la ley positiva determine otra cosa, éticamente hablando sólo el informador capacitado ejerce ese derecho de forma auténtica y válida. Aunque la ley permita lo contrario, éticamente hablando lo mejor que puede hacer un periodista responsable es callarse mientras no tenga algo verdadero que decir o digno de ser conocido.²

Con los nuevos avances en tecnología, principalmente en lo que se refiere a comunicación, exige a la reflexión ética mayor profundidad, para dar respuesta a los problemas que, a la vez, se van generando. Parece que la tendencia es a que el informador tenga el “conocimiento de todo” y pueda trasmitirlo a todos; tendencia que exige una mayor preparación y responsabilidad ética, tanto de los emisores como de los receptores.

En varios de los códigos y leyes referentes a la información a nivel mundial podemos encontrar de manera semejante lo que se expresa en el artículo 20 de la Constitución española de 1978:

² Cfr. SORIA, C. *La hora de la ética informativa*, Barcelona, 1991; BLÁZQUEZ, Niceto. *Ética y medios de comunicación*, Madrid, 1994 p. 67-106.

“Se reconocen y protegen los derechos: a) A expresar y difundir libremente los pensamientos, las ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción. b) A la reproducción y creación literaria, artística, científica y técnica. c) A la libertad de cátedra. d) A comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión. La ley regulará el derecho a la cláusula de conciencia y al secreto profesional en el ejercicio de estas libertades. El ejercicio de estos derechos no puede restringirse mediante ningún tipo de censura previa. La ley regulará la organización y el control parlamentario de los medios de comunicación social dependientes del Estado o de cualquier ente público y garantizará el acceso a dichos medios de los grupos sociales y políticos significativos, respetando el pluralismo de la sociedad y de las diversas lenguas de España. Estas libertades tienen su límite en el respeto de los derechos reconocidos en este título, en los preceptos de las leyes que los desarrollen y, especialmente, en el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen y a la protección de la juventud y de la infancia”.

La preocupación por el bien común, el honor de la persona, la propia imagen, la privacidad personal y familiar, así como la seguridad nacional, el secreto profesional, la cláusula de conciencia se fundamenta en principios éticos, sin los cuales el derecho de información y a la información, no quedaría racionalmente fundamentado y, por ende, poco garantizado.

Es la ética la que fundamenta y justifica racionalmente todos los derechos humanos, entre los cuales se encuentra el derecho de y a la información. Todo condicionamiento a la libertad debe apelar a principios éticos, si no quiere ser arbitraria e injusta. La información, que no se ajusta a un mínimo de principios éticos, corre el riesgo de mal informar, desinformar o deformar. El informador debe estar bien versado sobre cuestiones éticas, para no cometer injusticia y así también desprestigiar su profesión.

La ética es considerada como la mejor garantía de todos los derechos, sobre todo de los más íntimos y personales, que pudieran ser violados bajo pretextos informativos. En otras palabras, diremos que cuanto menos se tiene en cuenta el sentido ético de la vida, más aumentan las violaciones de los derechos humanos fundamentales, incluido el derecho a la información objetiva y a la auténtica libertad de expresión en la prensa.

Por otra parte el poder de las imágenes tiende a sustituir la realidad, la propaganda y la publicidad degeneran en formas brutales de terrorismo ideológico y mercantil.

La alternativa ética a estos hechos se impone como instancia de emergencia a la racionalidad y al ejercicio de la honradez humana, como medida eficaz para ofrecer al profesional de la información el margen de libertad e independencia necesario,

que le permita cumplir con su función de informar con dignidad y ganarse la credibilidad del público. A este ideal responde la proliferación de códigos éticos del periodismo entre las iniciativas éticas clásicas.

Por otra parte es necesario evidenciar que no sólo hay que promover la formación ética en los informadores y las empresas a las que pertenecen, sino que también los receptores, o el público, aprendan a usar responsablemente los mensajes informativos, de manera crítica; de lo contrario, los hechos consumados se convierten en norma ética y la conducta guiada por estadísticas y apariencias sensacionalistas. Además habría que agregar una selección pluralista de los medios, dado que somos tanto más manipulados cuanto menos personas nos manipulan. Este es el riesgo de los grandes monopolios informativos, tanto públicos como privados. La mayor parte del público se conforma con la lectura de los títulos y la contemplación pasiva de las imágenes, que es donde más cunde el sensacionalismo y la manipulación, sin que se discierna entre los diversos géneros periodísticos, desde los editoriales hasta los anuncios.

5.2 DE LA TEORÍA DE LOS ÍDOLOS DE BACON A LA HERMENÉUTICA PERIODÍSTICA

El periodismo no es una ocupación dispersa. Se le concibió en el Renacimiento, se originó en la ilustración y se alimentó para llegar a una vida plena en el occidente moderno, del cual hereda una tradición, que contiene los principios de verdad, justicia, libertad, humanidad, responsabilidad, democracia, honor, etc. Estos principios se incluyen en su mayoría en los códigos de ética, que elaboran las diversas asociaciones de profesionales del periodismo. Los códigos tienen la finalidad de regular, de plantear “lo que se debe” y “lo que no se debe” más no dar razón del por qué. Es la ética como sistema la que se da a la tarea de analizar y aclarar el por qué de la aplicación o no de los principios propuestos.

El periodista es un *intérprete* nato del *texto*, convertido en acontecer. Él debe tener en cuenta las enseñanzas del llamado arte de la interpretación, contenido en la *hermenéutica filosófica*, de la cual expondremos el ejemplo del inglés Francis Bacon, a quien se le considera pionero de una nueva sensibilidad epistemológica y de quien el filósofo Patix Lanceros se expresa así:

“Desde él la investigación de la verdad consistiría en la eliminación de prejuicios (ídolos o fantasmas), en la confección de un método adecuado y en la elaboración de un lenguaje depurado de intromisiones; un lenguaje enunciativo y sobrio, ajeno a la tiranía de la costumbre y a las veleidades del afecto; un lenguaje tendencialmente esquemático, más adecuado cuanto más trasparente, mera película asertiva

cuya vocación es desaparecer, travestir su propia existencia en la descarnada osamenta de la fórmula. Fuera de todo lenguaje, en una exterioridad ajena y resguardada, la verdad esperaría en su plenitud objetiva presta a ser capturada por el enunciado o el concepto”.³

5.2.1 TEORÍA DE LOS ÍDOLOS DE FRANCIS BACÓN.

Bacon desarrolla la llamada teoría de los ídolos, que puede ser de gran utilidad para analizar los obstáculos y posibilidades de encontrar la verdad, y que cualquier investigador debería tomar en cuenta, incluyendo al periodista.

Los ídolos y las nociones falsas, como les llama Bacon, han invadido el intelecto humano, echando profundas raíces; no sólo bloquean la mente humana de un modo que dificulta el acceso a la verdad, sino que, aunque tal acceso pudiese producirse, continuarían perjudicándonos, incluso durante el proceso de instauración de las ciencias. De aquí el llamado de Bacon a combatir los ídolos.⁴

Por lo tanto, la primera función de la teoría de los ídolos consiste en hacer que los hombres tomen conciencia de aquellas nociones falsas, que entorpecen su mente y que les impiden el camino hacia la verdad. En pocas palabras es tarea del filósofo, investigador, periodista... descubrir cuáles y dónde están los ídolos, como primer paso para poder desembarazarse de ellos.

Bacon responde, en los siguientes términos, a dicha interrogante:

“La mente humana se ve visitada por cuatro géneros de ídolos. Con un objetivo didáctico los denominaremos respectivamente ídolos de la tribu, ídolos de la cueva, ídolos del foro e ídolos del teatro. Sin ninguna duda, el medio más seguro para expulsar y mantener alejados los ídolos de la mente humana consiste en llenarla con axiomas y conceptos producidos a través del método correcto, que es la verdadera inducción. Sin embargo, descubrir cuáles son los ídolos representa ya un gran beneficio”.⁵

Los ídolos para Bacon son los siguientes:

1) Los ídolos de la tribu (*Idola tribus*) están fundamentados en la misma naturaleza humana y sobre la familia humana misma o tribu. El intelecto humano es como un espejo desigual respecto a los rayos de las cosas; mezcla su propia naturaleza con la de las cosas, que deforma y transfigura. Por ejemplo, el intelecto humano por su estructura misma se ve empujado a suponer que en las cosas existe un mayor

³ LANCEROS, P. Y ORTIZ-OSÉS, A. *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. p.795.

⁴ Cfr. BACON, F. *Opere filosofiche*, 2 Vols., ed. E. De Mas, Laterza, Bari 1965.

⁵ *Ibid.* p. 231.

orden que el que poseen en realidad. “El intelecto se imagina paralelismos, correspondencias y relaciones que en realidad no existen. Así surgió la idea de que en los cielos todo movimiento se produce siempre de acuerdo con círculos perfectos”⁶, nunca (excepto de nombre) según espirales o en forma de serpiente. Más aún: “El intelecto humano, cuando encuentra una noción que lo satisface porque la considera verdadera o porque es convincente y agradable, lleva todo lo demás a legitimarla y a coincidir con ella. Y aunque sea mayor la fuerza o la cantidad de las instancias contrarias se las menosprecia sin tenerlas en cuenta, o se las confunde a través de intenciones y se las rechaza, con prejuicio grave y dañoso, para mantener intacta la autoridad de sus primeras afirmaciones”⁷. En pocas palabras: el intelecto humano tiene el vicio que hoy calificamos como errónea tendencia verificacionista, opuesta a la adecuada actitud falsacionista, para la cual, si se quiere que haya progreso científico, hay que estar dispuestos a descartar una hipótesis, una conjetura o una teoría siempre que se hallen hechos contrarios a ella. Sin embargo las perniciosas tendencias del intelecto no se limitan a suponer unas relaciones y un orden de los que carece este complejo mundo, sino que tampoco tienen en cuenta los casos contrarios. El intelecto se ve llevado asimismo a atribuir con superficialidad aquellas cualidades que posee una cosa que le ha impresionado con profundidad a otros objetos que, en cambio, no las poseen. En definitiva el intelecto humano no sólo es luz intelectual, sino que padece el influjo de la voluntad y de los afectos, y esto hace que las ciencias sean como se quiera. Ello sucede porque el hombre cree que es verdad aquello que prefiere o rechaza las cosas difíciles debido a su poca paciencia para investigar; evita la realidad pura y simple, porque deprime sus esperanzas; substituye por supersticiones las supremas verdades de la naturaleza; la luz de la experiencia, por la soberbia y la vanagloria; las paradojas las elimina, para ajustarse a la opinión del vulgo; y de modos muy numerosos y a menudo imperceptibles, el sentimiento penetra en el intelecto y lo corrompe. Los sentidos engañosos también nos plantean obstáculos: con frecuencia “la especulación se limita al aspecto visible de las cosas, y falta —o se reduce a muy poco— la observación de lo que hay en ellas de invisible. El intelecto humano, por su propia naturaleza, tiende a las abstracciones, e imagina que es estable aquello que, en cambio, es mutable. Estos son los ídolos de la tribu.

2) Los ídolos de la cueva (*Idola specus*). Estos tipos de ídolos proceden del sujeto en lo individual. Aparte de los ídolos de la tribu poseemos una cueva particular, en la que se dispersa y corrompe la luz de la naturaleza; esto sucede a causa de la propia e individual naturaleza; a causa de su educación y de la conversación con los demás, o debido a los libros que lee o a la autoridad de aquellos a quienes admira u

⁶ *Ibid.* p. 240.

⁷ *Ibid.* p. 245.

honra; o a causa de la diversidad de las impresiones, según que estas se encuentren con que el ánimo está ocupado por preconceptos, o bien se encuentra desocupado y tranquilo⁸; el espíritu de los individuos es diverso y mudable, y resulta casi fortuito. Bacon está de acuerdo con Heráclito en aquello de que los hombres van a buscar las ciencias en sus pequeños mundos, no en el mundo más grande, idéntico para todos. Los ídolos de la cueva tienen su origen en la naturaleza específica del alma y del cuerpo del individuo, de la educación y de los hábitos de éste y de otros azares fortuitos. Algunos se aficianan a sus especulaciones particulares porque se creen autores o descubridores de ellas, o porque han colocado en ellas todo su ingenio y se han acostumbrado a ellas. Esto explica, según Bacon, que algunos hombres, basándose en un trozo de saber construido por ellos, lleguen a extrapolarlo, proponiendo sistemas de pensamiento completamente fantásticos. Hay otros que se ven dominados por la admiración hacia la antigüedad y otros, por el amor y el atractivo de la novedad; son muy escasos aquellos que se arriesgan a defender un camino intermedio, que no desprecien lo que haya de adecuado en la doctrina de los antiguos y que, además, no condenen lo que los modernos hayan acertadamente descubierto.

3) Los ídolos del foro o del mercado (*Idola fori*). Bacon escribe: “también hay ídolos que dependen, por así decirlo, de un contacto o del recíproco contacto entre los integrantes del género humano: los llamados ídolos del foro, refiriéndonos al comercio y a la relación entre los hombres. En realidad la vinculación entre los hombres tiene lugar a través del habla; pero los nombres se imponen a las cosas de acuerdo con la comprensión del vulgo, y esta deforme e inadecuada adjudicación de nombres es suficiente para conmocionar extraordinariamente el intelecto. Para recuperar la relación natural entre el intelecto y las cosas, tampoco sirven todas aquellas definiciones y explicaciones que, a menudo, emplean los sabios para precaverse y defenderse en ciertos casos”.⁹ En otras palabras Bacon parece excluir lo que hoy llamamos “hipótesis *ad hoc*”, hipótesis elaboradas e introducidas en las teorías en peligro, con el único propósito de salvarlas de la crítica y de la refutación. En cualquier caso, según Bacon, las palabras ejercen una gran violencia al intelecto y perturban los razonamientos, arrastrando a los hombres a innumerables controversias y consideraciones vanas. Los ídolos del foro son los más molestos de todos, porque se insinúan ante el intelecto mediante el acuerdo de las palabras; pero también sucede que las palabras se retuercen y reflejan su fuerza sobre el intelecto, lo cual convierte en sofisticas e inactivas las filosofías y las ciencias.

