

*Universitat Ramon Llull*  
*Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals Blanquerna*

—Tesis doctoral—

**EL DEBATE EPISTEMOLÓGICO EN EL PERIODISMO INFORMATIVO**

# **Realidad y verdad en la información**

**Autor: Pablo Capilla García**  
**Director: Albert Sáez Casas**

**Diciembre de 2014**



**Universitat Ramon Llull**

## **TESIS DOCTORAL**

Título “El debate epistemológico en el periodismo informativo. Realidad y Verdad en el periodismo”

Realizada por                    Juan Pablo Capilla García

en el Centro                    Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals  
Blanquerna (Universitat Ramon Llull)

y en el Departamento    Comunicació

Dirigida por                    Albert Sáez Casas

# Índice

---

## 1. Introducción • 5

- 1.1. Objetivos de la investigación • 12
- 1.2. El enfoque metodológico • 16
- 1.3. El periodismo como profesión • 20
- 1.4. El periodismo informativo • 23
- 1.5. Tipología de los textos analizados • 26

## PRIMERA PARTE: LAS BASES DEL CONOCIMIENTO

---

## 2. Realidad • 31

- 2.1. La escisión entre *apariencia* y *realidad* • 32
  - 2.1.1. La *realidad* como conocimiento verdadero • 35
  - 2.1.2. Las distintas enunciaciones de la realidad • 39
- 2.2. El nacimiento de la epistemología moderna: del ser a la mente • 42
  - 2.2.1. La búsqueda empírica de la certeza • 43
  - 2.2.2. Descartes o la certidumbre interior • 45
  - 2.2.3. El conocimiento transcendental de Kant • 48
- 2.3. El mundo y las palabras • 53
  - 2.3.1. Nietzsche rompe la referencialidad • 56
  - 2.3.2. El conjunto es la referencia • 59
  - 2.3.3. El pragmatismo o la apelación al *sentido común* • 61
    - 2.3.3.1. La realidad como límite de la voluntad humana • 62
    - 2.3.3.2. Realidad frente a fantasía • 63
  - 2.3.4. A la búsqueda de un lenguaje simbólico universal • 64
  - 2.3.5. Wittgenstein: el triunfo de la pragmática • 66
  - 2.3.6. La *liberación completa* del lenguaje • 70
    - 2.3.6.1. El antirrealismo radical de Derrida • 71
    - 2.3.6.2. La realidad como ilusión referencial • 73
    - 2.3.6.3. La posmodernidad como emancipación • 74
- 2.4. Epistemología de la ciencia: la reformulación del realismo • 77
  - 2.4.1. La escisión entre ciencias naturales y ciencias humanas • 78
  - 2.4.2. El pensamiento científico contemporáneo • 80
    - 2.4.2.1. Una observación dirigida por las expectativas • 81
    - 2.4.2.2. La realidad configurada en modelos • 81
- 2.5. Un intento de síntesis del problema • 84
  - 2.5.1. La tradición realista • 85
  - 2.5.2. El predominio del significado • 85
  - 2.5.3. La realidad incorporada como vivencia • 86
  - 2.5.4. Una idea transversal para una visión de conjunto • 87

## 3. Percepción • 90

- 3.1. El realismo directo o la idea de la *semejanza* • 91
  - 3.1.1. Una confianza basada en la capacidad de percepción • 92
  - 3.1.2. La identidad objeto-sujeto • 94
- 3.2. La percepción pasa a ser el objeto del conocimiento • 96
  - 3.2.1. La primacía de la percepción • 98
  - 3.2.2. El problema ontológico del empirismo • 101
  - 3.2.3. Una propuesta para conciliar percepción y mundo • 104
- 3.3. La relación entre la epistemología y la psicología • 105
  - 3.3.1. El desafío de la psicología cognitiva • 105
  - 3.3.2. La epistemología *naturalizada* de Quine • 109

## **4. Verdad • 113**

- 4.1. El papel del escepticismo en la búsqueda gnoseológica • 115
  - 4.1.1. Protágoras y la variedad de subjetividades • 116
    - 4.1.1.1. Un ejemplo de “argumento rebotante” • 117
    - 4.1.1.2. Heráclito y la tradición escéptica • 118
  - 4.1.2. Platón o la reafirmación de la posibilidad de conocer • 120
    - 4.1.2.1. La teoría de la anámnesis • 121
    - 4.1.2.2. El Mundo de las Ideas • 122
    - 4.1.2.3. El conocimiento como *ascenso* • 126
  - 4.1.3. Dos tipos de escepticismo según Hume • 128
    - 4.1.3.1. Los beneficios del escepticismo “mitigado” • 129
    - 4.1.3.2. El problema de la inducción • 130
  - 4.1.4. Negación y afirmación de la verdad en Nietzsche • 135
    - 4.1.4.1. Una idea de verdad difícil de precisar • 137
    - 4.1.4.2. Atados a una perspectiva • 139
- 4.2. Las principales ideas contemporáneas de verdad • 141
  - 4.2.0. Una palabra, muchas definiciones • 142
  - 4.2.1. La verdad como correspondencia • 145
    - 4.2.1.1. La lógica como puente • 146
    - 4.2.1.2. Una correspondencia puramente convencional • 147
    - 4.2.1.3. Una verdad sólo apta para lenguajes lógico-formales • 149
    - 4.2.1.4. La teoría de la identidad: una nueva ontología • 151
  - 4.2.2. La verdad como redundancia y el minimalismo • 154
    - 4.2.2.1. No hay verdad fuera del enunciado • 154
    - 4.2.2.2. La verdad como “pro-oraciones” • 155
    - 4.2.2.3. Una cuestión de segundo orden totalmente innecesaria • 157
  - 4.2.3. La verdad como experiencia: el enfoque hermenéutico • 159
    - 4.2.3.1. La esencia de la verdad es la libertad del ser • 159
    - 4.2.3.2. La hermenéutica o la *situación histórica* • 161
  - 4.2.4. La verdad como coherencia • 165
    - 4.2.4.1. Hipótesis en lugar de “enunciados atómicos” • 165
    - 4.2.4.2. El *condicionamiento educativo*, vacuna contra el relativismo • 167
    - 4.2.4.3. La coherencia como reflejo *esencial* de la realidad • 168
  - 4.2.5. La verdad como acción concreta en el mundo • 169
    - 4.2.5.1. Verdades efectivas para realidades en construcción • 169
    - 4.2.5.2. Dos *coacciones*: la percepción y los sistemas de creencias • 170
    - 4.2.5.3. Un solo concepto de verdad, pero múltiples verdades • 171
  - 4.2.6. La verdad como consenso social y cultural • 173
    - 4.2.6.1. La verdad se sitúa en el marco del discurso • 174
    - 4.2.6.2. La teoría dialógica de la verdad • 180
  - 4.2.7. La negación de la verdad: una cuestión de precisión terminológica • 183
    - 4.2.7.1. El escepticismo no siempre es relativismo • 183
    - 4.2.7.2. La dimensión moral del relativismo • 185
- 4.3. Los valores de la verdad • 189
  - 4.3.1. La verdad como “franqueza” o como “sinceridad” • 190
  - 4.3.2. La verdad como “valentía” • 193
  - 4.3.3. La verdad como “precisión” • 195
- 4.4. Conclusiones en torno al problema de la verdad • 197
  - 4.4.1. A qué podemos llamar “verdad” • 198
    - 4.4.1.1. Una comparación imposible • 198
    - 4.4.1.2. Del conocimiento verdadero al conocimiento posible • 201
  - 4.4.2. De la verdad a la veracidad • 208

## **5. Tiempo • 210**

- 5.1. El planteamiento del problema: tiempo *humano*, tiempo *cósmico* • 211
  - 5.1.1. Ontología y escatología en el tiempo del cristianismo • 215
  - 5.1.2. El tiempo de la ciencia • 218
    - 5.1.2.1. La geología y la biología ajustan sus relojes • 219
    - 5.1.2.2. Refutación del determinismo • 221
  - 5.1.3. El tiempo de la Historia • 224
    - 5.1.3.1. El nacimiento de la Historia y del tiempo histórico • 224
    - 5.1.3.2. Los problemas epistemológicos de la Historia • 226
    - 5.1.3.3. El testimonio del documento histórico • 228
    - 5.1.3.4. La autonomía gnoseológica de la Historia • 230
    - 5.1.3.5. La naturaleza narrativa de la Historia • 232
- 5.2. El presente como el tiempo propio de la Historia • 235
  - 5.2.1. Dos casos de periodización del tiempo de la Historia • 238
    - 5.2.1.1. La difícil concreción de la “historia del tiempo presente” • 238
    - 5.2.1.2. Los tres tiempos de la Historia de Braudel • 240
      - 5.2.1.2.1. El “tiempo corto” • 241
      - 5.2.1.2.2. El “tiempo coyuntural” • 242
      - 5.2.1.2.3. La “larga duración” • 242
      - 5.2.1.2.4. Una periodización hostil al cambio • 243
  - 5.2.2. La estructura temporal del acontecimiento • 244
    - 5.2.2.1. La experiencia única del tiempo • 246
    - 5.2.2.2. La sorpresa: una *sensación* individual y compartida • 247

## **SEGUNDA PARTE: EPISTEMOLOGÍA PERIODÍSTICA**

---

## **6. Realidad y periodismo • 251**

- 6.1. Bases ontológicas del periodismo • 255
  - 6.1.1. El acontecimiento periodístico como puente con la realidad • 262
  - 6.1.2. La noticia como el acontecimiento específicamente periodístico • 266
  - 6.1.3. El tiempo en la noticia: actualidad y novedad • 270
- 6.2. Las vías para el *acceso* a la realidad • 274
  - 6.2.1. Fuentes informativas: un esquema de partida • 276
  - 6.2.2. El periodista como testigo directo • 278
    - 6.2.2.1. La realidad como sorpresa • 279
    - 6.2.2.2. Estar en el sitio apropiado para esperar el momento oportuno • 280
  - 6.2.3. La realidad a través de las fuentes del periodista • 285
    - 6.2.3.1. Ver con los ojos de otros • 287
      - 6.2.3.1.1. La interacción periodista-testigo • 288
      - 6.2.3.1.2. La *gente corriente* como fuente informativa • 293
    - 6.2.3.2. Las fuentes institucionalizadas como intermediarias rutinarias • 297
      - 6.2.3.2.1. Fuentes institucionalizadas ante “hechos-sorpresa” • 299
      - 6.2.3.2.2. La fuente organiza el hecho • 303
        - 6.2.3.2.2.1. Actos informativos controlados en su origen • 305
        - 6.2.3.2.2.2. La realidad social: el reino del significado • 307
      - 6.2.3.2.3. La fuente habla: el periodismo declarativo • 312
        - 6.2.3.2.3.1. Los actos de habla de Austin • 315
        - 6.2.3.2.3.2. La fuente informa: la locución informativa • 317
        - 6.2.3.2.3.3. Las declaraciones como acto ilocutivo • 327
        - 6.2.3.2.3.4. La fuente anuncia: información perlocutiva • 330
  - 6.2.4. El documento como “testigo objetivo” • 334
    - 6.2.4.1. La realidad *contenida* en el documento • 335

6.2.4.2.	El documento como soporte de la información	• 338
6.2.4.3.	Un conocimiento fragmentario y azaroso	• 340
6.2.4.4.	Los datos como nueva categoría de hechos	• 343
6.2.4.4.1.	Estudios ajenos y propios	• 347
6.2.4.4.2.	El periodista toma la iniciativa: el periodismo de datos	• 349
6.2.4.4.3.	La naturaleza epistemológica del dato	• 351
6.3.	Conclusiones: La realidad definida a través de las fuentes periodísticas	• 356
6.3.1.	Una propuesta para definir las realidades del periodismo	• 356
6.3.1.1.	La realidad perceptible	• 357
6.3.1.2.	La realidad como construcción social	• 361
6.3.1.3.	La realidad como inferencia	• 363
6.3.1.4.	La realidad modelizada	• 365
6.3.2.	La ontología periodística como un juego de “capas” de realidades	• 367
<b>7.</b>	<b>La idea de verdad en el periodismo</b>	<b>• 370</b>
7.1.	El planteamiento del problema. La confusión terminológica	• 372
7.1.1.	La distinción jurídica entre “información veraz” y “verdad”	• 375
7.1.1.1.	La noción de “veracidad”	• 377
7.1.1.2.	La tensión entre la sinceridad y la precisión	• 379
7.1.2.	Epistemología y ética en la veracidad periodística	• 382
7.2.	El objetivismo como fundamento clásico del periodismo	• 385
7.2.1.	Los géneros informativos frente al objetivismo	• 389
7.2.2.	Hacia una concreción de la objetividad periodística	• 394
7.2.2.1.	La premisa básica: la escisión entre objeto y sujeto	• 395
7.2.2.2.	La ocultación del sujeto como forma estilística de la objetividad	• 398
7.2.3.	Los problemas epistemológicos del objetivismo	• 401
7.2.3.1.	La objetividad como verificación	• 403
7.2.3.2.	Los sustitutos de la objetividad	• 405
7.2.3.2.1.	Neutralidad e imparcialidad	• 406
7.2.3.2.2.	El compromiso del periodista	• 409
7.2.3.2.3.	La independencia	• 412
7.3.	Interpretación e Historia: un análisis teórico	• 415
7.3.1.	De la explicación nomológica a la comprensión	• 417
7.3.2.	El papel de la narración en el proceso gnoseológico	• 424
7.3.2.1.	La matriz explicativa de la narración	• 426
7.3.2.2.	Narrativismo vs. epistemología	• 428
7.3.3.	El modelo integrador de Ricoeur	• 434
7.3.4.	La hermenéutica como alternativa a la epistemología	• 439
7.4.	La interpretación como fundamento del periodismo informativo	• 442
7.4.1.	Estructura temporal y causalidad en la noticia	• 444
7.4.2.	El período como factor clave de la interpretación periodística	• 449
7.4.3.	La interpretación como género periodístico	• 453
7.4.3.1.	Explicación-narración-interpretación en el periodismo	• 456
7.4.3.2.	Experiencia y expectativa en la interpretación periodística	• 458
7.4.3.3.	Un ejemplo excepcional: una noticia casi sin hechos	• 461
<b>8.</b>	<b>Conclusiones finales</b>	<b>• 465</b>
8.1.	Hipótesis 1: la ontología posible a partir de las fuentes informativas	• 466
8.2.	Hipótesis 2: la narración como elemento epistemológico clave	• 469
8.3.	Hipótesis central: el periodismo como actividad gnoseológica	• 473
8.4.	Líneas de investigación sobre el futuro del periodismo	• 474
<b>9.</b>	<b>Bibliografía</b>	<b>• 477</b>

## 1. Introducción

---

Esta tesis doctoral es el resultado de la investigación desarrollada en torno a la naturaleza gnoseológica del periodismo con el fin de dilucidar la capacidad del periodismo para llegar a conocer la realidad, y sobre todo para determinar en qué medida esa capacidad se manifiesta en el ejercicio profesional periodístico. En consecuencia, la tesis pretende plantear los términos de una discusión teórica sobre el periodismo informativo a partir de un enfoque epistemológico.

La epistemología, aunque toma plena conciencia de su papel a partir de Kant, constituye uno de los temas fundacionales de la filosofía: durante 2.500 años se ha preguntado por cómo conocemos y por cómo podemos justificar racionalmente lo que conocemos; de ahí que la epistemología se haya postulado como una *ciencia primera*, aquella que vela por la validez de las demás ciencias. Así pues, más que una reflexión filosófica, la epistemología propone una “metarreflexión” sobre los límites de la propia reflexión filosófica; es decir, su objetivo primordial es pensar sobre cómo pensamos.

Tiene sentido aplicar al periodismo informativo una metarreflexión de este tipo desde el momento en que reconocemos que el periodismo tiene como misión primordial informar sobre lo que ocurre en el mundo, y que dicha misión se concreta en un producto de carácter discursivo –las noticias, sean en el formato que sean– que se transmite por medios tecnológicos de difusión a audiencias amplias –es decir, no necesariamente especializadas–. Y dichas noticias, para ser periodísticas, ante todo deben cumplir el requisito de estar *ancladas* a la realidad –socialmente significativa– que se quiere narrar, razón por la cual adoptan la forma de relatos que aspiran a reflejar *fielmente* lo que ha ocurrido en el mundo de las cosas. En consecuencia, el periodismo informativo se sitúa en el ámbito definido por la epistemología: la emisión de enunciados sobre la realidad que pretenden ser verdaderos.