4) Los ídolos del teatro (*Idola theatri*). Bacon escribe: “entraron en el ánimo de los hombres por obra de las diversas doctrinas filosóficas y a causa de las pésimas

⁸ *Ibid.* Pág. 295.

⁹ *Ibid.* p. 296.

reglas de demostración. Se les llama ídolos del teatro porque todos los sistemas filosóficos, que han sido acogidos o elaborados como otras tantas fábulas aptas para ser representadas en un escenario y útiles para construir mundos de ficción y de teatro. No sólo hallamos fábulas en las filosofías actuales o en las sectas filosóficas antiguas, sino también en muchos principios y axiomas de las ciencias, que fueron afirmados por tradición, fe ciega y descuido”. Bacon con todo esto no pretende ser infiel a los antiguos. Según él, se trata de un nuevo método desconocido para los antiguos, que permite, a ingenios menos notables, que los antiguos lleguen mucho más allá en sus resultados:

“También un cojo, si se halla en el buen camino, puede superar a un corredor que se halla salido de su ruta; porque quien está fuera de la ruta cuanto más rápido corre, más se aparta y yerra”.¹⁰

5.2.2 HACIA UN PLANTEAMIENTO HERMENÉUTICO

En el ámbito de la sociología del conocimiento, que consiste en la investigación de las relaciones que existen entre sociedad y producciones mentales, se dice que la teoría de los ídolos puede considerarse, hasta cierto punto, como un precedente del moderno concepto de ideología. Todos estos ídolos, fuentes de error, provienen de la naturaleza humana misma o de los individuos particulares. Pueden ser atribuidos a la sociedad o tradición. Constituyen obstáculos en el camino hacia el conocimiento de la verdad. El hecho de que la sociedad y la tradición puedan convertirse en fuente de error constituye una anticipación directa del punto de vista sociológico.

Hans-Georg Gadamer, el más famoso experto contemporáneo en hermenéutica (o teoría de la interpretación), aunque crítico con respecto a las “desilusionadoras” propuestas metodológicas de Bacon, sostiene que el resultado de la labor de Bacon consiste en haber investigado de manera global los prejuicios que aprisionan el espíritu humano y le aparta del verdadero conocimiento de las cosas; esto es, haber realizado una metódica auto purificación de la mente, que representa más una disciplina (en el sentido latino) que una metodología en sentido estricto. La famosa doctrina de Bacon acerca de los prejuicios tiene la relevancia de haber sido la primera que hizo posible una utilización metódica de la razón.

Para Gadamer, a diferencia de Bacon, los prejuicios son un elemento constitutivo de la mente humana. Esta no es ni será jamás una *tabula rasa*; siempre será una mente de ideas; es decir, de prejuicios, que hay que someter a una criba continua por

¹⁰ *Ibid.*

parte de la experiencia para corregirlos o para eliminarlos. El epistemólogo Karl R. Popper también ha insistido en esta cuestión, afirmando que una mente vacía (de ideas, conjeturas o prejuicios) no ve nada: la ciencia está hecha precisamente de prejuicios o conjeturas, que la experiencia debe someter a comprobación.

Nos parece conveniente el acercarnos a la verdad desde la hermenéutica ya que, equidistante del dogmatismo y del escepticismo, la actitud hermenéutica consiste en construir el mapa de la verdad, que nos sustenta a partir de las indicaciones que se dan en el lenguaje. La verdad no está, propiamente, ni presente ni ausente: como territorio que nos sostiene, al insinuarse como soporte enuncia la imposibilidad de una comprensión completa, de una perfecta intelección, posesión y dominio. Ni el método ni el concepto son suficientes para contener el mundo de presupuestos, que hace posibles a ambos, un ámbito que se retrae cada vez más cuando se pretende circunscribirlo, que esquivo las pretensiones de la conciencia en una retirada hacia el origen sin acabamiento posible.

Estar en la verdad supone, por lo tanto, aceptar el desconocimiento y la inconsciencia como condiciones necesarias. Supone también interrogar al lenguaje al respecto de lo que en él se oculta. Este es el sentido profundo de términos como interpretación y comprensión en la prosa gadameriana: no se trata de ignorar los presupuestos, de acabar con ellos, sino de hacerlos conscientes y sacarlos a la luz, develarlos.

Pero también es este el sentido de la permanente sospecha de Nietzsche, referida al lenguaje su genealogía no es sino una prolongada interrogación a las palabras, una prolongada interpretación de lo que se sustrae a la conciencia en el hablar.

Si el hombre está —como afirmaba Heidegger— “arrojado en el mundo”, es preciso entender que la palabra *mundo* no evoca una realidad física compacta y opaca; tampoco una objetividad apropiable o entregada a la presunta transparencia del lenguaje científico. El mundo es un haz de interpretaciones que, a pesar de su proximidad (o precisamente por ella), se escapan a la atenta curiosidad de la mirada; y toda experiencia de verdad es una articulación interpretativa de una precomprensión en la que nos encontramos por el hecho mismo de existir como seres-en-el-mundo.

Resulta sorprendente la ingenuidad de las perspectivas filosóficas que, fascinadas por un determinado modelo de científicidad, piensan la verdad desde el horizonte de comprensión del objeto, como si el lenguaje no contuviera ya las pautas de interpretación; como si el lenguaje no enmarcara ya el ámbito de visibilidad y, con él, las posibilidades y los límites de conocimiento.

El errar continuo de una filosofía, que sigue enfrentando la conciencia (presunta *tabula rasa*) al objeto preexistente y constituido desde siempre, radica en no haber descubierto el lenguaje como mediación ontológica necesaria. Pues el lenguaje no es un instrumento sino *el medio*: el ámbito común en el que se produce la expe-

riencia y evoluciona el discurso, el lugar en el que se configuran la conciencia y el objeto sobre la base de contenidos preexistentes.

Para una filosofía que asume consecuentemente el *linguistic turn*, cuya verdadera culminación no sólo lingüística ni el estructuralismo, sino la hermenéutica, que sigue los pasos de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, el problema de la verdad invita al trabajo de “implicar lo implícito”: interrogar hasta las últimas consecuencias por aquello que hace posible el pensamiento; buscar el soporte de las opiniones, de los códigos, de los sistemas normativos, de las convenciones; concienciar lo que inconscientemente constituye la base de cada sentencia, de cada juicio, de cada valoración.

El problema de la verdad no es, por lo tanto, el que se intuye en el ingenuo dilema que opone el dogmatismo al escepticismo. Es un problema hermenéutico, que consiste en comprender la profundidad que sustenta cada palabra, la historia que se oculta en el lenguaje, las batallas que se han librado —que se siguen librando— en ese elemento (el lenguaje) que simultáneamente se sustrae a la conciencia y la constituye.

La mejor crítica —afirma Bachofen— consiste en comprender. La frase incluye todo un programa filosófico. Pues comprender —en su acepción más radical— significa profundizar, en viaje sin término, hasta el consenso, que hace posible toda discrepancia y, a la vez, hasta la discrepancia fundamental que late bajo cualquier consenso; significa excavar en el elemento del lenguaje buscando el *arché*: el fundamento, lo que (inconscientemente) domina.

Y la pregunta por la verdad remite constantemente a esa profundidad translúcida: A los supuestos ocultos de cada sistema, de cada ciencia, de cada código, de cada fe.

Lo anterior es un requisito sin el cual no es posible el principio de verdad que se propone para una ética periodística.

5.3 TELEOLOGISMO VS. DEONTOLOGISMO EN LA ÉTICA PERIODÍSTICA

¿El fin justifica los medios? Esta pregunta, antigua como el hombre, sigue siendo objeto de viva polémica en el pensamiento contemporáneo. La clara conciencia de que no se trata de una cuestión abstracta o erudita, sino de un debate con inmediatas consecuencias para nuestra vida individual y colectiva, no ha hecho sino atizar la discusión. El presupuesto de este capítulo es la convicción de que el debate mencionado también afecta decisivamente a la ética periodística; por lo que urge repensar en este contexto particular la pregunta por la justificación de los medios reprobables.

Hemos de empezar por familiarizarnos con el sentido exacto de la discusión. Acudamos para ello a la pieza teatral, *Los Justos*, de A. Camus¹¹, donde se formula con gran plasticidad nuestro problema y sus posibles respuestas. La obra, basada en un hecho histórico, nos presenta a un grupo de terroristas rusos del Partido Socialista Revolucionario que, en febrero de 1905, atentan contra la vida del gran duque Sergio, tío del zar. Con este atentado, al que seguirá la proclamación de un manifiesto reivindicativo, pretenden desestabilizar el régimen zarista y así contribuir a liberar al pueblo ruso de la opresión: “estamos decididos a ejercer el terror hasta que la tierra sea devuelta al pueblo” (17), declara el jefe de la célula terrorista en el acto primero. Pero esta unanimidad acerca del fin perseguido no impide que se den muy graves discrepancias sobre los medios que es lícito utilizar para alcanzarlo. Este desacuerdo se manifiesta con gran dramatismo cuando Kaliayev, el protagonista de la obra, abandona su propósito de arrojar una bomba contra la calesa del gran duque al comprobar que con él viajan dos niños. Stepan, otro terrorista que acaba de escapar de un presidio donde sufrió terribles vejaciones, condena sin paliativos la conducta de su compañero. La pusilanimidad de Kaliayev ha echado a perder una operación preparada a costa de graves pérdidas y, lo que es peor, ha retrasado el logro del objetivo revolucionario: “Porque Yanek no ha matado a esos dos, millares de niños rusos seguirán muriendo de hambre durante años” (62). Frente a las protestas de Kaliayev —“matar niños es contrario al honor” (65)— y de Dora, que apela al sentimiento de vergüenza (60) y afirma que “incluso en la destrucción hay un orden, hay límites” (62), Stepan sostiene que “nada está prohibido de lo que pueda servir a nuestra causa. No hay límites” (62).

Más adelante consideraremos otros aspectos de *Los Justos*. Lo que ahora nos interesa es caracterizar las posturas encarnadas por Stepan y Kaliayev. El primero piensa que el fin justifica los medios. Dicho técnicamente, es un representante típico del teleologismo (de *τελος*, -εός, que en griego significa “fin”). En efecto, Stepan comienza por identificar un fin último de la conducta (la revolución) y sostiene luego que cualquier acción es buena si es un medio conducente a ese fin. Lo que decide la calidad moral de las acciones no es, por tanto, su naturaleza intrínseca, sino su eficacia respecto al logro del fin último.

No es difícil advertir que el teleologismo implica el rechazo de todas las normas morales tradicionales, como las que ordenan no mentir o respetar la vida inocente. El teleologista sostiene que en cada caso se ha de comprobar cuál es la acción que tiene las mejores consecuencias; esto es, la que nos acerca más al fin último; una vez identificada, podemos estar seguros de que esa acción es nuestro deber, siendo irrele-

¹¹ Estrenada a finales de 1949 y publicada al año siguiente. Las cifras entre paréntesis que siguen a las citas remiten a las páginas del texto de la colección Folio, Gallimard, París, 1973.

vante que se acomode o no a las normas tradicionales. En esto Stepan es consecuente. Cuando un compañero suyo expresa sus escrúpulos ante la mentira, él afirma: “Todo el mundo miente. Mentir bien, de esto se trata” (23); Cuando la presencia de los dos niños en la calesa paraliza a su compañero, Stepan sostiene: “Cuando nos decidamos a olvidarnos de los niños, ese día seremos los amos del mundo y la revolución triunfará” (59); y cuando el jefe de célula, lleno de cólera, le pregunta si le parece lícito emplear dobles agentes, contesta sin ambages que, si ello es necesario para la revolución, sí (61). En resumen: hay un único principio moral, que ordena fomentar el bienestar humano. Toda otra norma o consideración queda anulada en aras de ese fin.

La posición contraria al teleologismo de Stepan la encarna Kaliayev, cuya adhesión a la causa revolucionaria, con ser sincera, se ve limitada por otras convicciones morales. Insiste en tener en cuenta, no sólo las consecuencias de la conducta, sino también la índole de la conducta misma, pues estima que hay ciertos deberes de los que no nos dispensa la bondad del fin perseguido. Por muy importante que sea la revolución, ésta no justifica la muerte de niños. Dicho de otro modo: el principio revolucionario no es el único criterio de la reflexión moral; existen asimismo otros deberes, como el respeto a la vida inocente o la veracidad, que limitan las pretensiones del principio revolucionario. Justamente por defender la validez de esos deberes —frente a su anulación por el teleologismo de Stepan—, la posición defendida por Kaliayev se conoce técnicamente como deontologismo (de $\delta\epsilon\acute{o}\nu, \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$).

Hemos escogido a dos protagonistas de *Los Justos* para ilustrar los modelos de razonamiento moral que la ética filosófica conoce como deontologismo y teleologismo. En realidad, no hubiera sido difícil encontrar otras ilustraciones, toda vez que estamos ante una disyuntiva, que nos acucia en múltiples ocasiones. Cuando Antígona invoca frente a Creonte el deber sagrado de enterrar al hermano, está adoptando una postura deontologista. Teleologista es, en cambio, el argumento de Caifás al entregar a Jesús: mejor que muera un inocente a que perezca todo un pueblo. Deontologista Alexis Karamázov cuando afirma que no torturaría a una chiquilla ni siquiera si con ello se garantizara la felicidad del resto de los hombres. Teleologista, de nuevo, quien invoca la razón de Estado para legitimar actos o políticas que, abstractamente considerados, pueden parecer abominables.

5.3.1 EL CASO WALLRAFF

Si de la caracterización ofrecida del teleologismo y el deontologismo descontamos todo lo accesorio o anecdótico —que el fin perseguido por Stepan sea precisamente la revolución; que el escrúpulo de Kaliayev se refiera precisamente a la inmo-

lación de unos niños—, nos quedan, escuetos, dos modelos de razonamiento moral aplicables, en principio, a las más variadas situaciones.

También a las coyunturas propias de la profesión periodística, el informador puede guiar su conducta, atendiendo a un repertorio de principios, como los referidos a la veracidad, el respeto a la intimidad o el secreto profesional. Ya vimos que el solo hecho de reconocer validez a varios principios éticos hace de él un deontologista. Pero también puede pensar que existe un fin supremo, a cuyo logro debe estar encaminada toda su actividad, de suerte que sólo las actuaciones profesionales, que favorezcan ese fin, son moralmente aceptables. Defender esto último es abrazar el teleologismo.