Evidentemente, ésta no es la única dimensión relevante del periodismo, pero sí que es, en mi opinión, una de las menos estudiadas. Desde el inicio del siglo XX, el periodismo, al consolidarse como fenómeno comunicativo, ha sido objeto de análisis desde perspectivas muy diferentes, entre las que destacan la sociológica y la cultural, que generalmente sitúan el debate sobre el periodismo en el marco más amplio de la emergencia de la sociedad de masas y de la creciente capacidad de los medios de comunicación para incidir en los imaginarios colectivos. A estas dos perspectivas primigenias también podemos añadir –sobre todo a partir de los años 70– enfoques procedentes de la semiótica y de la lingüística, y también de la hibridación de diversos puntos de vista teóricos de las ciencias sociales, frecuentemente a partir de una raíz sociológica.

Todas estas perspectivas han terminado configurando el corpus teórico del periodismo y han marcado las agendas de investigación sobre el fenómeno periodístico. Sin embargo, dicho corpus estaría incompleto sin una aproximación estrictamente epistemológica que, más que complementaria, es *previa* a toda la discusión, dado el carácter de *ciencia primera* de la epistemología. Así, se trata de plantear una reflexión sobre cómo el periodismo hace periodismo aprovechando el largo camino recorrido por la filosofía en el ámbito gnoseológico.

### **Una premisa que es una hipótesis**

La epistemología parte de una singularidad: en su reflexión, no puede dar nada por sentado de antemano, ya que, precisamente, su objeto de estudio son las bases a partir de las cuales conocemos. Se trata, por lo tanto, de una reflexión *sobre el vacío*, en el sentido de que, al intentar poner los primeros fundamentos de todo conocimiento posterior, no puede esgrimir conocimientos previos en los que sustentarse: los únicos apoyos son los proporcionados por el propio pensamiento, es decir, por la razón y el lenguaje.

Todo ello justifica un planteamiento que es central para esta tesis: no dar por aceptada ni siquiera la premisa que sirve de guía a la investigación. Es decir, toda esta tesis se sustenta en la afirmación de la naturaleza gnoseológica del periodismo, pero, desde un punto de vista epistemológico, esa premisa no deja de ser una hipótesis –la central de la tesis–, por lo que ella misma está sujeta a discusión. Por esta razón, utilizaremos esta premisa-hipótesis como el punto de partida de la investigación y también como el horizonte al que apunta su conclusión, al tiempo que también servirá como instrumento que permita ordenar y articular todo el debate acerca de lo que es el periodismo informativo.

Parto de la evidencia de que la preocupación epistemológica, aunque no se termine de formular exactamente en estos términos, no es algo radicalmente nuevo para el periodismo; esta cuestión, de una u otra manera, ha ido apareciendo en las aproximaciones teóricas que se han proyectado sobre el periodismo, como se puede ver, a modo de ejemplo, en siguiente cita:

“Detrás de cada concepción de lo que es noticia se encuentra una teoría del conocimiento aplicada a una realidad social de amplia y efectiva implantación como es la forma comunicativa de los hechos, de los acontecimientos”<sup>1</sup>.

Efectivamente, la epistemología –el *cómo conoce* el periodismo informativo– forma parte del catálogo de temas sobre los que ha reflexionado el periodismo desde el inicio de los estudios sobre la profesión periodística, y especialmente en aquellos asociados a cuestiones de índole

---

<sup>1</sup> SERRANO OCEJA, J.F. “La noticia”, en CANTAVELLA, J. y SERRANO OCEJA, J.F. (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. Pág. 145.



ética, como pueden ser la mentira, la manipulación y la capacidad del periodismo para controlar o influir en las nacientes sociedades masificadas, tecnologizadas e hipercomunicadas<sup>2</sup>.

En la tradición periodística, la necesidad de aclarar los fundamentos gnoseológicos del periodismo ha sido colmada, básicamente, por el objetivismo y sus diferentes versiones. La máxima “Los hechos son sagrados, las opiniones son libres”, lanzada en 1922, venía a resumir la centralidad absoluta que el periodismo informativo otorgó a los “hechos”, en consonancia con el historicismo positivista en boga a finales del siglo XIX, de forma que la captura de tales hechos y su *limpia* transmisión parecían ser los únicos objetivos gnoseológicos plausibles para el correcto ejercicio de la profesión periodística.

Ahora bien, un periodismo informativo circunscrito al esclarecimiento de hechos genera inmediatamente una duda: ¿Eso es conocimiento? ¿Limitarnos a establecer lo que ha ocurrido implica *conocer* lo que ha ocurrido? ¿El periodismo informativo debe conformarse con emitir una sucesión de “oraciones Tarksi” del tipo “la casa es blanca” (el enunciado) es cierto si y sólo si *la casa es blanca* (la realidad)? Y aun en este caso, ¿cómo podemos conocer de una manera indudable que *la casa es blanca*? Según nuestra premisa-hipótesis, el conocimiento requiere *algo más* que la mera descripción de la realidad si aspira a ser un conocimiento significativo –es decir, que aporte significado–; e incluso la pura constatación descriptiva debería ser sometida a examen para comprobar si está exenta de cualquier tipo de connotación significativa.

### **El enfoque teórico**

Para afrontar este reto, el enfoque teórico adoptado pasa por la reflexión filosófica, que, como hemos visto, es el ámbito en el que se desenvuelve la epistemología. A esta perspectiva se le ha añadido un enfoque complementario, el procedente de la epistemología de la Historia, entendida como una epistemología específica y también como una reflexión dotada de una agenda temática propia que está especialmente próxima a las preocupaciones gnoseológicas del periodismo informativo. De hecho, la epistemología de la Historia y su vinculación con el periodismo ya fue el objeto de mi Trabajo de Fin de Máster en 2010; en él, establecí la vinculación entre los temas de debate procedentes de la historiografía y los problemas propios del periodismo, sobre todo a partir de la teoría de los géneros del periodismo informativo, que es la que permite establecer un vínculo claro y justificado entre los dos ámbitos. Esta tesis, pues, parte de ese estudio inicial, pero para ampliar el foco y situar el debate en el marco de la discusión epistemológica general.

---

<sup>2</sup> Antolín López Peláez (1866-1918), obispo de Jaca en 1904, senador en 1907 y arzobispo de Tarragona en 1913, en su obra *La importancia de la prensa* recoge esta cita del fundador y director del diario *L'Action*, Henri Berenger: “[La prensa] crea la opinión pública, es decir, las costumbres; fortifica o destruye la familia y la escuela; hace o deshace las famas; arruina o edifica los ministerios: hasta tiene en su mano la paz o la guerra. Los hombres públicos, los políticos, los funcionarios, están de rodillas delante de su poder multiforme y misterioso”. En: LÓPEZ PELÁEZ, A. *La importancia de la prensa*. Barcelona: Gustavo Gili, 1907. Pág. 35.

Por ello, he estructurado la tesis en dos partes claramente diferenciadas: la primera (“Las bases del conocimiento”) proporciona el marco teórico en el que se inscribe la discusión epistemológica, desde sus orígenes, en la Grecia clásica, hasta el presente, en un momento marcado por una radical transformación de los paradigmas cognitivos que ha llegado al extremo de someter a debate la propia necesidad de tener en cuenta una epistemología.

Para hacer más comprensible la discusión, he optado por un desarrollo histórico del debate, de forma que se puedan percibir las etapas por las que ha discurrido la reflexión y las respuestas dadas a los problemas filosóficos que se planteaban en cada momento. Con este enfoque histórico también vengo a manifestar una cierta voluntad hermenéutica, al entender que sólo se puede comprender los términos de una discusión si disponemos de los elementos históricos contextuales que sitúen la discusión en el ámbito concreto en el que surgió.

En consecuencia, he renunciado a desarrollar el marco teórico a partir de una sucesión de conceptos aislados o de una mera relación de las diferentes teorías y corrientes que han tratado el problema epistemológico. Esta decisión ha sido tomada, además, después de un análisis minucioso de las cuestiones clave que plantea la epistemología y de las *tácticas* empleadas para afrontar la discusión, desde la estructuración del debate a partir de las metodologías empleadas en el análisis de los problemas gnoseológicos (es el caso de Josep Lluís Blasco y Tobies Grimaltos, quienes acotan tres grupos de posiciones epistemológicas: el naturalismo, el trascendentalismo y el método analítico), a la estructura definida por las principales escuelas filosóficas contemporáneas (como hacen Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli, quienes articulan su estudio en torno a siete aproximaciones básicas a la idea de “verdad”). Otros autores, como Richard Rorty, ordenan su discurso a partir de la crítica a las bases tradicionales de la epistemología, mientras que Simon Blackburn lo hace en la dirección contraria, perfilando los elementos que permiten mantener una epistemología *mínima*.