Ambas posturas están presentes en el panorama periodístico contemporáneo. La mayoría de los profesionales de la información pro-pugna, a través de sus órganos colegiados, el modelo deontológico. Buena muestra de ello es la proliferación de códigos éticos profesionales. Mas, cuando pasamos de las intenciones a los hechos, el panorama cambia ostensiblemente. El sometimiento, de buena parte de la oferta mediática a criterios exclusivamente comerciales, nos confronta con un caso claro de teleologismo; toda vez que el afán de beneficio económico devora toda otra consideración y justifica el morbo o la vulgaridad. Cierto que incluso los programas de televisión más desaprensivos respetan ciertos principios. Pero cabe recelar que lo hagan en unos casos por coerción jurídica, y en otros por astucia: ciertas dosis mínimas de autocensura son indispensables para alcanzar a un sector amplio del público.

No merece la pena discutir casos tales de teleologismo. Sólo un cínico sostendría que se trata de una postura moral, siendo así que la máxima que la preside es francamente egoísta. En cambio, es del mayor interés examinar el tipo de periodismo practicado durante los treinta últimos años por el alemán Günter Wallraff.¹² Aunque también él defiende el teleogismo, sus móviles no son egoístas: se vale del periodismo para denunciar implacablemente la injusticia política y económica, propiciada por el capitalismo en Alemania. Lo notable de su proceder, lo que realmente le convierte en teleologista, es la convicción de que su fin denunciatorio justifica el empleo de medios que, según la opinión general, están vedados al periodista. Wallraff, un maestro de la caracterización, se vale del fingimiento, la suplantación, la falsa identidad, en una palabra: de todo tipo de engaño, para acceder a información reservada. Se finge estudiante y se ofrece como confidente a la policía política alemana, que vigila a los grupos políticos juveniles. De este modo descubre que el Ministerio del Interior alemán sólo está interesado en controlar a los grupos de izquierda, mientras a los de derecha los trata más benignamente. Haciéndose pasar por fabricante de

¹² Puede encontrarse un elenco de reportajes de este autor en WALLRAFF Günter. *El periodista indeseable*, Anagrama, Barcelona, 1979.

napalm, al que torturan los remordimientos, acude a confesarse y llega hasta un obispo católico, cuya moral pone a prueba. En otra ocasión, se hace pasar por un consejero ministerial y llega a averiguar la existencia de unidades paramilitares organizadas para defender las fábricas en casos de revueltas. Pero quizá el caso que más celebridad ha dado a Wallraff en Alemania es su denuncia de la manipulación de la realidad a manos del diario sensacionalista Bild. Con ayuda de una falsa identidad, logra Wallraff colaborar, durante cuatro meses, en la redacción del papelucho y reunir pruebas abundantes de la función intoxicadora que cumple.

He aquí un periodista atípico, que se vale de la mentira para llegar hasta la verdad y darla a conocer. Sin duda, hay algo de fascinante en la actitud camaleónica de Wallraff, capaz de trabajar, durante años, en distintas empresas para conocer desde dentro las condiciones laborales en las fábricas alemanas; capaz de hacerse pasar por un inmigrante turco durante dos años, para familiarizarse con la vida de los Gastarbeiter y mejor denunciar su explotación.¹³ También hay algo de heroico en este hombre, de quien sabemos que su compromiso con la justicia le ha llevado a asumir numerosos riesgos y sacrificios. Por otra parte, no es difícil simpatizar con sus denuncias. Cierto que su actuación está inspirada por una ideología política concreta, que le lleva a arremeter contra los aspectos más despiadados del sistema capitalista. Mas no hace falta compartir los supuestos ideológicos del autor para aprobar su implacable denuncia de la explotación de los débiles, la manipulación de los más ignorantes, la parcialidad política de las instituciones, la connivencia del Estado con los más poderosos.

Con todo, ni la fascinación que ejerce su originalísimo modo de proceder ni la admiración que suscita su arrojo nos ahorran preguntarnos si nos hallamos ante un modo moralmente aceptable de entender el periodismo. Una vez más: ¿El fin justifica los medios? ¿Vale todo, con tal de que sirva para eliminar las lacras de la sociedad? ¿O más bien el periodista ha de renunciar a ciertos procedimientos que, –valiéndonos de la expresión de Kaliayev– “son contrarios al honor”?

5.3.2 RECUSACIÓN DEL TELEOLOGISMO

La caracterización de deontologismo y teleologismo, ofrecida en la primera sección, nos permitirá formular de forma severa el problema. Se trata, en definitiva, de si la conducta del periodista ha de regirse por un único principio moral (que ordena la denuncia implacable de toda forma de corrupción); o por varios principios (entre los que se cuenta la denuncia de la corrupción, si, pero también la prohibición

¹³ Esta última experiencia la narra WALLRAFF en *Cabeza de turco*, 6ª ed., Anagrama, Barcelona, 1988.

de engañar, adoptar falsas identidades y muchos otros). Si hemos de reconocer, como quiere Wallraff, un único principio, entonces la deliberación moral revestirá, en todos los casos, una misma forma: se tratará de ver si la acción, cuya aptitud moral se está considerando es un buen medio para el fin ordenado por el principio. Hacerse pasar por un consejero ministerial, por ejemplo, es una acción perfectamente legítima, puesto que es el medio mejor para revelar a la opinión pública el escoramiento ideológico de la policía política alemana. En cambio, si el modelo deontológico, que reconoce la validez de varios principios es el acertado, la deliberación moral ofrecerá mayores dificultades. Los casos más complicados se plantearán con los inevitables conflictos entre varios principios. Ante tales dilemas, no queda otra salida que estimar el peso de cada una de las exigencias enfrentadas y atender a la de mayor importancia. Más de un deontologista sostendrá que, por muy importante que sea desenmascarar la injusticia, ello no justifica el engaño de adoptar una falsa personalidad.

Un principio o varios, ésta es la cuestión. ¿Cómo abordarla? Una primera estrategia consiste en pedir las credenciales de ambas posturas: ¿en qué se fundan unos y otros para defender uno o varios principios, respectivamente? Este camino no nos llevará muy lejos, pues ambas partes alegan un mismo tipo de razones: a ambas les parece intuitivamente evidente la verdad de sus principios. Los partidarios de Wallraff se declararán convencidos de que la crítica social es el único fin del periodismo; sus rivales se dirán no menos convencidos de que también han de ser veraces. Es una opinión contra otra, y todavía no hemos dado con el procedimiento para decidir cuál es la correcta.

A la vista de este primer fracaso en nuestro intento de mediar en la polémica, probaremos suerte con un criterio puramente formal para cotejar teorías rivales. Aunque este criterio formal parece favorecer a una de las partes, veremos luego cómo, cuando se entiende bien, remite a un decisivo criterio material, que terminará dando la razón a la parte contraria.

El criterio formal a que hacíamos referencia se conoce comúnmente como “navaja de Occam”. Acogiéndose al conocido principio: *entia non sunt multiplicando praeter necessitatem*, este criterio declara preferibles las teorías simples a las complejas. De dos teorías astronómicas –digamos– que expliquen un mismo tipo de fenómenos, será preferible la que se valga de un aparato conceptual más sencillo.

Esto parece razonable y es comúnmente aceptado por razones operativas, pues es más cómodo aprender y manejar una teoría simple que una compleja. Con todo, no se debe pasar por alto que el criterio de simplicidad es de suyo secundario: se aplica para elegir entre teorías que poseen una misma potencia explicativa. Nadie adoptaría una teoría astronómica, por simple que fuera, si no nos permitiera predecir un sencillo eclipse. El criterio principal, por tanto, es la capacidad explicativa, no la economía conceptual. Justamente esta capacidad explicativa es el criterio material al que

nos referíamos más arriba. Se funda en el hecho trivial de que la manera lógica de comprobar la calidad de una teoría es apreciar la medida en que es capaz de “reconstruir el segmento de realidad sobre el que ella versa”.

El criterio formal de simplicidad favorece claramente al teleologismo, que cuenta con un único principio moral, frente a la relativa complejidad del deontologismo. Pero acabamos de ver que ese criterio sólo resulta decisivo si hemos mostrado con anterioridad que ambas teorías tienen la misma eficacia explicativa. Veremos que esta prueba de la confrontación con los hechos no la supera el teleologismo.

Pero ¿Cabe en ética algo así como una “confrontación con los hechos”? ¿No es claro que no se trata de una disciplina descriptiva, cuyo cometido fuera retratar con la mayor fidelidad posible un aspecto del mundo, sino de un saber prescriptivo, la verdad de cuyos asertos no depende del efectivo comportamiento de las cosas? La dificultad suscitada por estas preguntas no es insuperable, como pondrá de manifiesto una breve excursión a otro ámbito prescriptivo: la estética.

Considérese el caso de quienes se adhieren a una norma o preceptiva estética, digamos el canon de Policleto. La prohibición de quintas paralelas en la armonía medieval o la tesis de que el arte es revolución permanente. Cuando la adhesión a esas reglas sea algo más que un puro prejuicio, no inmunizará contra experiencias reacias: el discípulo de Policleto puede encontrarse con que la más bella representación escultórica de un efebo que él haya visto no respeta las proporciones postuladas por el célebre canon; nada impide que llegue a oídos de un músico medieval una composición que, a pesar de utilizar quintas paralelas, sea bella: ni es absurdo que el marxista llegue a reconocer la perfecta inutilidad de una obra maestra. En todos estos casos es patente la discrepancia entre la teoría de que alguien venía pertrechado y una percepción que se impone por su evidencia. ¿A qué carta quedamos? Uno puede recusar la percepción estética “anómala” alegando que no cumple los requisitos previstos. Pero entonces su concepción de la belleza se torna arbitraria y banal. La única actitud razonable consiste en abandonar la teoría antes aceptada, precisamente por su incapacidad para dar cuenta de fenómenos patentes, como los que se acaba de mencionar. Son los hechos los que juzgan a las teorías, no a la inversa; y en este terreno los hechos en cuestión son las percepciones del propio sujeto.

Algo así ocurre en la ética: los hechos que las teorías están llamadas a reconstruir sistemáticamente, los datos últimos de la ética normativa son, justamente, percepciones que tenemos por irrenunciables. Como se verá seguidamente, esta averiguación es de la mayor importancia para nuestro examen de la polémica entre deontologismo y teleologismo; pues nos proporciona un criterio: se trata de apreciar cuál de las dos teorías se acomoda mejor a nuestras percepciones morales. Este examen, anticipémoslo, nos llevará a recusar el teleologismo como teoría moral insuficiente.

Para el teleologismo, el fin que ha de guiar la conducta es el máximo bienestar

de la humanidad. Por ello, un juez teleologista obrará consecuentemente, si condena a un inocente, en el supuesto de que la ejemplaridad del castigo disuadirá a otros de cometer el ilícito, que falsamente se imputa al condenado. Ciertamente que se ha condenado a quien no lo merecía, pero el resultado global es favorable; y, por tanto, la sentencia es, desde un punto de vista teleologista, justa. Parecidamente, el general teleologista bombardeará inmisericordemente a la población civil enemiga si piensa que ése es el camino para terminar la guerra cuanto antes y, de ese modo, ahorrar vidas humanas en ambos bandos. Más aún: bombardeará a la población civil propia si está convencido de poder atribuir este crimen al enemigo y aprovechar el deseo de venganza así inducido para acelerar la victoria y ahorrar vidas y dolor. Por su parte, el investigador teleologista torturará sistemáticamente a sujetos experimentales humanos si está persuadido de que estos experimentos se traducirán en espectaculares avances científicos de los que se beneficiarán millones de hombres.

Por más que estos ejemplos sean extremos, no dejan de ser instructivos. El teleologismo entraña consecuencias, que no somos capaces de reconciliar con nuestras convicciones morales más inmovibles. Sabemos que no se debe castigar al inocente, ni combatir al desarmado, ni torturar en ningún caso. Mas al pronunciamos de esta manera estamos defendiendo la validez de distintos principios morales, que restringen el alcance del principio teleologista de la mayor felicidad; con otras palabras: estamos abrazando la causa deontologista.

5.3.3 NUEVAS RAZONES CONTRA EL TELEOLOGISMO

La necesidad de rechazar el teleologismo, documentada por los ejemplos anteriores, se impone con mayor claridad, aún a medida que van saliendo a la luz nuevas implicaciones de esta teoría.

La tesis constitutiva del teleologismo (“el fin justifica los medios”) tiene mala prensa. En la mente de muchos va asociada a la imagen del desaprensivo, y acaso nuestros ejemplos anteriores hayan abonado esta idea. Pero esta mala fama es puro prejuicio, pues aunque el teleologismo sea falso, de ahí no se sigue, ni mucho menos, que quienes lo defienden lo hagan con intención aviesa. No es lo mismo propugnar una teoría falsa que ser una mala persona. Más aún: el teleologismo posee un marcado carácter humanitario, por más que se trate de un humanitarismo mal entendido. Lo que le interesa al teleologismo es hacer un mundo más justo y mejor, en el que los hombres sean por fin dichosos. Con tal de alcanzar ese fin, está dispuesto literalmente a todo. Lo que pasa por alto el teleologismo es que el verdadero servicio a la humanidad consiste no sólo en el intento de alcanzar el mayor saldo de felicidad colectiva, sino también y decisivamente en el respeto a la dignidad de cada hombre individual-

mente considerado. Un hombre no es una magnitud más en una estadística, cuyo saldo positivo fuera el único objetivo moral. Atenta contra la humanidad quien da muerte al inocente, por muy buenas consecuencias que esa acción pueda tener en una situación particular. Este es el sentido de la renuncia de Kaliayev a arrojar la bomba contra los niños.

Si es justo reconocer que el teleologismo puede estar inspirado en la adhesión, sincera aunque extraviada, a la causa de la humanidad, también es preciso advertir las siniestras consecuencias que llega a tener esa doctrina cuando es vivida con toda coherencia. En nuestra opinión, éste es otro de los mensajes decisivos de *Los Justos*: por más que la revolución se proponga liberar al pueblo, la consecuencia inevitable de entenderla teleológicamente es la tiranía. “Detrás de lo que dices—advierte Kaliayev a Stepan— veo anunciarse un despotismo que, si llega a instalarse, hará de mí un asesino, aunque trate de ser un justiciero” (63).

¿Exagera Kaliayev? En modo alguno. La lectura de la obra —y, más decisivamente aún, la historia europea reciente— obliga a darle la razón. Daremos dos muestras de ello. En la intensa escena en que se discute si es lícito sacrificar niños, Dora advierte que semejante conducta desacreditaría la revolución a ojos del pueblo:

DORA. —Abre los ojos y comprende que la organización perderá sus poderes y su influencia si tolera un solo instante que los niños sean triturados por nuestras bombas F. 1. Ese día, la revolución será odiada por la humanidad entera.

STEPAN. —Qué importa, si nosotros la amamos lo bastante para imponerla a la humanidad entera y salvarla de ella misma y de su esclavitud.

DORA. —¿Y si la humanidad entera rechaza la revolución? ¿Y si el pueblo entero, por el que tú luchas, rehusa que sus hijos sean muertos? ¿Habrá que golpearle a él también?

STEPAN. —Sí, si es necesario, y hasta que comprenda. También yo amo al pueblo (59-60).

Siniestro amor el de Stepan, pero consecuente donde los haya. Las palabras transcritas jalonean el paso del humanitarismo al fanatismo. Ni siquiera el consentimiento del pueblo, presunto beneficiario de la revolución, es ya necesario. El mayor amor a la humanidad se toma indistinguible del mayor desprecio. Unos pocos —la Organización— se erigen en jueces de todos, asumen heroicamente la responsabilidad de todos y, precisamente por ello, desahucian moralmente al resto, lo declaran insolvente, menor de edad. Pero insistamos en que no nos hallamos ante una convicción que el autor haya otorgado arbitrariamente a Stepan. Antes bien, es una consecuencia necesaria de sus premisas teleologistas. Sólo la falta de lucidez o la flaqueza evitarán que quien entienda el compromiso con la humanidad, como lo hace Stepan, llegue a sus mismas convicciones atroces. El teleologismo bien entendido es la antesala del totalitarismo.

En la segunda escena, sobre la que queremos llamar la atención, asistimos a un íntimo diálogo entre Kaliayev y Dora. Ésta le pide que le declare un amor total, incondicionado. Tras varias evasivas, rechazadas por Dora, Kaliayev le ruega que no siga hablando (86-88). ¿Qué es lo que sella los labios del joven revolucionario? ¿Por qué no puede manifestar un amor que, sin embargo, siente? La razón la deja adivinar Camus sin dificultad: un amor como el que Dora espera es incompatible con la revolución. También aquí se cumple el dicho de que no se puede servir a dos señores: la adhesión incondicionada a los ideales revolucionarios (única que puede empujar al terrorismo) excluye un amor incondicionado, toda vez que esos dos compromisos se traducen en principios de conducta distintos y, por ello mismo, podrían entrar en conflicto. (Ya sabemos que reconocer validez a varios principios, equivale, justamente, a abandonar el teleologismo.) El teleologismo no sólo conduce a la tiranía: también devora los sentimientos más nobles, tout ce qui fait qu'un homme consente a vivre (64). He aquí uno de los aspectos más dolorosos del drama de Kaliayev.

Pudiera parecer que nuestro interés por *Los Justos* ha resultado contraproducente: una cosa es utilizar ese texto para caracterizar las dos posibles respuestas a la pregunta por la justificación de los medios, pregunta que nos interesa por su incidencia en la ética periodística; y otra muy distinta, embarcarse en un análisis de las raíces del totalitarismo, desviando así nuestra atención de la deontología periodística. Sin embargo, esta impresión es falaz. A ningún ser humano, periodista o no, pueden serle indiferentes las consecuencias lógicas de sus convicciones. Sepámoslo o no. Querámoslo o no, nuestras actitudes nos sitúan en distintos frentes de batalla intelectual y moral. Decisiones aparentemente intrascendentes secundan ideologías lesivas de la dignidad humana; o, bien, promueven su respeto incondicionado.

5.3.4 ¿VETOS ABSOLUTOS EN EL PERIODISMO?

Traslademos ahora los resultados de la discusión general al plano periodístico concreto. Hemos visto que la polémica entre teleologismo y deontologismo puede formularse como la alternativa entre uno o varios principios morales, respectivamente. Hemos visto también que el teleologismo no resiste la confrontación con los hechos. Por tanto, la deliberación moral del periodista ha de atender a varios principios morales, como reclama el deontologismo. Esto hace de la deliberación moral una tarea compleja, que a menudo se habrá de enfrentar a casos dudosos. En efecto, el periodista se verá a menudo desconcertado, por el hecho de que el celo en el cumplimiento de un principio pueda llevarle a incumplir otro principio. El respeto escrupuloso del derecho a la intimidad, que asiste a los dignatarios públicos, por ejemplo, puede terminar lesionando el derecho a la información, que asiste a la ciudadanía, a

quien, en ocasiones afectan decisivamente rasgos del carácter de aquellas personas públicas. A su vez, el excesivo énfasis en el derecho a la información también puede llegar a ser contraproducente, como cuando la información sobre atentados hace el juego al terrorismo. Otro conflicto muy común es el que se da entre calidad y financiación: la calidad es irrenunciable, pero el exceso de celo puede llevar a la bancarrota, con lo que las buenas intenciones no se realizarán ni siquiera en parte.

A la luz que arrojan los ejemplos anteriores, la deliberación moral del periodista cobra el aspecto de un difícil sopesamiento de exigencias enfrentadas. En muchos casos, no se tratará de optar exclusivamente por uno de los polos de la alternativa, respeto de la intimidad o derecho a la información, por ejemplo, sino de averiguar hasta qué punto cada principio debe ceder en favor del otro. Se tratará, pues, de alcanzar un difícil equilibrio, que haga justicia a ambas exigencias. En el proceso de identificación de ese justo medio apenas son de ayuda los principios generales (por ejemplo, los que recogen los códigos deontológicos); pues éstos, precisamente por ser generales, no pueden anticipar la multitud de casos diferentes, que se presentan en la actividad profesional concreta. Además, los principios se enuncian haciendo caso omiso de su restricción por otros principios. De este modo, los principios deontológicos se limitan a ser mojoneros, que acotan los intervalos, dentro los cuales ha de situarse nuestra decisión.

La deliberación moral está lejos de ser un sistema exacto, provisto de un método mecánico de decisión. Pero esta inexactitud no puede esgrimirse como argumento contra el deontologismo: no es que el deontologismo, como teoría ética, sea impreciso o vago, sino que la realidad moral, sobre la que versa el deontologismo, es ella misma proteica. Más aún: en ocasiones se registran en el panorama moral situaciones trágicas, en las que toda decisión es mala. Ni siquiera estos casos refutan al deontologismo. La función o misión de una teoría ética no es fingir una realidad cuadrículada y complaciente, sino reflejarla tal cual es. Nadie desdeña la economía porque esta ciencia no sea capaz de hacer predicciones tan fiables como las de la astronomía. Más bien, esta incapacidad se interpreta como indicio de una mayor movilidad del objeto de la economía. Una teoría moral que pudiera considerarse ciencia exacta sería una ficción absurda.

En las páginas precedentes nos hemos adherido al modelo deontológico, que exige se tengan en cuenta no sólo las consecuencias de las acciones, sino también su naturaleza intrínseca. Pero queda por dilucidar un punto, que divide a los deontologistas entre sí: ¿Existen acciones que no sea lícito realizar en ninguna circunstancia? O lo que es lo mismo: ¿Hay normas que no admitan ninguna excepción?

Considérese el caso de un médico a quien se solicita que provoque un aborto, alegando el grave peligro que el embarazo supone para la vida de la madre, que tiene otros hijos de quienes cuidar. Si el médico es teleologista, no verá nada objetable en

la interrupción de ese embarazo, dado que con ello se gana más de lo que se pierde: en ambos casos se pierde una vida humana, pero sólo mediante el aborto se garantiza el bienestar de los otros hijos. Si el médico es deontologista —este es el caso que nos interesa—, su reflexión será distinta. No sólo tendrá en cuenta los resultados del aborto, sino la acción misma de provocarlo, que le parecerá en sí misma reprobable. Pero aquí no termina todo. Todavía hay que distinguir dos posibles actitudes del médico deontologista. 1) Este puede declarar el aborto, reprobable en principio, con lo que quiere decir que una acción semejante sólo queda justificada en situaciones excepcionales y por razones gravísimas. Con esto se desmarca del utilitarismo, que no reconoce que haya conductas malas en principio, como no sea el dejar de velar por las mejores consecuencias de nuestra conducta. 2) Pero también cabe, en segundo lugar, que el médico sea de la opinión de que el aborto es una acción tan abominable que no puede ser justificada bajo ningún concepto. Nos hallaríamos, por tanto, ante un veto absoluto; esto es, ante una prohibición, que no conoce excepciones.

Quienes sostienen que realmente existen vetos absolutos, no afirman que lo sean todas las normas morales que prohíben algún tipo de conducta. Sostener que no hay excepción posible a la prohibición moral, que pesa sobre el aborto, es perfectamente compatible con reconocer que otras normas, como la que ordena no mentir, admiten excepciones (por ejemplo, en el caso de un enfermo terminal a quien consolamos con la falsa expectativa de una pronta recuperación).

¿Existen realmente vetos absolutos? Más concretamente: ¿Los hay en el ámbito del periodismo? Terminaremos este tema ocupándonos de estas dos interrogantes.

Para abordar la primera, será útil acudir, una vez más, a *Los Justos*, donde se aborda el problema de manera sutil. Ya hemos visto que Kaliyev opina que no se puede sacrificar niños, en ningún caso, ni siquiera si la revolución está en juego. Estamos, pues, frente a un veto absoluto. Pero esto no es todo. A nuestro juicio, la intención de Camus va más allá del rechazo del descarnado teleologismo de Stepan o de la aprobación del deontologismo de Kaliyev. El autor ha elaborado, de manera magistral, el resto fatal de contradicción que subsiste en la postura del propio Kaliyev. Ni siquiera éste, con su encendida condena del sacrificio de niños, va lo bastante lejos; y no ir hasta el final es contradecirse.

La incongruencia de Kaliyev, presente a lo largo de toda la obra, sale a la superficie a partir del acto cuarto. El terrorista, detenido tras el asesinato del gran duque, es interrogado en la cárcel por el jefe de policía Skouratov:

SKOURATOV. —¿Porqué F. .1 salvó usted a la gran duquesa y a sus sobrinos?

KÁLIAYEV. —¿Quién se lo ha dicho?

SKOURATOV. —Su informador nos informa a nosotros también. En parte al menos (...1). Pero ¿por qué les ha salvado?

KALIAYEV. —Eso no es asunto suyo.

SKOURATOV (riendo). —¿Usted cree? Yo le diré por qué. Una idea puede matar a un gran duque, pero difícilmente basta para matar niños. He aquí lo que usted descubrió. Pero entonces se plantea la cuestión: si la idea no basta para matar niños ¿merece que se mate a un gran duque?

Esto es poner el dedo en la llaga, que lacera a Kaliayev desde el comienzo de la obra. La aguda sugerencia de Camus parece ser ésta:

Stepan peca de inmisericorde, sí, pero es coherente; Kaliayev, que sí conoce la misericordia, peca de inconsecuente, pues quien tiene ojos para el carácter sagrado de la vida de un niño, también los tiene para reconocer lo abominable del terror. Y esto lo barrunta Kaliayev, no cabe duda. De hecho, las líneas transcritas nos brindan la clave para entender un rasgo paradójico de su actitud: desea ardientemente ser condenado a muerte y ejecutado. La razón es que sólo así puede el terrorista reconciliarse consigo mismo. “Morir por la idea es estar a la altura de la idea. Es la justificación” (38). Esta palabra es decisiva. Al confesarse necesitado de justificación, Kaliayev reconoce que el argumento revolucionario por sí solo no es bastante para legitimar su conducta; que sin su propia muerte, nada le distingue de un asesino. El terrorista no se perdona la atrocidad que, pese a todo, se cree obligado a perpetrar. De ahí que tema, más que ninguna otra cosa, ser indultado. “No podría soportar la vergüenza” (100), le dice a otro preso, que luego resulta ser su verdugo. Y al declararse la gran duquesa dispuesta a pedir al zar un acto de gracia, él la ataja: “Se lo suplico, no lo haga. Déjeme morir o la odiaré a muerte” (125).

Ahora se entenderá por qué decíamos más arriba que la intención de Camus va más allá de la simple condena del teleologismo. El mensaje cifrado en el trágico destino de Kaliayev parece ser éste: no basta con rechazar la tesis de que el fin justifica los medios, ni basta reconocer algunas limitaciones a ese principio siniestro. Quien no las reconoce todas, puede verse abocado a la situación de Kaliayev, que Dora describe incomparablemente: “es muchísimo más fácil morir de contradicciones que vivirlas” (141).

La lucidez moral no admite rebajas. Exige se tengan los ojos bien abiertos para captar todas las apelaciones de la realidad. ¿Y en el caso del desempeño periodístico? ¿También aquí topamos con algo así como vetos absolutos? Los primeros casos de normas morales, que se nos ocurren, parecen indicar lo contrario. Considérese la norma, esencial para la deontología periodística, de respetar la verdad. Parece claro que en determinadas circunstancias la infracción de esta norma está justificada. Como cuando el gobierno de un país en guerra oculta o retoca datos sobre las derrotas propias, para así mantener alta la moral de la nación. Pero si existe lo que Platón denominaba “noble mentira”, entonces da la impresión de que no debe haber en el ámbito periodístico ni una sola norma deontológica, que no conozca excepciones.