En nuestro caso, al optar por un desarrollo histórico, propongo una estructura al modo de un laberinto borgiano en el que “todo está muchas veces”: por decirlo de alguna manera, tanto da la puerta que elijamos para entrar en el laberinto (pues no hay una entrada principal), ya que lo importante es el trayecto realizado dentro del laberinto, sabiendo que ciertos pasajes los recorreremos varias veces (senderos diferentes conducen a la misma calle) y que un punto de referencia que creíamos perdido vuelve a aparecer para orientarnos en un itinerario nuevo. La metáfora del laberinto es especialmente atractiva porque, como para Borges, parte de la idea de que no hay necesariamente un único camino correcto, sino que cualquier camino no es más que una parte del todo cuyo conocimiento es el auténtico objetivo.

Las *puertas* que he elegido para penetrar en el laberinto son dos: las ideas de realidad y de verdad (capítulos 2 y 4, respectivamente), a las que considero los dos ítems que permiten articular de la manera más sencilla posible toda la discusión epistemológica, ya que marcan los dos polos del proceso gnoseológico: el *arranque* del proceso (la realidad) y la concreción de la

pretensión de conocimiento en un enunciado que pretenda estar relacionado intrínsecamente con esa realidad (el discurso *verdadero*).

A estas dos entradas les he añadido otras dos, la percepción y el tiempo (capítulos 3 y 5, respectivamente): la primera, como un complemento de la noción de realidad –la realidad sólo es incorporada al proceso cognitivo cuando es percibida– que, además, sirve de puente entre las ideas de realidad y de verdad; en cuanto a la noción de tiempo, ésta concentra las aportaciones que he tomado de la epistemología de la Historia, gracias a las cuales se puede añadir una dimensión explicativa fundamental para el periodismo informativo por cuanto éste se ve obligado a narrar realidades que han dejado de existir y que, por lo tanto, forman parte del pasado, por más inmediato que, en el caso del periodismo, sea este pasado.

Las cuatro *puertas* elegidas permiten entretejer una estructura conceptual de la epistemología no como una explicación lineal y teleológica, sino como una red de significados que se entrecruzan en el presente y también respecto al pasado. En la tesis, esa estructura se ha puesto de manifiesto a través de las numerosas referencias cruzadas que incorporo al texto, como forma de indicar las conexiones internas inherentes a la discusión epistemológica.

Con todo ello, la primera parte de la tesis configura el marco teórico de la discusión gnoseológica, pero también facilita una estructura analítica con la que afrontar la segunda parte de la investigación (“Epistemología periodística”), que constituye el centro de esta investigación y que está dedicada a la reflexión sobre la epistemología del periodismo informativo.

### **La configuración del objeto de estudio**

Para abordar esta segunda parte de la tesis, en primer lugar he debido dar forma al objeto de estudio, con el fin de acceder de alguna manera a la realidad que queremos investigar –la práctica profesional del periodismo informativo–. El camino metodológico elegido ha sido la selección de un conjunto de textos en los que el periodismo intenta describirse y explicarse a sí mismo, sobre todo desde una perspectiva práctica y aplicada, de forma que, gracias a esos textos, podamos analizar al periodismo que se practica, no un periodismo ideal ni lo que *debería ser* el periodismo para cumplir algún proyecto social, cultural o ideológico.

Por esta razón, he seleccionado preferentemente libros de estilo de diarios informativos, así como códigos deontológicos de la profesión periodística y manuales escritos por periodistas en los que éstos describen la práctica del periodismo a partir de su experiencia; finalmente, he hecho un repaso de la tradición teórica del periodismo en todo lo referente a las cuestiones gnoseológicas. Al tratarse de textos de procedencias y de enfoques muy diversos, me he visto obligado a realizar un trabajo de *homogeneización* conceptual y terminológica con el fin de disponer de un corpus de estudio presentado en unos términos conmensurables (ver 1.2).

Una vez configurado el objeto de estudio, en la segunda parte procederé a analizarlo tomando como referencia el marco teórico desarrollado de la primera parte. Para ello, aplico la estructura definida a partir de las dos *puertas* definidas previamente –la realidad y la verdad–, con el fin de trasladar el esquema conceptual propio de la epistemología al ámbito específico del periodismo informativo: por un lado, el ámbito delimitado por el acceso a la realidad inherente a la actividad periodística, con lo que hay que plantear la cuestión de las fuentes informativas y, por lo tanto, de la ontología posible del periodismo; y, por otro lado, el debate inevitable sobre la capacidad del periodismo para *capturar* la realidad mediante discursos que buscan ser verdaderos, es decir, que aspiran a generar conocimiento a partir del contacto con la realidad, lo cual obliga a preguntarnos por la naturaleza gnoseológica de esos discursos y por cómo se concreta esa naturaleza en el ejercicio profesional periodístico.

En esta *traslación* del debate epistemológico de la filosofía al ejercicio profesional son fundamentales las conclusiones con las que se cierran los capítulos 2 y 4 (ver **2.5** y **4.4**), en las que esbozo una primera síntesis de las respectivas discusiones teóricas y en las que también hago propuestas concretas sobre las cuestiones analizadas con el fin de utilizarlas como base conceptual de la segunda parte de la tesis.

La principal dificultad de esta segunda parte de la investigación, pues, reside en esa *traslación* del aparato conceptual de la filosofía y de la historiografía al periodismo informativo, el cual, aun no habiendo desarrollado un marco teórico estrictamente propio respecto de las ciencias sociales de las que es tributario, sí que ha generado su tradición prescriptiva y teórica. Ése es, precisamente, el origen de esta investigación: las dificultades que detecté a la hora de comprender qué es el periodismo si únicamente tomaba como punto de partida el aparato conceptual procedente de la tradición teórica del periodismo.

Mi primera idea a la hora de buscar un tema para la tesis doctoral fue el periodismo internacional, entendido como una especialización periodística. Esta elección era obvia para mí: el periodismo internacional es el ámbito en el que me he desenvuelto profesionalmente, tanto en la práctica periodística como en la docencia universitaria. Sin embargo, el aparato conceptual que encontré no me permitía avanzar en el análisis de qué era el periodismo internacional, cuál era su singularidad, qué distinguía a un periodista internacional de otras prácticas profesionales. Es decir, descubrí que necesitaba nuevas herramientas si no quería deformar o simplificar hasta la caricatura un objeto de estudio que en buena medida estaba preconfigurado por mi propia experiencia profesional. Eso me llevó a buscar esas herramientas en otras disciplinas; así llegué a la epistemología de la Historia, por la simple analogía entre el trabajo del periodista y el del historiador, y de ahí surgió mi Trabajo de Final de Máster.

Una vez comprobada la utilidad del uso de la epistemología de la Historia, el siguiente paso fue igualmente natural: simplemente había que abrir el foco para centrarme en la reflexión epistemológica procedente de la filosofía, dado que ésta constituye el marco en el que se

desarrollaba toda la discusión gnoseológica. Por el camino se perdió el objetivo inicial, el periodismo internacional, un objeto de estudio al que espero no renunciar (toda vez que he descubierto que la antropología cultural constituye un magnífico campo conceptual para mi propósito), pero que me permitió llegar a plantear una investigación con la que –espero– poder encontrar esas herramientas que buscaba.

Por lo tanto, toda esta tesis se concentra en el intento de incorporar a la tradición periodística la riqueza de la discusión epistemológica, y hacerlo sin desfigurar lo que es el periodismo como ejercicio profesional, ni tampoco creando objetos artificiales de discusión, sino aportando una nueva perspectiva a los problemas y debates periodísticos ya conocidos y que surgen de la preocupación de los propios periodistas por cómo ejercer su labor.

## 1.1. Objetivos de la investigación

Como señalaba anteriormente, esta tesis parte de una premisa que al mismo tiempo es su principal hipótesis: el periodismo informativo es una actividad profesional de naturaleza fundamentalmente gnoseológica. Eso implica afirmar que el periodismo tiene como principal objetivo conocer la realidad, aunque ésta no sea la *realidad total*, sino una realidad delimitada por los hechos socialmente significativos y codificados periodísticamente.

Extraigo esta premisa de la propia tradición periodística, en la que se pueden encontrar afirmaciones que apuntan a la dimensión gnoseológica del periodismo. Para ello valgan algunos ejemplos, como el de Emil Dovifat (1890-1969), autor de un manual clásico del periodismo:

“Las noticias modernas instruyen al hombre, en el más alto sentido como en el más estricto, sobre todo lo que le ha sucedido a él, al ambiente que le rodea y a sus contemporáneos, y –en su caso– determinan sus acciones y consiguen que rija según ellas. Los teóricos de las noticias dicen que ésta imprime un movimiento orientador a las cosas”<sup>3</sup>.

Kovach y Rosentiel, por su parte, señalan que la información periodística supone

“el conocimiento indirecto mediante el cual los ciudadanos perfilamos nuestras opiniones del mundo”<sup>4</sup>.

Y Gomis también defiende que el periodismo es una forma de conocimiento:

“Las noticias en su conjunto y mediante su acción constante determinan el conocimiento que un individuo tiene de su entorno y su posición respecto a él”<sup>5</sup>.

La tradición periodística no es la única desde la que se defiende la naturaleza gnoseológica del periodismo. Filósofos como Norbert Bilbeny también consideran que el periodismo sirve para conocer el mundo el que vivimos: “El objeto de informar es el conocimiento. La información periodística no tendría sentido sin ese objeto”<sup>6</sup>. Para este autor, el fin último del periodismo es proporcionar a la ciudadanía los elementos necesarios con los que poder emitir juicios sobre los problemas de su tiempo<sup>7</sup>, y que estos juicios estén justificados, es decir, que no sean ficciones ni sean la simple repetición acrítica de los juicios de otros; por el contrario, deberían ser juicios generados por los ciudadanos a partir de unas premisas *reales* y racionalmente construidas; por lo tanto, deberían *ser conocimiento*, no sólo opinión en un sentido puramente valorativo.

---

<sup>3</sup> DOVIFAT, EMIL *Periodismo (I)*. México DF: UTEHA, 1964 (Título original: *Zeitungslehre*. Traducción: Félix Blanco). Pág. 55

<sup>4</sup> KOVACH, BILL y ROSENSTIEL, TOM *Los elementos del periodismo*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2012 (Título original: *The Elements of Journalism*, 2003. Traducción: Amado Diéguez Rodríguez). Pág. 52.

<sup>5</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Cómo se forma el presente*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991. Pág. 50.

<sup>6</sup> BILBENY, NORBERT *Ética del periodismo. La defensa del interés público por medio de una información libre, veraz y justa*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012. Pág. 37.

<sup>7</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 36.

Partiendo, pues, de esta aceptación inicial de la naturaleza gnoseológica del periodismo, la pregunta que plantea la tesis es cómo se manifiesta esta dimensión epistemológica en la práctica periodística; es decir, de qué forma se concreta la pretensión gnoseológica del periodismo informativo. Para ello, y utilizando como marco de referencia teórico la primera parte de la tesis, estructuro la discusión a partir de la escisión del proceso cognitivo en dos *fases* diferenciadas: la captura de la realidad y la validación de los discursos sobre la realidad; estas dos *fases* se corresponden con las respectivas nociones de “realidad” y “verdad” que confieren la estructura básica de las dos partes de la tesis.

Respecto a la percepción, ésta representa el punto de partida ineludible de cualquier proceso gnoseológico, en tanto que permite capturar *algo* que está *fuera* del sujeto, esto es, la realidad entendida –al modo aristotélico– como la manifestación del cambio en las cosas. En ese sentido, el periodismo informativo arranca de su capacidad para percibir ese cambio y situarlo en su perspectiva temporal en su doble eje sincrónico y diacrónico. De esta manera, el periodismo se justifica, en primer lugar, por su *arraigo* en la realidad, y de ahí su necesidad de construir discursos que tenga por fundamento dicha realidad.

En este primer nivel de análisis se ponen de evidencia las dos principales dificultades gnoseológicas del periodismo, encarnadas en dos *saltos* epistemológicos: el primer *salto* es el que conduce de la realidad *en sí* a la percepción de esa realidad, tras el que surge la idea o la primera conceptualización de la realidad; el segundo *salto* tiene que ver con la naturaleza histórica de la realidad con la que trata el periodismo, ya que implica recuperar una realidad que ya ha ocurrido y que, por lo tanto, como tal ha desaparecido. Ambos *saltos* se corresponden con lo que desde la epistemología se considera como *abismo ontológico*: el que va de la realidad al discurso; un abismo que, en el caso de la Historia, alude al *salto* que media entre lo que *ya no es* (el hecho ocurrido) y lo que *es* (el sujeto, en el presente, cuando explica a una audiencia contemporánea lo ocurrido gracias al testimonio de unos testigos).

Estos dos *saltos* epistemológicos confluyen en la problemática de las fuentes informativas, de forma que para esta investigación deberé *problematizar*, desde un punto de vista gnoseológico, las técnicas y las rutinas utilizadas por los periodistas a la hora de establecer los hechos que constituyen el punto de partida de sus noticias. Y hablamos de “problematizar” la cuestión de las fuentes porque la tradición de estudios periodísticos tiende a tratar este tema desde una perspectiva puramente descriptiva, sin entrar a analizar las dificultades epistemológicas que entraña el uso de las distintas fuentes informativas.

La segunda fase del proceso informativo es la que habitualmente ha centrado la tensión epistemológica del periodismo informativo, sobre todo a partir de la idea de verdad y de su acepción periodística, moldeada en torno a la noción de “objetividad”. En este caso, la hipótesis que sometemos a examen es la naturaleza epistemológica del producto informativo –la noticia–

a partir de la discusión entre, por un lado, su dimensión puramente descriptiva, y, por otro lado, la narratividad inherente a cualquier intento de *explicar* la realidad periodística.

Lo que pondremos a discusión, pues, es si el periodismo debe contentarse con *capturar correctamente* hechos de la realidad, o bien, para poder llegar a explicar –esto es, a narrar– esos hechos debe aceptar, además, la necesidad de establecer algún tipo de significado de esos hechos, de manera que el proceso informativo no se detenga en la primera fase, la percepción, sino que necesariamente debe *avanzar* hacia la comprensión de la realidad, que, en definitiva, es el único *lugar* donde podríamos justificar el conocimiento que pudiera generar el periodismo.

Dicho de otra manera: el periodismo sólo puede aspirar a ser conocimiento si es capaz de llevar a cabo, de una manera epistemológicamente justificada, el *salto* del hecho al significado, de forma que los hechos son el punto de partida, pero no el de llegada. En caso contrario, si el periodismo fuera, ante todo, una actividad encaminada exclusivamente al establecimiento, lo más preciso posible, de lo que ocurrió, difícilmente puede aspirar a generar enunciados que se sitúen en el ámbito gnoseológico.

En resumen, el principal objetivo de esta tesis es establecer la naturaleza gnoseológica del periodismo, para lo cual es necesario fundamentar su capacidad de generar enunciados sobre la realidad que presenten dos condiciones fundamentales: a) que aspiren a ser verdaderos en cuanto guarden algún tipo de *relación* con la realidad que pretenden capturar; y b) que aporten algún tipo de significado que pueda ser percibido y comprendido como tal por la audiencia a la que se dirige el periodista.

### **Hipótesis de la tesis**

Por ello, la principal hipótesis de la tesis es afirmar de manera epistemológicamente fundamentada la naturaleza gnoseológica de la práctica del periodismo informativo, para lo cual hay que dilucidar dos hipótesis previas:

- a) **Hipótesis 1.** En primer lugar, es imprescindible *problematizar* la relación del periodista con la realidad, en el sentido de someter a examen epistemológico las maneras con las que el periodista *captura* la realidad. Eso implica someter a examen las características gnoseológicas de los métodos utilizados habitualmente por el periodista para saber lo que ha ocurrido; y esos métodos siempre giran en torno a la noción de “fuentes informativas”. Todo ello permitiría definir la *ontología efectiva* en la que el periodismo desarrolla su actividad profesional, toda vez que nos centramos en el *salto* entre realidad y percepción. En consecuencia, esta primera hipótesis se plantea en torno a la caracterización de los hechos de la realidad a los que puede acceder el periodista, y, en función de esa caracterización, podremos establecer el ámbito efectivo del periodismo:



habrá hechos que efectivamente se sitúen en el radio de acción del periodismo, y habrá otros que difícilmente podremos considerar como “hechos periodísticos”.

- b) **Hipótesis 2.** Una vez establecida esa ontología periodística, se debe abordar el *salto* del hecho *capturado* al significado que finalmente *adopta* a ese hecho mediante la construcción de un relato que en el caso del periodismo adquiere la forma explicativa de noticia. Se trata de investigar, pues, el *salto* entre el hecho y el significado, entendiendo que la justificación epistemológica de este salto es el elemento clave que nos permitirá establecer la naturaleza gnoseológica del periodismo. Por lo tanto, esta segunda hipótesis parte de la idea de la superación del objetivismo como idea epistemológica predominante en el periodismo, para trasladar la preocupación gnoseológica del ámbito del hecho *en sí* al ámbito de la explicación del hecho, lo cual implica añadir la dimensión narrativa al ejercicio profesional del periodismo.