Sin embargo, miradas las cosas más de cerca, el caso de la “noble mentira” no prueba tanto, por más que la veracidad sea central para el periodismo. También el ejercicio periodístico está sujeto a restricciones incondicionadas. Los ejemplos de vetos absolutos, localizados anteriormente, pueden servirnos de guía. Afirmábamos la no-disponibilidad de la vida humana: no es lícito matar al inocente, ni siquiera si de ello se derivaran resultados ventajosísimos para el resto. Cada individuo posee una dignidad intocable, que le sustrae a todo cálculo meramente cuantitativo, que pretendiera erigirse en criterio único de la conducta moral. A la raíz de esa no-disponibilidad la denominamos “dignidad humana”. Pues bien, también en el ámbito periodístico la dignidad humana funda vetos innegociables, ya se trate de la dignidad de las personas, que son objeto de la información, ya de la de sus destinatarios. Si hemos de dar la razón al personaje de Malraux, que define la dignidad, por la que él lucha, como lo contrario de la humillación, entonces es ilícito siempre y sin excepción hacer de los medios de comunicación vehículo para la vejación de un hombre, sean cuales fueren sus culpas. Por ejemplo, incurrieron en una grave irresponsabilidad los medios de comunicación de todo el mundo al difundir las conocidas imágenes de Abimael Guzmán, máximo dirigente de la organización terrorista Sendero Luminoso, vestido con un ridículo atuendo de presidiario de opereta, enjaulado como una fiera e increpado por docenas de personas. Lo humillante, lo que lesiona el honor de las personas, ha de ser desterrado sin contemplaciones de la práctica periodística.

Tampoco es de recibo ningún contenido mediático, que degrade al receptor. Por ejemplo, la incitación al odio. Esta norma no conoce excepciones, como pone de manifiesto la reflexión sobre el racismo y las demás formas de discriminación. Ni siquiera un Estado embarcado en una guerra puede fomentar el odio a la nación enemiga, pues justamente el odio nos hace ciegos para la dignidad. Aunque hay situaciones en las que resulta legítimo combatir, ni siquiera en esos casos podemos olvidar el carácter personal del enemigo. (A esta percepción respondía la distinción latina entre *inimicus* y *hostis*.)

Estos ejemplos, al tiempo que ponen ante los ojos la existencia de límites morales intransgredibles, revelan la capacidad del periodismo para promover el respeto de la dignidad humana, como también para lesionarla. Muestran cuán grande es la responsabilidad del periodista y, por lo mismo, hasta qué punto es necesaria la reflexión sobre estas cuestiones.

5.4. ÉTICA DISCURSIVA

Esta tradición filosófica, conocida como *ética discursiva*, nace en los años setenta del siglo XX, con algunos de los profesores de la Escuela de Francfort, como

son los filósofos Karl Otto Apel y Jüren Habermas.¹⁴

En opinión de Adela Cortina catedrática de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia, la “ética discursiva” es una propuesta de filosofía moral (es decir de ética), que extrae sus conclusiones para la moral sobre todo de analizar cuales son los elementos que hacen un *discurso práctico*.¹⁵ Esta ética tiene su punto de arranque en el análisis de las llamadas acciones comunicativas, motivo por el cual también es conocida como *ética comunicativa*. En el análisis realizado se evidencia que *la razón es dialógica y no monológica*, es el *discurso*, el *diálogo (ética dialógica)* lo que nos ayuda a saber qué es lo moralmente correcto.

5.4.1 FIN DE LA ÉTICA DISCURSIVA

Podemos decir que la ética discursiva se ocupa del deber, del fundamento de la moral, de la respuesta a la pregunta de ¿por qué hay que comportarse correctamente? O ¿cuáles son las razones para que alguien deba actuar de un modo y no de otro? De la respuesta brindada a estas preguntas la ética discursiva saca conclusiones no sólo para la orientación moral sino también para el derecho y la política.

La ética discursiva se inspira en el método trascendental kantiano que consiste, según Adela Cortina, en: “tomar como punto de partida un fenómeno que resulte indiscutible; es decir, que todo ser humano tenga que aceptar e intentar dilucidar qué condiciones tienen que darse para que ese fenómeno sea racional”.

Lo anterior dicho en lenguaje kantiano, sería intentar descubrir sus “condiciones de posibilidad”. Ya que Kant tomó, como punto de partida, el *hecho* de que todos los seres humanos tenemos una conciencia moral; esto significaba para él que debemos cumplir determinados deberes aunque no se obtenga ningún beneficio al realizarlos. Sobre la base de lo anterior, en el caso de un periodista que no quiera publicar una información no corroborada, pensando que no se debe hacer, aunque le reportaría un gran beneficio económico, tendría conciencia de deberes morales, que le mandan categóricamente, sin condiciones y además con la idea de que, no sólo él, sino todas las personas deberían comportarse conforme a este deber. Esto significa que para Kant la incondicionalidad y universalidad es parte esencial de los deberes morales.¹⁶

¹⁴ Cfr. APEL, K.O. *Transformación de la filosofía*, II, Taurus, Madrid, 1985; *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986; *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991; J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

¹⁵ Adela Cortina desarrolla la <<ética del discurso>> en sus siguientes obras: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.

¹⁶ KANT, I *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos de País, Madrid, 1992, cap. II.

Se dice también que la ética discursiva parte del hecho del lenguaje, argumentando que todos los seres humanos realizamos *acciones comunicativas*, refiriéndose a las acciones realizadas por los hablantes y oyentes que tratan de *entenderse*.

La ética discursiva está entonces fundada en las acciones comunicativas, donde se manifiesta lo siguiente:

- En los actos de habla se acepta, de manera implícita o explícita, la capacidad de realizar actos de comunicación, donde se pueden defender múltiples posiciones a través del diálogo.

- Hay el reconocimiento como personas por su capacidad de comunicarse. Además la comunicación implica que los interlocutores se validen recíprocamente.

- La acción comunicativa precisa de un hablante y un oyente, que se consideran respectivamente como *interlocutores válidos*, que tienen como meta de su acción el entendimiento recíproco.

La ética comunicativa, preocupada por encontrar las bases racionales del conocimiento y la acción, se da a la tarea de investigar las condiciones para que las acciones comunicativas tengan un sentido. Se intenta, entonces, reconstruir todos los presupuestos racionales de las acciones comunicativas, llegando a las siguientes conclusiones:

- En los actos de habla el hablante considera que lo que dice es *inteligible, veraz, verdadero y correcto*.

- Inteligible, porque piensa que el interlocutor lo entiende.

- Veraz, porque dice lo que piensa.

- Verdadero, porque cree que lo que dice es cierto.

- Correcto, porque piensa que el marco normativo en el que habla no es alterado.

A estas cuatro pretensiones del hablante –*inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección*– se les conoce como las “cuatro pretensiones de validez del habla”.

Generalmente cuando se realizan actos de habla se aceptan de manera implícita, tanto del hablante como del oyente, las cuatro pretensiones de validez del habla, el oyente las da por buenas. Pero también se da el caso en que el oyente pone en duda alguna de ellas, no las acepta.

Si es la pretensión de *inteligibilidad*, la que pone en cuestión el oyente, al hablante le corresponde el tratar de explicarse mejor; pero también el oyente puede hacer el esfuerzo de intentar entender mejor. El esfuerzo mutuo se ve justificado en la medida que el fin primordial sea entenderse.

En el contexto de una sociedad pluralista es muy importante el crear una cultura de la inteligibilidad, dada la urgencia de ponernos de acuerdo en un sinnúmero de cuestiones difíciles.

Cuando el oyente no admite que el hablante es *veraz*, el entendimiento se hace más complejo, porque el hablante tiene la tarea de demostrar que es fiable. Se consi-

dera una tarea difícil para el hablante, dado que la fiabilidad es uno de los valores más escasos y más preciados; Difícilmente se podrá demostrar con discursos, no quedando otra solución de convencer más que a través de testimonios de vida coherentes; esto es, si hay una correspondencia entre lo que se hace y lo que se dice. Sólo entonces el oyente tendrá una base para creer en la veracidad del hablante. Hay que tener en cuenta que, en cuestiones de veracidad, la fe en la persona es ineliminable.

Cuando las pretensiones de *verdad* de las proposiciones y la *corrección* de las normas son puestas en cuestión por el oyente, la solución racional, que tiene el hablante, es hacer referencia a los argumentos en los que se apoya para tener determinada proposición por verdadera o la norma por correcta.

Entonces, cuando es puesta en duda la veracidad y la corrección, la única salida racional que da la ética discursiva es recurrir a argumentos, con lo cual se da inicio todo un proceso de *argumentación*; la cual sólo tiene sentido nuevamente si los interlocutores están *seriamente interesados* en averiguar si la proposición es verdadera o la norma es correcta.

Lo anterior nos lleva a preguntarnos *cuales son las argumentaciones válidas en el caso de que exista un auténtico interés en la verdad y la corrección*. Supongamos que queremos dilucidar si la prensa debe tener una ilimitada libertad de expresión o más bien esta libertad tiene sus límites; y, además, nos importa averiguarlo, porque deseamos dedicarnos al periodismo y queremos hacerlo bien. Además supongamos que los interlocutores tenemos posiciones distintas, pero nos interesa averiguar cual de ellas es moralmente correcta. ¿Cómo podremos llegar a dilucidarlo?, *¿Vale cualquier tipo de argumentación?*

En primer lugar no vale cualquier tipo de argumentación, sino sólo la que se adecue a ciertas normas.

Cuando se está tratando de argumentar sobre la verdad de las proposiciones, se le da el nombre de argumento de "*discurso teórico*".

Cuando se trata de averiguar la corrección de las proposiciones la argumentación recibe el nombre de "*discurso práctico*".

En el caso de la ética, el discurso que nos preocupa es el práctico, por estar referido a las normas que regulan la acción. Se trata entonces de saber cuáles son las condiciones del discurso práctico para ser racional y de esta manera universal. Lo anterior es conocido como "ética del discurso" o "ética discursiva".

5.4.2 LAS REGLAS DEL DISCURSO PRÁCTICO

Podemos decir que los interlocutores, que argumentan con seriedad; es decir, que están preocupados por averiguar si una norma es correcta y verdadera, han de

atenerse a las siguientes reglas¹⁷:

1) Esta primera regla hace hincapié en una *lógica mínima*, con carácter imprescindible por la coherencia necesaria que garantice un mínimo entendimiento entre los interlocutores:

- Ningún hablante puede contradecirse.
- Cualquier hablante que aplique un predicado F a un objeto A tiene que estar dispuesto a aplicar F a cualquier otro objeto que coincida con A en todos los aspectos relevantes.

- Distintos hablantes no pueden utilizar la misma expresión con significados distintos.

2) La argumentación ha de considerarse como un *procedimiento*, enfocado hacia la *búsqueda cooperativa de la corrección*, y no como un instrumento de mera retórica o persuasión. Por tal motivo los interlocutores han de atenerse a reglas que tienen ya en sí y un contenido ético –y no sólo lógico– porque *les exigen reconocerse recíprocamente como personas*. Las reglas son siguientes:

- Un hablante puede afirmar únicamente lo que cree.
- Quien recurre a un enunciado o a una norma, que no es objeto de la discusión, debe dar una razón para ello.

3) El discurso argumentativo es considerado como un *proceso de comunicación*, esto significaría necesariamente que los interlocutores quieren llegar a un acuerdo, que no se vea motivado por la fuerza o por impulsos más o menos viscerales, sino por el mejor argumento, para lo cual debe de satisfacer una serie de requisitos, dejando participar en el diálogo a todos los que vean afectados sus intereses, en función de que la norma se ponga en vigor o no, ya que se decide arbitrariamente el hecho de que algunos no son interlocutores válidos. Las reglas que se proponen en este sentido son las siguientes¹⁸:

- Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso.
- Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación.
- Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación.
- Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades.
- No puede impedirse a ningún hablante, hacer valer sus derechos establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso.

Enunciado lo anterior cabe resolver todavía la siguiente pregunta: *¿Cómo com-*

¹⁷ ALEXY, R. *Teoría de la argumentación jurídica*, centro de estudios constitucionales, Madrid, 1989, páginas 184ss. *El concepto y la validez del derecho*, Gedisa, Barcelona 1994; HABERMAS, J., *conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona 1985 pp. 110; CORTINA, A. *crítica y utopía*: Escuela de Francfort, Círcel, Madrid, 1985, pp. 168-170.

¹⁸ HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp.112- 113. (A juicio de Adela Cortina Habermas ha modificado sustancialmente esta posición pero a juicio de ella, equivocadamente).

*probar si la norma es correcta?***5.4.3 EL PRINCIPIO DE UNIVERSALIZACIÓN**

Dentro de la tradición de la ética filosófica el principio de universalización se ha expresado de varias maneras, dentro de las cuales la ética discursiva ha privilegiado la formulación kantiana:

“Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que pueda convertirse por tu voluntad en ley universal”.¹⁹

Con este principio se entiende que se deben tomar, como morales, solamente aquellas normas, que cualquier ser humano debe cumplir, de acuerdo con su racionalidad.

Sin embargo de acuerdo con la teoría crítica, particularmente la desarrollada por la filósofa Adela Cortina, se hace hincapié en que el principio kantiano de universalización es *monológico*, lo cual significa que cada persona tiene que realizar una especie de test y comprobar si él podría querer que esa norma fuera universalmente seguida. Sin embargo, la ética discursiva, advierte que la razón humana no es monológica sino *dialógica*. Lo anterior fundado en que las personas no somos individuos aislados que, desde nuestra propia conciencia, tratamos de averiguar si algo es o no correcto, sino que nos constituimos personas a través del diálogo, al menos en el doble sentido que ha continuación se expone:

1) Se dice que el niño llega a tener conciencia de que es una persona –un “yo”– por medio del diálogo con sus padres, familiares, amigos, escuela. No se trata de un ser átomo, que desea conectarse con los demás, sino de que desde el comienzo está ya integrado a una comunidad familiar, escolar, de amigos. Los demás desde el inicio se dirigen a él como una persona, por esto es que toma conciencia de serlo. Lo anterior significa que nos convertimos en personas a través de un proceso de socialización, dando origen a una de las razones por las cuales somos dialógicos, no monológicos.

2) Para la verificación de una norma, en cuanto a si es correcta no, es suficiente la propia conciencia, porque esta es en sí dialógica. Aun en el caso de cuando hablamos con nosotros mismos lo que acontece es un diálogo interno. No es entonces una norma moral cuando ésta sólo satisface intereses personales, sino cuando satisface los de todos los afectados por la norma.