De esta manera, dilucidar a) nos permitirá investigar b) desde unas bases concretas y ajustadas a lo que realmente hace el periodismo; gracias a ello, la discusión epistemológica del periodismo no se situaría en un ámbito de pura abstracción, sino que la ontología efectiva del ejercicio periodístico nos podrá conducir a la gnoseología posible del periodismo informativo.

En consecuencia, una vez establecidas las dos hipótesis preliminares, podremos llegar a la hipótesis central de la tesis y tratar de confirmar si se puede establecer de manera sólida la fundamentación epistemológica del periodismo informativo.

## 1.2. El enfoque metodológico

El objeto de estudio de esta tesis es el periodismo informativo, entendido como el conjunto de prácticas que conforman la profesión periodística. Es decir, parto de la idea de que el periodismo no es una ciencia que necesite justificar sus bases epistemológicas –algo que sería imprescindible para cualquier ciencia–, sino que es una profesión que se desarrolla en un terreno gnoseológico (ver 1.3); de ahí que la necesidad de una reflexión epistemológica no venga impuesta por la fundamentación de su condición de ciencia, sino porque se trata de una actividad que, por estar encaminada a conocer lo que ha ocurrido, inevitablemente parte de unas premisas gnoseológicas que deben ser explicitadas.

Para concretar el objeto de estudio y abordar su investigación no partiré de unos postulados teóricos que fundamenten la labor periodística –como si fueran sus axiomas constituyentes–, sino que tomaré como punto de partida la práctica profesional que llevan a cabo los periodistas con el fin de inferir de esas prácticas la gnoseología subyacente a la actividad profesional.

En consecuencia, el primer *movimiento* de la investigación se dirige a configurar el objeto de estudio a partir de las condiciones establecidas. Para ello, he definido un primer corpus de estudio con textos en los que el propio periodismo plantea lo que *es* la profesión: básicamente, libros de estilo de medios informativos, códigos deontológicos de distintas organizaciones periodísticas y obras de periodistas profesionales en las que éstos describen en qué consiste su actividad. En estos textos, se ha procedido a reunir todas las alusiones a las cuestiones epistemológicas relevantes, con el fin de conformar el catálogo completo de los problemas gnoseológicos que el periodismo ha debido afrontar a la hora de aplicar sus procedimientos y sus rutinas profesionales.

Dado el carácter no científico de estos textos, las cuestiones gnoseológicas no se plantean como tales, razón por la cual he debido rastrear la “epistemología implícita” presente en los textos analizados. Podemos encontrar una metodología muy similar (además aplicada al mismo objeto de estudio) en el caso de la investigación realizada por Juan Ramón Muñoz-Torres en su estudio sobre la “epistemología implícita” en varios libros de estilo de diarios españoles<sup>8</sup>, en el que expone la forma de rastrear esas alusiones implícitas:

“Sabido es que el análisis de textos es siempre arduo, porque requiere guardar un difícil equilibrio entre la interpretación crítica de detalles –a veces fastidiosos por su nimiedad– y la del sentido global del texto. Aunque el objeto de análisis en el presente caso es “sólo” lo relativo al conocimiento (sin atender a otras perspectivas no menos interesantes), la exégesis de los libros de estilo elegidos demandará recoger pacientemente las múltiples pistas y sugerencias, desperdigadas por casi todo el texto, mediante citas de fragmentos y referencias a distintos pasajes.”

---

<sup>8</sup> MUÑOZ-TORRES, JUAN RAMÓN “Concepciones epistemológicas implícitas en los libros de estilo de El País, El Mundo y ABC”, en *Zer* número 9, noviembre de 2000. Consultado en línea: <http://www.ehu.es/zer/zer9/9torres.html>.

El rastreo de esa “epistemología implícita” exige operar por la vía de la inferencia: se trata de establecer una relación lógica entre una actividad profesional descrita en el texto y un concepto gnoseológico capaz de amparar y de situar epistemológicamente esa actividad, de forma que tanto uno como otro extremos de la inferencia mantengan un vínculo racional y justificado a partir de la actividad descrita. La inferencia, pues, implica un acto de pensamiento que va de lo concreto a lo conceptual, de lo particular a lo general, de forma similar a cómo lo haría un razonamiento inductivo. Lo que se propone, pues, es conceptualizar la experiencia profesional del periodista, intentando no deformar esa experiencia, con el fin de situar finalmente el análisis sólo en el nivel conceptual, del cual puede surgir la discusión teórica.

Dada la propia naturaleza de la inferencia, y habida cuenta de los límites de la inducción (ver 4.1.3.2), me he limitado a establecer las relaciones inferenciales sólo en los casos en los que éstas no presentaban problemas de justificación, y he desechado aquellas inferencias que pudieran ser objeto de discusión por lo débil del vínculo entre los dos extremos de la inferencia. Como apoyo, siempre que ha sido posible he buscado referencias teóricas que mostraran coincidencias significativas con las inferencias alcanzadas en la investigación.

Gracias a este procedimiento, hemos podido disponer de un primer corpus de conceptos gnoseológicos emanados directamente de los textos descriptivos del periodismo. Esto ha permitido elaborar un catálogo de las cuestiones epistemológicamente relevantes así como disponer de un mapa conceptual ya adaptado a la reflexión gnoseológica.

A este primer bloque de textos hemos añadido un segundo, integrado por reflexiones de carácter teórico procedentes de la tradición periodística. En este caso, nos hemos encontrado con dos situaciones distintas: por un lado, tenemos textos en los que, al igual que en caso anterior, las cuestiones gnoseológicas aparecen sólo implícitamente, con lo que hemos procedido de igual manera que con los textos profesionales, por la vía de la inferencia. Por otro lado, también tenemos textos en los que ya aparece una primera elaboración conceptual de carácter epistemológico, aunque, generalmente, no en unos términos conmensurables con los del debate epistemológico desarrollado por la filosofía; en estos casos, he propuesto una *traducción* de los términos hallados a otros que permitan su uso en una discusión unificada y estandarizada. Para que el lector pueda comprobar la validez de esta *traducción*, en la mayoría de los casos y siempre que ha sido posible, reproduzco las cuestiones gnoseológicas en los términos que han utilizado sus autores, para añadir a continuación la *reconceptualización* de esos términos en una clave epistemológica asimilable a la reflexión filosófica.

Tanto en un caso como en el otro –los textos profesionales y los textos teóricos–, la unificación conceptual se ha podido llevar a cabo teniendo como referencia el mapa conceptual y la definición de los problemas epistemológicos que surgen de la primera parte de la tesis, la

cual, pues, además de servir de marco conceptual, también permite configurar el objeto de estudio de la tesis a partir su capacidad de homogeneizar el debate.

Fruto de todo ello, podremos finalmente disponer de un corpus conceptual, elaborado a partir del análisis de los textos analizados, con el que procederemos a realizar la investigación según los objetivos definidos en el punto 1.1. A este corpus le hemos aplicado –en la segunda parte de la tesis– la estructura explicativa definida en la primera parte de la investigación, la proporcionada por la delimitación de los dos polos del proceso cognitivo –realidad y verdad–.

Esta estructura, obviamente, sólo tiene un carácter analítico: no podemos olvidar la metáfora que hemos utilizado anteriormente según la cual la discusión epistemológica no deja de ser un laberinto en el que no existe una entrada correcta ni un único camino que recorrer. Pese a la escisión entre realidad –las fuentes periodísticas– y verdad –el problema de la objetividad, la explicación y la interpretación–, ambas partes guardan vínculos inextricables, sin los cuales no se puede comprender el debate epistemológico.

En suma, la investigación ha consistido en la aplicación del aparato conceptual perfilado en la primera parte al caso concreto del periodismo informativo, una vez hemos convertido el periodismo informativo en un objeto de estudio dotado de una consistencia conceptual. El procedimiento utilizado ha consistido en ir aislando, caso por caso, todos los aspectos relevantes de la actividad profesional del periodismo informativo en los que aparecía alguna cuestión de relevancia epistemológica, y, una vez aislado, he analizado todos sus componentes gnoseológicos, con el fin de definir la problemática epistemológica que los caracteriza. Por lo tanto, se trata de un movimiento analítico en el que se diseccionan y se problematizan las implicaciones gnoseológicas del ejercicio periodístico, y cuyo fin último es comprobar si tiene sentido y es útil aplicar la reflexión epistemológica al periodismo.