De acuerdo al principio dialógico, para comprobar si una norma es correcta, se

¹⁹ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Económica matritense de Amigos del País, Madrid, 1992, cap. II.

estructura de la siguiente manera:

Una norma será válida, cuando todos los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios que se seguirán, previsiblemente, de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno.²⁰

Las normas que solamente satisfacen intereses individuales o grupales no son morales, dado que el equilibrio que se pudiera lograr entre estas es signo sólo de un buen acuerdo político, pero no de una norma moral.

5.4.4 EL PRINCIPIO DE LA ÉTICA DE DISCURSO

Si las reglas del discurso práctico llevan al *principio de universalización dialógico*, lo que viene a ser específico de la ética discursiva es el siguiente principio:

"Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todo los afectados, como participantes en un discurso práctico".²¹

Para llegar a un acuerdo sobre la corrección moral de una norma no se puede hacer mediante un pacto de intereses individuales e incluso grupales, como fruto de una negociación, sino que tiene que ser un *acuerdo unánime*, resultado de un diálogo sincero, en el cual se persigue la satisfacción de intereses universales o cuando menos universalizables.

5.4.5 UNA ACTITUD DIALÓGICA

Estamos acostumbrados a tergiversar los términos, de modo que identificamos "diálogo" con "negociación" y "acuerdo" con "pacto"; y, sin embargo, las negociaciones y los pactos son estratégicos, mientras que los diálogos y los acuerdos son propios de una racionalidad comunicativa.

En efecto, quienes entablan una negociación se contemplan mutuamente como medios para sus fines individuales y buscan, por tanto, instrumentalizarse. Se comportan entonces estratégicamente con la mira puesta, cada uno de ellos, en conseguir su propio beneficio, lo cual suele acontecer a través de un pacto.

Por el contrario, quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona, con la que merece la pena entenderse para intentar satisfacer intereses universalizables. Por eso no intenta instrumentalizarle, tratarle estratégicamente como

²⁰ HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, península, Barcelona, 1985, página 116.

²¹ *Op. Cit.*, página 116-117.

un medio para sus propios fines, sino respetarle como una persona en sí valiosa, que –cómo diría Kant– es en sí misma un fin y con la que merece la pena, por tanto, tratar de entenderse para llegar a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables. Por eso:

1) Quién se toma la argumentación en serio no ingresa en ella convencido de que el otro nada tiene que aportar, porque entonces no tiene sentido que desee argumentar con él. Está, pues, dispuesto a escucharle.

2) Eso significa que no cree tener ya toda la verdad clara y diáfana y que el interlocutor no es un sujeto al que convencer, sino alguien con quien dialogar. Un diálogo es bilateral, no unilateral.

3) Quien argumenta en serio está, pues, dispuesto a escuchar para mantener su posición si no le convencen los argumentos del interlocutor, o para modificarla si tales argumentos le convencen. Pero también está dispuesto a aducir sus propios argumentos y a dejarse “derrotar”, si viene al caso.

4) Quien argumenta en serio está preocupado por encontrar una solución correcta y, por tanto, por entenderse con su interlocutor. “Entenderse” no significa lograr un acuerdo total, pero sí descubrir todo lo que ya tenemos en común.

5) La decisión final, para ser correcta, no tiene que atender a intereses individuales o grupales, sino a *intereses universalizables*; es decir, a aquello que “todos podrían querer”, por decirlo con la célebre fórmula del contrato social.

6) Por tanto, el acuerdo sobre la corrección de una norma no puede jamás ser un *pacto*, una *negociación*.

5.4.6 LA ACTITUD DIALÓGICA ES INDISPENSABLE EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA Y PLURALISTA.

Nos podemos dar cuenta que en la mayoría de los debates de los medios de comunicación, en los claustros de los institutos y de las escuelas, en las juntas de facultad, en los consejos de departamento, etc., nadie “argumenta” por estar interesado en llegar a un entendimiento sobre el cual pueda ser la solución más correcta, sino que cada quien aparenta aportar razones para llegar a la solución mejor para todos, pero en realidad está defendiendo sus intereses individuales y grupales, y los encubre con el maquillaje de una aparente argumentación universalista. Pero del hecho de que los diálogos puedan ser manipulados, en provecho propio, por aquellos que tienen el poder para hacerlo, no se sigue que no tengan un uso legítimo y uno ilegítimo, y que quien quiere servirse de ellos para sus intereses egoístas o grupales lo hace de forma ilegítima.

Imaginemos ahora que cualquiera de nosotros entra en una argumentación

sobre normas: ¿Qué es preciso suponer necesariamente para que tenga sentido su entrada en la argumentación? Cuando menos, que exista un mínimo entendimiento entre esa persona y los restantes interlocutores y que, a su vez, todos ellos estén verdaderamente interesados en lograr un entendimiento. En caso contrario, es decir, en el caso de que ninguno de los que argumenta esté interesado en llegar a ponerse de acuerdo sobre si la norma es o no correcta, la verdad es que lo mejor que podrían haber hecho es no haber iniciado una argumentación.

Por el contrario, quien asume la actitud dialógica que hemos descrito a la hora de intentar resolver los conflictos que se plantean en su sociedad, si la adopta en serio, muestra con ello que tiene a los demás hombres y a sí mismo como seres autónomos, igualmente capaces de dialogar sobre las cuestiones que les afectan, y que está dispuesto a atender a los intereses de todos ellos a la hora de tomar decisiones. Lo cual significa que toma en serio su autonomía, le importa atender igualmente a los derechos e intereses de todos, y lo hace desde la solidaridad de quien sabe que “es hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno”.

Naturalmente cada quien llevará al diálogo sus convicciones y más rico será el resultado del mismo cuanto más ricas las aportaciones, que a él se lleven. Pero a ello ha de acompañar el respeto a todos los interlocutores posibles, como actitud básica de quien trata de respetar la autonomía de todos los afectados por las decisiones desde la solidaridad.

Se hace necesario:

- El reconocimiento básico del otro como persona.
- El interés activo en conocer sus necesidades, intereses y razones.
- La propia disposición a razonar.
- El compromiso con la mejora material y cultural que haga posible al máximo

la simetría.

- La disposición a optar, no por los propios intereses ni por los del propio grupo, sino por los generalizables.

Tal actitud dialógica genera, sin duda, no sólo tolerancia, sino preocupación activa; no sólo respeto, sino también solidaridad.

Este es lo que consideramos uno de los modos de conjugar dos posiciones éticas, que algunos autores tienen por difíciles de conciliar: el universalismo y el respeto a la diferencia. Creen estos autores que el respeto a la diferencia nos lleva a una situación en que no puede defenderse ningún valor con pretensiones de universalidad, porque entonces ahogaríamos la diferencia. Y, sin embargo, es justo lo contrario: sólo si reconocemos que la autonomía de cada hombre tiene que ser universalmente respetada, podemos exigir que se respeten sus peculiaridades; la forma de hacerlo será a través de diálogos, en los que cada cual exprese sus peculiaridades, desde la unidad, que supone saberse mínimamente entendido y máximamente respetado.

Desde estos supuestos es que se hace posible el construir una ética universal, en la que cualquier persona es un interlocutor válido, que debe ser tenida en cuenta en las decisiones que le afectan. Lo anterior nos llevaría a revisar con profundidad las relaciones internacionales, y muy especialmente las relaciones Norte-Sur, porque los “sureños” son interlocutores potenciales, a los que, generalmente, nunca se les invita a participar como interlocutores reales. Los pobres son aquellos interlocutores virtuales, que nunca serán interlocutores reales.²² Para crear una ética semejante, es imprescindible que los medios de comunicación y, lógicamente, las personas que en ellos trabajan, cumplan la tarea que les es propia y cultiven las actitudes necesarias para cumplirla. ¿Cuál es esa tarea y cuáles son esas actitudes?

5.5 LA ÉTICA DISCURSIVA EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

¿Qué relación existe entre la ética discursiva y la manera cómo deben conducirse los que trabajan en el ámbito de la información?

A. MacIntyre nos dice que toda actividad social tiene sentido en función de unos bienes, y que para alcanzarlos, los que participan en esta actividad han de desarrollar unos hábitos, a los que también llama *virtudes*. Existen otros bienes que no especifican y dan sentido a la actividad, pero se obtiene de ella. Un ejemplo es el de la actividad política, en la cual el bien que le especifica y da sentido, es el bien común, el bien de los ciudadanos. Además de los bienes que le dan sentido se obtienen otros bienes como el dinero y la fama.²³

5.5.1 ¿CUÁLES SON LOS FINES DE LA ACTIVIDAD MEDIÁTICA?

Los fines son los siguientes:

- Ofrecer al público una imagen de los múltiples aspectos del mundo que el público por sí mismo no puede percibir.
- Servir de foro para debates sobre temas que requieren un consenso de la población.

Tal parece que los medios que cumplen con las tareas antes mencionadas con profesionalidad se conducen éticamente. Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea los periodistas necesitan desarrollar unas actitudes, a las que MacIntyre prefiere llamar “virtudes”, y la ética del discurso tiene mucho que decir para averiguar cuáles

²² CORTINA, A., *La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991 capítulo 13.

²³ MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1986.

serían estas actitudes. A continuación mencionaremos las actitudes que se deben desarrollar.

5.5.2 FORMACIÓN DE UNA OPINIÓN CRÍTICA MADURA

Partimos del hecho de que la acción comunicativa, que se realiza entre un hablante y un oyente, no es la misma que la que se produce a través de un medio de comunicación entre el periodista y el lector o el oyente de la radio o la televisión, por tres razones:

- 1) Porque el periodista no se dirige a un solo oyente, sino a un público heterogéneo, que es difícil saber cómo va a entender la información.
- 2) Porque la capacidad del oyente individual, de poner en cuestión la información o la opinión recibida, es ilimitada, a pesar de los intentos de crear medios interactivos.
- 3) Porque el periodista trabaja para una empresa que necesita tener beneficios para sobrevivir y que, en ocasiones, sólo busca el beneficio, con lo cual su libertad para actuar está muy condicionada.

Sin embargo, aun con estas diferencias entre los dos tipos de acción comunicativa, existen también dos factores que hacen necesario aplicar la *actitud dialógica* al ámbito de información:

- 1) Entre la acción comunicativa interpersonal y la acción comunicativa mediática existe la semejanza suficiente, como para que la *actitud dialógica* haya de asumirse en el mundo de los medios para alcanzar el fin, que le es propio.
- 2) Los medios de comunicación tienen también la tarea de fomentar los diálogos entre los ciudadanos para que formen una opinión pública crítica, informada y preocupada por todos los afectados; es decir, una opinión pública madura. Sin ella es imposible el logro de una auténtica sociedad democrática, porque el poder político y el económico se adueñarían de toda la sociedad y coartarían la libertad de los ciudadanos.²⁴

5.5.3 EL PRINCIPIO DE NO INSTRUMENTALIZACIÓN

En este aspecto, el periodista que realiza la acción comunicativa tiene que aceptar, para que su acción tenga sentido, que los oyentes o lectores son *personas*; es

²⁴ KANT, I., *¿Qué es la ilustración?*, 2a ed., Tecnos, Madrid, 1989; HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública*. 3a ed.).

decir, *interlocutores válidos*, con los que merece la pena intentar entenderse. No se trata de instrumentos que se han de manipular estratégicamente en función de un beneficio económico o de cualquier índole, sino que se trata de personas que merecen respeto, haciendo las cosas de la mejor manera.

Entender a los lectores u oyentes como interlocutores válidos lleva implícita la afirmación kantiana, que difícilmente alguna ética se atrevería a negar: que cada persona es en sí misma valiosa y que, por tanto, nadie está legitimado para manipular a las personas, para instrumentalizarlas, para tratarlas como simples medios al servicio de su bienestar egoísta.

Con lo anterior, el periodista ha de asumir ante sus “consumidores” la *actitud comunicativa*, que consiste en respetarlos y apreciarlos porque son personas con las que siempre vale la pena intentar entenderse, y no asumir la *actitud estratégica* de quien los considera sólo como medios para el beneficio propio y, por tanto, en el fondo los desprecia y no les tiene el menor respeto. Actitud estratégica que, a la larga, ni siquiera resulta rentable, porque el público no tolera el desprecio. Al principio que motiva a no tomar esta actitud se le ha llamado *principio de no instrumentalización*; este principio es indispensable a toda actividad profesional, pero sobre todo a los que trabajan en los medios de comunicación, donde se corre el riesgo frecuente, por no ver el rostro del otro, de olvidar que existe ese oyente de carne y hueso, que tiene la dignidad de una persona, que resulta afectado por la información o la opinión, y que no puede ser sujeto de manipulación con el fin de conseguir bienes externos a la actividad periodística como son, por mencionar algunos, el dinero, la fama, o el poder.

5.5.4 LAS CUATRO PRETENSIONES DE VALIDEZ

Si lo que pretende el periodista es evitar la actitud estratégica, instrumentalizadora, y favorecer el entendimiento con su público, ha de mantener las cuatro pretensiones de validez del habla, en el sentido de que ha de intentar:

- Que lo que dice sea *inteligible* para el público, abonando una cultura de la inteligibilidad y entendimiento mutuo.

- Que la información sea *fiable*, porque unos medios no fiables en realidad son manipuladores.

- Que la información sea *verdadera*; es decir, que esté, por lo menos, contrastada.

- Respetar las normas morales, o sea, comportarse de una manera *justa*.

Según la teoría de la ética discursiva expresada particularmente por Adela Cortina, el periodista que intenta asumir estas cuatro aspiraciones, guarda una acti-

tud ética. Sin embargo queda pendiente el resolver ¿Cómo saber cuáles son las normas morales, cumpliendo las cuales se comporta el profesional de una manera justa?