De esta manera, volvemos al planteamiento inicial de la investigación: para comprobar la premisa que actúa como premisa –el periodismo es una actividad gnoseológica– hemos ido delimitando analíticamente los aspectos que confluyen en el problema y les hemos aplicado el esquema conceptual procedente de la epistemología, ya sea ésta la filosófica ya sea la historiográfica. Una vez hecho esto, podemos encontrarnos con dos situaciones: si el periodismo informativo no fuera una actividad gnoseológica, la *traslación* desde la práctica profesional a la conceptualización epistemológica debería mostrarnos de forma evidente que no tiene sentido aplicar las categorías gnoseológicas al periodismo informativo; si, por el contrario, el periodismo es una actividad gnoseológica, del análisis conceptual debería surgir un esquema explicativo que nos aportara el marco de una discusión epistemológica dotada de sentido y, sobre todo, de utilidad para la práctica periodística.

En el fondo, no se hace otra cosa que aplicar el método lógico-matemático del “*reductio ad absurdum*” o demostración por reducción al absurdo, aunque alejado de cualquier pretensión de *demonstración* lógico-matemática, algo inviable en los ámbitos de las ciencias humanas y

sociales. Se trata de algo más modesto: simplemente, si aplicamos al periodismo un esquema explicativo de naturaleza epistemológica, deberíamos ser capaces de comprobar si ese esquema *encaja* con el objeto de estudio analizado, y también deberíamos percibir que las conclusiones que emergen de la aplicación de ese esquema resultan pertinentes para la práctica profesional del periodismo. En caso afirmativo, podríamos contar con un marco en el que situar la reflexión sobre los temas relevantes del periodismo a partir de unas bases conceptuales diferentes a las habitualmente utilizadas por la tradición teórica del periodismo. En caso negativo, se comprobaría por la vía del absurdo la inutilidad de intentar proyectar un debate epistemológico sobre el periodismo informativo, lo cual conllevaría importantes consecuencias para la profesión periodística, ya que o bien obligaría a los periodistas a limitarse a establecer hechos (en un enfoque de naturaleza fuertemente objetivista) o bien obligaría a redefinir completamente cuál es la especificidad –si es que la tiene– del periodismo.

### 1.3. El periodismo como profesión

La primera condición establecida en el punto 5.1 es que esta investigación se centra en el periodismo entendido como profesión. Para justificarlo, asumo la afirmación de Kovach y Rosentiel, para los cuales el periodismo no es ninguna ciencia<sup>9</sup>, a lo que añadiría que tampoco debería pretender serlo<sup>10</sup>. El periodismo es una actividad llevada a cabo por un profesional, el periodista, en el sentido de profesión que establece Bilbeny: alguien experto en un dominio técnico o científico que puede ganarse la vida con su actividad<sup>11</sup>. Es una actividad que se profesa, es decir, que se hace pública; algo en lo que se cree (se profesa un oficio como se profesa una creencia) y para lo cual se está capacitado (puesto que las profesiones se ejercen).

En última instancia, como señala Ortega y Gasset en su diferenciación entre profesión y vocación, lo que termina marcando la profesión es su dimensión pública: “Las profesiones son realidades que pertenecen a la ‘vida colectiva’ (...) Las profesiones son figuras típicas de vida que encontramos establecidas en nuestro contorno social. Podemos ejercerlas sin vocación para ellas, y entonces nos limitamos a repetir en nuestro comportamiento el repertorio de conductas que su figura típica propone”<sup>12</sup>.

Sin embargo, la consideración del periodismo como profesión no está exenta de polémica. Como resumen Félix Ortega y M.<sup>a</sup> Luisa Humanes: “Encontramos dos posturas contrapuestas: la primera defiende el profesionalismo, atendiendo a la especialización y la consiguiente cualificación, de las ocupaciones relacionadas con la comunicación; en el lado contrario encontramos a quienes creen que la profesionalización es incompatible con la libertad

<sup>9</sup> KOVACH y ROSENSTIEL *Op. Cit.* Pág. 231.

<sup>10</sup> Soy consciente de que esta afirmación está sujeta a discusión, por ejemplo con los defensores de la especificidad disciplinaria de la denominada “Periodística”. Así, López García afirma: “Como toda disciplina nueva, la Periodística surge en el punto de confluencia de varias disciplinas anteriores, de las que está obligada a desgajarse sin perder empero el cordón umbilical que la unía a ellas”. LÓPEZ GARCÍA, ÁNGEL *Escritura e información. La estructura del lenguaje periodístico*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996. Pág. 8. Sin querer entrar en esta discusión, sí que hay que matizar algunos aspectos. En primer lugar, es innegable que sobre el periodismo, considerado como objeto de estudio, recaen una multiplicidad de enfoques científicos diferentes; es lo que el mismo López García indica en la obra citada: “No hay duda de que la ubicuidad del fenómeno periodístico, que afecta a casi todos los órdenes de la vida humana, plantea un difícil reto interdisciplinar para la Periodística: ¿es Sociología, es Lingüística, es Psicología, es Teoría de la Información? No es *sólo* alguna de estas disciplinas, es todas a la vez y, sobre todo, aunque esté en estrecha relación con sus modos de enfrentar la realidad, es *ella misma*” (pág. 8). Pero esa multiplicidad de enfoques no implica necesariamente que debamos aislar una ciencia nueva. Por ejemplo, podemos aceptar la bondad de aplicar sobre los mares terrestres (como objeto de estudio) una investigación interdisciplinar que uniera a biólogos, físicos, químicos, astrónomos, etcétera, sin que ello significara que tuviéramos la necesidad de definir una nueva ciencia, a la que podríamos denominar “Marítima”. En segundo lugar, todo lo dicho hasta ahora sólo tiene sentido en función de qué consideremos que es “una ciencia”. Si acudimos a la definición clásica de ciencia, entendida ésta como conjunto estructurado de conocimientos sobre algún aspecto de la realidad, a partir de unas premisas y de unas metodologías específicas y compartidas, resulta obvio que el periodismo ni ofrece un conjunto estructurado de conocimientos, ni mucho menos comparte premisas ni metodologías. Esta tesis doctoral puede ser una prueba de ello. Por lo tanto, la consideración del periodismo como una “ciencia” aparte sólo sería posible si utilizáramos una concepción mucho más laxa de ciencia, en consonancia con la proliferación de ciencias (hiperespecializadas) que, en la mayoría de los casos, suelen ser escuelas o metodologías definidas a partir de las ciencias en las que nacieron, o bien hibridaciones de dos o más ciencias preexistentes.

<sup>11</sup> BILBENY, NORBERT *Op cit.* Pág. 17

<sup>12</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu*, de Wilhelm Dilthey. Madrid: Alianza Editorial, 1986. Pág. 21.

de expresión”<sup>13</sup>. Juan Luis Cebrián, en 1980, postuló dos condiciones para que el periodismo pueda considerarse una profesión: “La primera, el establecimiento de un conjunto de intereses comunes entre los que la practican; la segunda, el desarrollo de un programa específico educacional y preparatorio para su ejercicio”<sup>14</sup>; intereses corporativos y formación específica.

El principal argumento de los que rechazan el periodismo como profesión es que la información es un derecho de los ciudadanos y como tal no puede ser obstaculizado por ningún requisito, al igual que no se le pide ningún requisito a un ciudadano para presentarse a unas elecciones. Así, estaríamos ante un oficio, no una profesión.

La discusión ha entrado por otros derroteros con la aparición en internet de webs y blogs no profesionales que proporcionan información gratuitamente y, en ocasiones, de gran calidad: “In some cases, nonprofessional journalists have proven they can do journalism at as high a level as professional journalists, and sometimes higher (...) We have also reached a point where the ‘crowd’ is publishing its own information in real time to each other and the world”<sup>15</sup>.

Ésta es una discusión, entablada dentro y fuera del periodismo, que habitualmente ha desembocado en si se debe exigir algún requisito (formación, título universitario, colegiación) para ejercer el periodismo. No es objeto de esta tesis entrar en esa discusión, que está bien descrita en el capítulo “El desarrollo de la profesión” de la obra citada de Ortega y Humanes. Sólo acudiré a sus conclusiones: el periodismo comienza a considerarse una profesión desde el momento en el que las personas que lo ejercen toman conciencia de la especificidad de su trabajo, de la existencia de unas reglas de trabajo y de la responsabilidad social que comporta el ejercicio del periodismo. Pese a que no se haya alcanzado la unanimidad en estos tres aspectos, es evidente que todos ellos forman hoy el marco teórico y práctico del periodismo; y también es obvio que a ello ha contribuido la progresiva estandarización de la formación de los periodistas, una vez asumida la existencia y la necesidad de centros de formación –como las universidades–, aunque ello no implique que ésa sea la única vía de acceso a la profesión. En consecuencia, y a los efectos prácticos de esta tesis, considero el periodismo como una profesión ejercida por unos profesionales cualificados llamados periodistas.