5.5.5 LOS AFECTADOS COMO PROTAGONISTAS

Tratando de responder al cuestionamiento anterior, para saber qué normas son las justas, se hace preciso tener en cuenta a todos los afectados por ellas –lectores, oyentes, gentes afectadas por la noticia o la opinión, compañeros de trabajo– y no tomar como norma correcta sino la que todos podrían querer: no la que le conviene a mi grupo, no la que a mí me beneficia, sino la que satisface los intereses universalizables. Se hace necesario entonces, propiciar diálogos en los que los distintos afectados pudieran participar en condiciones de igualdad y decidir cuáles serían las normas adecuadas para la prensa. Los periodistas tendrían que asesorar a los ciudadanos sobre cómo funciona la empresa informativa, para después tener en cuenta “lo que todos podrían querer” y de esta manera decidir lo que es correcto.²⁵

5.6 LOS MÍNIMOS DE UNA MORAL CÍVICA

Actualmente en las sociedades con democracia pluralista se ha llegado al acuerdo de unos valores mínimos, que Adela Cortina ha denominado “*moral cívica*”.²⁶ Los valores que compondrían esta moral serían los de *libertad, igualdad y solidaridad*. Los dos primeros son heredados de la Revolución francesa de 1798, de la que surgió la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, el tercero es también la vieja *fraternidad*, que con el tiempo las tradiciones socialistas, entre otras, transmutaron en *solidaridad*.

Para encarnar estos valores en nuestras vidas y las instituciones es necesario concretarlos, y podemos considerar, según Adela Cortina, a los derechos humanos en sus distintas generaciones, como concreción de estos valores, que componen la ética cívica. Es la idea de libertad, la que promueve los derechos de la llamada “*primera generación*”; es decir, *los derechos civiles y políticos*, que resultan inseparables de la idea de ciudadanía. Las tradiciones socialistas, por su parte, son las que ponen en cuestión el hecho de que puedan respetarse tales derechos si no vienen respaldados

²⁵ Esta es la llamada “fórmula del contrato social”, porque en algunas teorías que explica la formación del poder político como fruto de un contrato entre los ciudadanos, se dice que el soberano no puede promulgar como leyes las que a él le satisfacen, sino aquellas que “todos podrían querer”.

²⁶ CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*, capítulo 12; *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994, capítulo 2.

por unas seguridades materiales, y de ahí que la aspiración a la *igualdad* sea la que guíe el reconocimiento de la “segunda generación” de derechos: *los derechos económicos, sociales culturales*. Las dos tradiciones anteriores ya han sido reconocidas de manera explícita por las Naciones Unidas en la Declaración del año 1948.

Por lo que se refiere a la “tercera generación” que todavía no ha sido reconocida en Declaraciones internacionales, es motivada por el valor de *solidaridad*, que se refiere a un tipo de derechos que no pueden ser respetados si no es por medio de la solidaridad internacional. Se trata del derecho a la paz, a vivir en una sociedad en paz, y el derecho a un medio ambiente sano. Los dos son imposibles de respetar sin solidaridad universal, porque aunque individuos, grupos de individuos o naciones tratan de fomentar una convivencia pacífica junto con un medio ambiente sano, si no se cuenta con un acuerdo y una acción internacional es prácticamente imposible lograr tales propósitos. Los derechos antes mencionados (Paz y medio ambiente sano), todavía no han sido reconocidos en declaraciones internacionales, pero es cierto que forman parte de la conciencia moral social de los países con democracia liberal: forman parte de su ética cívica.

Estos valores y derechos son unos mínimos ya compartidos, que tienen que ir siendo plasmados en normas concretas, eso a través del diálogo entre todos los afectados por ellas. Y también las normas morales, que han de orientar la actuación de los medios de comunicación. ¿Quiénes son los afectados por ellos?:

A) Los compañeros de trabajo:

La relación con los compañeros de trabajo, no debe ser estratégica, sino comunicativa. Esto implica no sólo reconocerlos como personas sino también tomar las decisiones comunicativamente, esto es:

- Nadie está convencido de tener toda la verdad y que, por tanto, no merece la pena atender a la opinión de los demás.

- Que se entablen diálogos intentando que todos participen y que los intereses de todos queden satisfechos.

- Lógicamente las decisiones no se tomen asambleariamente, sino que son los que han demostrado más capacidad quienes han de tomarlas, pero siempre contando con la corresponsabilidad de todos los integrantes del equipo de trabajo.

B) Consumidores y gentes afectadas por la información o la opinión:

En este caso las reglas de la ética del discurso práctico se deben adaptar a interlocutores que no se ven; lo mismo se ignora su capacidad de comprensión y reacción, para lo cual se hace necesario lo siguiente:

- Se deben respetar las reglas de la *lógica mínima*, para garantizar el entendimiento.

- Con relación a las reglas que se dan como fruto de entender la argumentación como un *procedimiento*, consistente en la *búsqueda cooperativa de la corrección*. El

periodista debe ayudar con sus informaciones y opiniones y con el modo de darlas a que los ciudadanos entiendan que sus posiciones no son incompatibles, sino que el diálogo entre ellos puede llevar a un entendimiento. Esto cobra importancia en los debates que se dan en la televisión, en los que es el propio medio el que fuerza a quienes participan en debates a mantener posturas contrapuestas y conflictivas, para que aumente el número de audiencia, porque tal parece que al público lo que le interesa son las discusiones. Con esto se da la impresión de la imposibilidad de llegar a acuerdos entre los diferentes grupos sociales.

Considerar el discurso argumentativo como proceso de comunicación, para esto es necesario dejar participar en los diálogos a todos aquellos cuyos intereses están afectados por las normas, entonces unos medios de comunicación que cumplan bien sus funciones han de:

1- Dar armas a los ciudadanos para que tengan buenos argumentos.

2- Ofrecer plataformas a los distintos grupos de afectados para que puedan expresarse, agudizando la imaginación para que puedan ser noticia también aquellos que no suelen interesar a nadie (recordemos que cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso). Porque si es verdad que la empresa periodística no subsiste sin beneficios, y en caso de perecer ya no puede cumplir ninguna de sus tareas, también es cierto que la imaginación es el mejor capital y hay que ejercerla para conseguir unir justicia y equidad, ofreciendo cancha a todos los afectados por las normas sociales y haciendo que su participación sea escuchada.

3- Destinar espacio para que los ciudadanos puedan problematizar cualquier afirmación que haya hecho el medio de comunicación mismo o aquellas que le afectan seriamente y no tiene otro lugar para darlas a conocer.

4- Destinar un espacio para que cada cual pueda expresar sus posiciones, deseos y necesidades.

Tomando las actitudes y acciones antes mencionadas en los medios de comunicación, en opinión de Adela Cortina, se potenciará un auténtico diálogo entre los ciudadanos para que puedan decidir las normas de su sociedad con una mejor formación e información, indispensable para la formación de una sociedad justa y feliz.

CONCLUSIÓN GENERAL

Como conclusión general, considero que esta tesis fue realizada y motivada por una preocupación y una inquietud personal, sin que haya logrado desvanecerse con el tiempo. Se hizo realidad a través de consultas, estudios, orientaciones con la satisfacción personal que produce el haber culminado el trabajo, que puede representar, además del aporte personal, inquietud dentro del gremio periodístico.

La presente investigación es, a la vez, una propuesta encaminada a la construcción y argumentación de una ética dialógica-discursiva, justificada en la hermenéutica filosófica para los medios de comunicación social actuales; la cual deberá tener un carácter universal; porque el principio fundamental de la ética es un principio de universalización dialógico, plenamente justificado en el contexto actual que vivimos. Es decir, en un contexto tecno-científico posmodernista y globalizador, que hoy por hoy viene planteando grandes problemas al quehacer de la comunicación y de la información. Sólo perseguimos coadyuvar hacia la necesaria y urgente construcción de un país y, en general, de una aldea global, en donde predominen valores éticos, que privilegien la justicia, la equidad social, nuestra humanidad, la solidaridad, los valores de la democracia, como son: el diálogo, la tolerancia, el respeto a la diferencia y a la diversidad de todo tipo (racial, cultural, ideológica, etc.); en fin, los valores éticos que exalten el bienestar material y espiritual de la humanidad.

Hago énfasis en esto último, porque hoy en día se hace aún más urgente defender una postura, ya no tanto localista sino en un mundo como el nuestro, globalizado y en vías de mayor mundialización. Se debe asumir una postura y un planteamiento de carácter universalista (dialógico, proporcional, que guarde proporcionalidad en la aceptación de diversidades, siempre guiado por la *frónesis*, con un discernimiento prudencial de lo que no lesione el bien común, y que use procedimientos de diálogo equitativos) esto es, pluralista, flexible, abierto, tolerante y respetuoso de otras ideas y planteamientos, sustentado en los valores de la democracia, que propicie un ambiente dialogante, de igual a igual; pues el asumir posturas cerradas, unilaterales, absolutas y dogmáticas, cierra todas las posibilidades de acceder a un verdadero diálogo e imposibilita, por lo tanto, el necesario acuerdo, el consenso, el apoyo mutuo, la confianza y la solidaridad entre las personas y los diversos sectores sociales, que integran nuestras complejas y problemáticas sociedades postmodernas.

La ética dialógica es el pluralismo analógico, que trata de salvaguardar las diferencias culturales, pero sin destruir los valores universales que se construyen entre todas ellas. Más aún, esos valores universales resultan del contacto entre ellas, están implícitos en ellas, se hacen explícitos cuando se confrontan unas con otras, no de manera unívoca sino analógica; son universales análogos (dialógicos), que no prescinden completamente de los particulares, sino que tratan de preservar, en lo

posible, sus peculiaridades. En esta oscilación de lo universal y lo particular de manera analógica, con una tensión dialéctica, dialógica, que trata de no acabar con ninguno de esos dos términos, sino de combinarlos de manera apropiada, se encontrará, en un sano pluralismo, la salida al *impasse* en el que nos han colocado los universalismos y los relativismos a ultranza.

Como se ha podido apreciar a lo largo de este trabajo, consulté varias fuentes de información, corrientes teórico-filosóficas y periodísticas; a pensadores destacados en este campo de investigación; tratando, en la medida de lo posible, de realizar un análisis serio, objetivo y libre para no caer en defensas irracionales y dogmáticas de algunas de ellas; señalando, en el momento adecuado y reconociendo tanto sus méritos y cualidades como también estableciendo una crítica sana respecto a aquellos planteamientos o posturas, que consideré inadecuadas para nuestro tiempo. Se hizo porque tengo la convicción de que las distintas corrientes de pensamiento ético-filosófico respondieron a las necesidades y requerimientos de su época y de su contexto, sin embargo, si reflexionamos sobre sus posturas, algunos de sus planteamientos guardan cierta vigencia para la actualidad y se deben reconocer. En fin, no estamos “casados”, con ninguna postura filosófica ideológica sino abierto a la riqueza del pensamiento, que nos ha legado la humanidad, y en la disposición de hacer uso de ellas, de sus propuestas, análisis, reflexiones y planteamientos pero siempre desde el punto de vista de la realidad que vivimos, de sus necesidades, intereses y urgencias.

Esto último puede apreciarse, en una parte importante del presente trabajo, en donde abordé lo concerniente a los planteamientos que hace tanto la Teleología como la Deontología, tan importantes para nuestro propósito; es decir, para la elaboración de una ética periodística, al analizar y reflexionar esa idea teleológica tan añeja, pero tan importante a la vez de que *el fin justifica los medios*, inclinándome, más bien por la idea deontológica de que *Es tan importante el fin como también el medio para llegar a él*; sin satanizar, desde luego, algunos planteamientos del teleologismo que me parecen interesantes, como es su firme convicción de contribuir a hacer un mundo más justo y mejor, pero, con tal de alcanzar ese fin, está dispuesto a todo. *El* periodista de nuestro tiempo ha de atender a varios principios morales, como reclama el deontologismo.

Apelo a los planteamientos que hace la Filosofía Hermenéutica para la elaboración de una Ética Periodística, ya que esta corriente de pensamiento, otorga importancia nodal al diálogo y a la comunicación entre las personas, fundamental para el quehacer periodístico; y, por ello mismo, da sustento teórico a una ética dialógica-discursiva para el periodismo. Recordemos que la ética es una disciplina filosófica teórica y práctica, que investiga la modalidad de los actos humanos, los valores, la vida y la conducta moral de la persona y de la sociedad en general, teniendo siempre como fin la honestidad. La ética dialógica supone, como criterio de la verdad moral,

una situación ideal de diálogo como una forma ideal de vida en la que se distribuyan simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantice que los roles de diálogo sean intercambiables. Ello nos lleva a la posibilidad de poder llegar al tan necesario y urgente consenso en nuestras sociedades del mundo, en donde se reconozcan los intereses universales y sirva, al mismo tiempo, como criterio básico para comprobar la corrección de los consensos que se dan en la práctica; es decir, en los hechos concretos. Por lo anterior explicitado, me parece que queda claramente justificado la necesidad de pugnar por la promoción, difusión y adopción de una ética dialógica-discursiva pues la esperanza sobre un mejor devenir humano está en el hecho de que nuestras sociedades actuales posmodernas se pongan de acuerdo y establezcan un diálogo permanente en condiciones de igualdad, en cuanto a que todos somos humanos.

Y por último, me pregunto de nueva cuenta, ¿Por qué la propuesta de una ética dialógica-discursiva para el mundo del periodismo? Como señalé, en este trabajo, hay muchas razones para pugnar por una ética con esas características para los medios de comunicación, una de ellas es la falta de credibilidad que existe hacia los propios medios de parte de los receptores, la cual, en lo fundamental, es motivada por los siguientes factores que generan desconfianza, tales como: el avance tecnológico, la mentalidad posmodernista-nihilista, que sigue prevaleciendo hoy en día, la información como mercancía, la invasión a la intimidad y vida privada, el monopolio público y privado de los medios, los excesos a nombre de la libertad de expresión y el secreto profesional, la manipulación de la imagen, los informadores no especializados, la dignidad del profesional, las denuncias de los propios periodistas, entre muchos más problemas aquí enunciados. Todos estos problemas son un claro síntoma de que la ética en el mundo del periodismo está en crisis. El arrollador desarrollo de los medios de comunicación ha venido planteando, cada vez con mayor necesidad y urgencia, el poder contar con una fundamentación ética que los guíe y oriente en el modo adecuado de conducirse para poder asumir su papel de verdaderos comunicadores sociales y no fungir sólo y meramente como empresas económicas mercantiles. Esta situación cobra sentido en el contexto cultural imperante de corte posmodernista, en el cual ni Dios ni la razón entendida como reflexión ocupan un lugar envidiable. La razón ha perdido su status como Dios lo había perdido ya en la modernidad. Ni la verdad es buscada como objeto específico de la inteligencia ni Dios como principio de felicidad o de orientación de la vida. El giro tecnológico de los medios de comunicación social implica un viraje peligroso de la imparcialidad informativa a la parcialidad impositiva de los monopolios económicos internacionales y de las ideologías políticas en boga. El impacto de los medios de comunicación audiovisuales y de informática al propiciar la creación de un mundo irreal en contraste con la realidad objetiva de la vida. Todo ello suscita gravísimos problemas éticos: afectación a

vidas privadas de personas, empobrecimiento de la comunicación humana directa, aumento de la robotización y marginación de las personas, etc. La comunicación y la información están casi siempre en función de la tecnología, las relaciones humanas directas son sustituidas por el medio técnico. De esta forma, el procesamiento técnico resulta más importante que la dimensión humana entre los emisores y los destinatarios, a través de la calidad de los mensajes informativos. Otro grave problema ético es el hecho de que los medios de comunicación social tengan la tendencia a la parcialidad y unilateralidad, a medida que simpatizan y colaboran con los poderes fácticos. Tal parece que el gran giro ético de los medios de comunicación social contemporáneos consiste en su desplazamiento progresivo hacia las instancias de poder económico, en lo político y en lo ideológico. Muchos de ellos son el brazo fuerte de empresas comerciales y de instituciones políticas. Por esa situación y partiendo de nuestra realidad actual, hoy en día no se puede separar la ética informativa de la deontología empresarial, condicionada por el fenómeno de oferta y la demanda de trabajo y dinero. Sin embargo, pese al difícil panorama que preexiste en el quehacer de los medios de comunicación, la conciencia de responsabilidad en materia de información no ha desaparecido ni desaparecerá. Por el contrario, tenemos a nuestro favor la existencia del interés y la preocupación de un buen número de profesionistas y personas involucradas en el mundo del periodismo, por coadyuvar por la construcción de una ética periodística que enfrente todos los problemas que se vienen presentando al mundo de la comunicación e información social. Esto se demuestra con nitidez en la proliferación de diversas obras y distintos eventos que han venido en aumento en los últimos años, en donde con criterios diversos pero bajo un interés común, se vienen tratando a fondo, de manera seria, cuestiones y problemas de corte esencialmente ético; lo que despierta nuestra esperanza y confianza. De ahí que no sea de ninguna manera descabellado, sino completamente justificado pugnar por la construcción de una ética del proceso comunicativo y del contenido noticioso.

La ética discursiva es una propuesta de filosofía moral que extrae sus conclusiones para la moral sobre todo del análisis sobre los elementos constituyentes de un discurso práctico. Esta ética tiene su punto de arranque en el análisis de las llamadas acciones comunicativas, motivo por el cual también es conocida como ética comunicativa.

En el análisis realizado se evidencia que la razón es dialógica y no monológica, es el discurso, el diálogo (ética dialógica) lo que nos ayuda a saber qué es lo moralmente correcto. Podemos decir que la ética dialógica-discursiva se ocupa del deber, del fundamento de la moral, de la respuesta a la pregunta de ¿Por qué hay que comportarse correctamente? O ¿Cuáles son las razones para que alguien deba actuar de un modo y no de otro? De la respuesta brindada a estas preguntas la ética discursiva saca conclusiones no sólo para la orientación moral sino también para el derecho y la política. Nos convertimos en personas a través de un proceso de socialización, dando ori-

gen a una de las razones por las cuales somos dialógicos, no monológicos. De acuerdo al principio dialógico, para comprobar si una norma es correcta, se estructura de la siguiente manera: Una norma será válida cuando todos los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios que se seguirán, previsiblemente, de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno. Las normas que solamente satisfacen intereses individuales o grupales no son morales, dado que el equilibrio que se pudiera lograr entre estas es signo sólo de un buen acuerdo político, pero no de una norma moral. De acuerdo con esto, el principio de la ética del discurso es un principio de universalización dialógico. Si las reglas del discurso práctico llevan al *principio de universalización dialógico*, lo que viene a ser específico de la ética discursiva es el siguiente principio: "Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico". Para llegar a un acuerdo sobre la corrección moral de una norma no se puede hacer mediante un pacto de intereses individuales e incluso grupales, como fruto de una negociación, sino que tiene que ser un *acuerdo unánime*, resultado de un diálogo sincero, en el cual se persigue la satisfacción de intereses universales o cuando menos universalizables.

Por esto explicitado, queda claro que la actitud dialógica-discursiva es indispensable en una sociedad democrática y pluralista. Quien asume la actitud dialógica que hemos descrito a la hora de intentar resolver los conflictos que se plantean en su sociedad, si la adopta en serio, muestra con ello que tiene a los demás hombres y a sí mismo como seres autónomos, igualmente capaces de dialogar sobre las cuestiones que les afectan, y que está dispuesto a atender a los intereses de todos ellos a la hora de tomar decisiones. Desde estos supuestos es que se hace posible el construir una ética dialógica-discursiva universal, en la que cualquier persona es un interlocutor válido, que debe ser tenida en cuenta en las decisiones que le afectan. Para crear una ética semejante, es imprescindible que los medios de comunicación y, lógicamente, las personas que en ellos trabajan, cumplan la tarea que les es propia y cultiven las actitudes necesarias para cumplirla. Por eso nuestra tarea es promover una ética de estas características para el periodismo. Para llevar a cabo esta tarea los periodistas debemos desarrollar unas actitudes y/o virtudes éticas; y la ética del discurso tiene mucho que decir para averiguar cuáles serían estas actitudes que se deben desarrollar. Entre estas señala que la relación con los compañeros de trabajo, no debe ser estratégica, sino comunicativa. Esto implica no sólo reconocerlos como personas sino también tomar las decisiones comunicativamente, tomando en cuenta de que nadie debe estar convencido de tener toda la verdad absoluta, que se debe entablar diálogos en los que todos participen y en donde los intereses de todos queden satisfechos, tomar decisiones de manera corresponsable, tomando en cuenta a los consumidores y gentes afectadas por la información o la opinión.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUINAGA, E. *¿Información veraz?: Estudios sobre el mensaje periodístico*. Fragua, Madrid, 1998.
- AGUINAGA, E. *Periodismo como profesión*, Fragua, Madrid, 1980.
- ALEXY, R. *El concepto y la validez del derecho*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- ALEXY, R. *Teoría de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- APEL, K.O. *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.
- APEL, K.O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- APEL, K.O. *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- APEL, K.O. *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973. (Trad. cast. de CORTINA, A., CONILL, J., Madrid, 1985).
- AQUINO, T. *Suma Teológica*, 16 vol., BAC. Madrid, 1976.
- ARANGUREN, J. *Ética*, Tecnos, Madrid, 1968.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. (Traducción de María Araujo y Julián Marías, editada en el Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981).
- ASNE, B. *Código de ética*, noviembre 1979.
- AZNAR, H. *Ética y periodismo. Códigos, estatutos y otros documentos de autorregulación*, Paidós. Papeles de Comunicación, Barcelona, 1999.
- AZURMENDI, A. *El derecho a la propia imagen: Su identidad y aproximación al derecho a la información*. Fundación Buendía, UIA. México 1997.
- BARROSO, P. *Códigos deontológicos de los medios de comunicación*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1984.
- BARROSO, P. *Límites constitucionales al derecho de la información*, Sígueme, Barcelona, 1985.
- BENITO, A. (Dir.) *Diccionario de ciencias y técnicas de la comunicación*. Paulinas, Madrid, 1991.
- BLÁZQUEZ, N. *El desafío ético de la información*, San Esteban-Edibesa, Salamanca, 2000.
- BLÁZQUEZ, N. *El fundamento metafísico de la verdad informativa (II)*, Herder, Madrid, 1996.
- BLÁZQUEZ, N. *Ética y medios de comunicación*. B.A.C., Madrid, 1994.
- BONETE, E. *De la ética filosófica a la deontología periodística*. Herder, Madrid, 1997.
- BONETE, E. *La ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989.
- BONETE, E. (Coord.) *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Tecnos, Madrid, 1995.

- BRAJNOVIC, L. *Deontología periodística*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 1978.
- COLL, A. *De la profesión periodística*, Noguer, Barcelona, 1981.
- CORTINA, A. *Crítica y utopía: Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1985.
- CORTINA, A. *Ciudadanos del mundo*, Tecnos, Madrid, 1997.
- CORTINA, A. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981.
- CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*, Técnos, Madrid, 1993.
- CORTINA, A. *Ética civil y religión*, Tecnos, Madrid, 1995.
- CORTINA, A. *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994.
- CORTINA, A. *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- CORTINA, A. *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- CORTINA, A. *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, 1998.
- CORTINA, A. *La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- CORTINA, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 2ª. Ed. Sígueme, Salamanca, 1989.
- DASCAL, M. (ed), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, 1999.
- DE GUZMÁN, M. *Persona y personalidad del periodista*, PPU, Barcelona, 1989.
- DERIEUX, E. *Cuestiones ético-jurídicas de la información*, Eunsa, Pamplona, 1983.
- DOMINGO, A. *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*, Ed. Univ. Pontificia, Salamanca, 1991.
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- DUSSEL, E. *Ética de la liberación*, en *Iglesia Viva*, nº. 102 (1982).
- DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires, 1973. Tomos I y II, México, 1977; tomos IV y V. Bogota, 1979-80.
- ELLACURÍA, I. *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Bogotá, 1994.
- ENZENSBERGER, H. M. *Mediocridad y Delirio*, Anagrama, Barcelona, 1991.
- GADAMER, H. *Verdad y método, Vol. I, II*. Sígueme, Salamanca, 1998.
- GALDÓN, G. *Desinformación. (Método, aspectos y soluciones)*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- GARCÍA, J.A. *Periodismo de calidad: Estándares informativos en la CBS, NBC Y ABC*. Eunsa, Pamplona, 1996.
- GONZALEZ, L. *Ética latinoamericana*, Taurus, Bogotá, 1983.
- GOODWIN, E. *A la búsqueda de una ética en el periodismo*, Gernika, México, 1994.
- GUISAN, E. (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anagrama, Bar-

- celona, 1988.
- HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
 - HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública*, 3a ed. Península, Barcelona, 1987.
 - HARE, R.M. *The Language of Morals*, Oxford, 1964. (Trad. cast. en México, 1975).
 - HARTLAND, A. *El análisis de la Moral*, Londres, 1960.
 - HEBERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
 - HEGEL, G.W.F. *Principios de filosofía del derecho*, trad. esp. VERMAL, J.L. Buenos Aires, 1975.
 - HERNÁNDEZ, J. *Una brújula ética para los periodistas* Herder, Madrid, 1988.
 - HIERRO, J. *Voz ética*, en, QUINTANILLA, M.A. *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Salamanca, 1976.
 - HIPONA, A. *Obras*, Edición bilingüe en latín y castellano, 18 vols., BAC., Madrid 1946-1959.
 - HOENBERG, J. *El periodista profesional*, Letras, México, 1962.
 - HUSSERL, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folio, México, 1984.
 - IGLESIAS, F.; VERDERA, S. *Marketing y gestión de periódicos*, Eunsa, España, 1997.
 - KANT, I. *¿Qué es la ilustración?*, 2a ed. Tecnos, Madrid, 1989.
 - KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos de País, Madrid, 1992.
 - KANT, I. *Grundlegung*, Prostorec, 1989.
 - LAMBETH, E. *Periodismo comprometido. Un código de ética para la profesión*. Limusa, México, 1992.
 - LANCEROS, P.; ORTIZ-OSÉS, A. *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
 - LEVI, A. *Historia de la sofística* ed. M. Pesce, Morano, Nápoles, 1966.
 - LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber (La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos)*. Anagrama, Barcelona, 2000.
 - LÓPEZ, C. *Información y dolor, una perspectiva ética*, Eunsa, Pamplona, 1998.
 - LOZANO, J.M. *Ética y empresa*, Trotta, Madrid, 1999.
 - MACBRIDE, S. *Un solo mundo, voces múltiples (Comunicación e información en nuestro tiempo)*, FCE. México, 1993.
 - MACKINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1986.
 - PELÁEZ, M. A. *Ética, profesión y virtud*, Rialp, Madrid, 1991.
 - REALE, G.; ANTISERI, D. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Vol.

- I, II, III. Herder, Barcelona, 1991.
- RIVERS, W.; METHUEWS, C. *La ética en los medios de comunicación*, Gernika, México, 1998.
 - SARTORI, S. *Homo videns (La sociedad teledirigida)*, Taurus, México, 2001.
 - SORIA, C. *El laberinto informativo: una salida ética*, Eunsa, Pamplona, 1997.
 - SORIA, C. *La crisis de identidad del periodista*, Mitre, Barcelona, 1989.
 - SORIA, C. *La hora de la ética informativa*, Mitre, Barcelona, 1991.
 - SORIA, C. *Prensa, paz, violencia y terrorismo (La crisis de credibilidad de los informadores)*, Eunsa, Pamplona, 1990.
 - VAN DIJK, T.A. *Racismo y análisis crítico de los medios*, Paidós Comunicación, Barcelona, 1997.
 - VÁZQUEZ, F. *Periodismo Valorativo (Casos ético-deontológicos de actualidad)*, Carperi, Madrid, 1996.
 - VIGIL, M. *El oficio del periodista*, Dopesa, Barcelona, 1972.
 - VILLANUEVA, E. *Códigos deontológicos de la prensa escrita en el mundo*, PUJ, UIA, México, 1999.
 - VILLANUEVA, E. *Códigos europeos de ética periodística*, Fundación Manuel Buendía, México, 1996.
 - WAGNER, C. *Déjame que te cuente, (Los géneros periodísticos y su ética profesional)*, Trillas, México, 2000.
 - WALLRAFF, G. *El periodista indeseable*, Anagrama, Barcelona, 1979.

J
100
M491
2002