Asumir el periodismo como profesión implica, en primer lugar, que dicha profesión es ejercida por alguien que quiere obtener ingresos con su actividad, no como un entretenimiento ni como una forma genérica de ejercer el derecho a la información. Ser profesional del periodismo, pues, es una forma especializada y estandarizada de acceder y difundir información a resultas de la cual el periodista obtiene una gratificación económica ya que responde a una

---

<sup>13</sup> ORTEGA, FÉLIX y HUMANES, M.<sup>a</sup> LUISA *Algo más que periodistas. Sociología de una profesión*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000. Pág. 103.

<sup>14</sup> CEBRIÁN, JUAN LUIS *La prensa y la calle. Escritos sobre periodismo*. Madrid: Editorial Nuestra Cultura, 1980. Pág. 34.

<sup>15</sup> ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Post-Industrial Journalism. Adapting to the Present*. Tow Center for Digital Journalism (Columbia Journalism School), 2012. Pág. 21. Documento en línea: <http://towcenter.org/research/post-industrial-journalism/>

necesidad social. En segundo lugar, el periodista, en su quehacer profesional, está obligado a afrontar problemas gnoseológicos propios de su actividad (conocer lo que ha ocurrido) no como el resultado de una especulación filosófica, sino como parte consustancial de su trabajo, de manera que constantemente debe luchar por encontrar soluciones concretas y viables a estos problemas para poder cumplir con su misión informativa; así, el periodismo “es el único ámbito donde hoy se plantea de forma más viva y con efectos prácticos el problema de la verdad”<sup>16</sup>.

Asumir el periodismo como actividad profesional también implica que esta tesis se centra en la dimensión aplicada del periodismo, es decir, en sus prácticas profesionales: el periodismo, ante todo, se define por *lo que realmente es*, no por la elaboración teórica que podamos realizar *a posteriori*. El olvido de que el periodismo es una profesión puede llevar a lo que Núñez Ladevéze considera como una “deformidad”: el “teoreticismo cienfista” marcado por las “abstracciones teóricas”, las cuales no son más que “la pretensión de hacer de la teoría crítica el fin natural de las ciencias sociales y a la actitud pedagógica que lleva a la subordinación de toda práctica a una previa explicación teórica”, con lo que se termina por ahondar “en la diferencia entre el metalenguaje utilizado para describir el objeto y la práctica de ese objeto”. Todo ello desemboca en “la sustitución sistemática del lenguaje objeto por el metalenguaje que lo describe”<sup>17</sup>.

Para no caer en ese peligro, comparto la idea de que “Journalism was simply what journalists did”<sup>18</sup>. No buscaré definir cómo *debería ser* un periodismo ideal, sino que me contentaré con analizar la epistemología del periodismo que se ejerce o del periodismo que los periodistas consideran que puede ejercerse de darse unas condiciones razonables y posibles. Quiero huir, pues, de la tentación de sustituir el objeto de estudio (el periodismo) por otros objetos de estudio sobreteorizados, y también huiré de una teorización prescriptiva. Como señala López García al comentar las teorías sobre el lenguaje periodístico:

“Por lo que respecta a la teoría, existía la tendencia (casi la manía, podríamos decir) de especular sobre cómo deben trabajar los periodistas. Sin embargo, parece obvio que personas que apenas ejercen o que no ejercen en absoluto de periodistas, difícilmente pueden estar legitimadas para pontificar sobre el particular. La teoría del lenguaje periodístico sólo debería reflexionar sobre cómo escriben los periodistas, nunca sobre cómo deben hacerlo”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 81.

<sup>17</sup> NÚÑEZ LADEVÉZE, LUIS “El periodismo desde un enfoque interdisciplinar”, en CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. Pág. 33.

<sup>18</sup> ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Op. Cit.* Pág. 4.

<sup>19</sup> LÓPEZ GARCÍA, ÁNGEL *Op. Cit.* Pág. 7.



#### 1.4. El periodismo informativo

Al centrar esta investigación en el periodismo informativo, nos vemos obligados a concretar qué es ese “periodismo informativo”. Para ello, parto de la división clásica que separa el periodismo informativo del opinativo como expresión de los dos géneros *elementales* del periodismo, tal como señala Gomis:

“Las dos formas extremas, básicas y complementarias de esa gama de interpretaciones son la información pura (noticia) y el comentario (principalmente el editorial). A esa gama corresponde una diversidad de tonos y usos del lenguaje”<sup>20</sup>.

Sin embargo, Gomis matiza esta escisión entre información y opinión, al considerar que el periodismo siempre trabaja con interpretaciones, según analizaremos en el capítulo 7:

“Para mí, todo es interpretación, desde la noticia al comentario, aunque claro está que la noticia es interpretación informativa o de primer grado y el comentario interpretación de segundo grado, o interpretación de una primera interpretación, esto es, comentario de la noticia”<sup>21</sup>.

Acogiéndome a la definición de Gomis, el objeto de esta investigación es la “interpretación informativa de primer grado”. Sin embargo, hay que aclarar el significado y el alcance de ciertos términos (“interpretación”, “información”, “comentario”, “opinión”), ya que dichos términos, precisamente, son los que están sometidos a análisis en esta tesis; sin esta aclaración, corremos el peligro de asumir implícita y acríticamente los postulados de los enfoques dominantes, especialmente del objetivismo y su separación entre sujeto (periodista) y objeto (la realidad que el periodista intenta capturar y explicar).

Adelantándonos a ese análisis (ver 7.2), hay que apuntar que la división entre información y opinión comenzó a problematizarse a raíz de la introducción del concepto de “interpretación”, encarnado en una nueva tipología periodística –el *interpretative reporting*, según propuso Curis D. MacDougall– que en la tradición periodística hispana se suele asimilar a la “crónica” o al “artículo de análisis”<sup>22</sup>, y cuyo objetivo es ir más allá de la noticia estricta en aras de una interpretación de los hechos descritos, pero sin caer en los terrenos de la opinión.

La idea de “interpretación” añadió complejidad a la discusión sobre las tipologías periodísticas (ver 7.4.3), dado el uso de criterios diferentes a la hora de establecer los límites de la información, la opinión y la interpretación. Esos criterios han adoptado enfoques muy diferentes, de forma que se establecen tipologías de los textos periodísticos en función del lugar donde es elaborado el texto (periodismo de calle, periodismo de redacción), de las funciones

---

<sup>20</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pag. 44.

<sup>21</sup> *Ibid.* Pág. 108.

<sup>22</sup> Para una descripción de la aparición del *interpretative reporting*, véase: GOMIS, LORENZO. *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Págs. 109-111. Esta cuestión se desarrolla ampliamente en el punto 7.4.

encomendadas a los periodistas (reporteros, redactores, editorialistas), o bien de las “características objetivas” de los textos periodísticos (relato o *story*, y comentario o *comment*), según la clasificación de Martínez Albertos<sup>23</sup>. Con todo, este autor mantiene que la escisión fundamental, a partir de unas supuestas “características objetivas de los textos”, es la que separa la información (relato, *story*) de la opinión (comentario):

“Desde el criterio clasificatorio por razón de las *características objetivas de los textos* hay que admitir que, a escala mundial, no hay más que dos grandes géneros periodísticos: el relato (*story*) y el comentario (*comment*). Esta distribución binaria es válida para todo el mundo contemporáneo, y de modo muy especial para los países que integran lo que entendemos como civilización occidental”<sup>24</sup>.

Dentro del *story* estaría la información *estricta*, se la llame como se le llame (“straight news”, noticia estricta, “interpretación de primer nivel”, reportaje objetivo o “hard news”<sup>25</sup>), junto al “periodismo interpretativo”, integrado por la crónica y el reportaje. Y así dejaríamos fuera la opinión (o *comment*), entendida como “exposición o argumentación hecha por un periodista acerca de las ideas y juicios de opinión suscitados a propósito de los hechos relevantes que están siendo tratados informativamente por los medios de comunicación”<sup>26</sup>. Es decir, el objetivo de la opinión es “enjuiciar” o “valorar” los hechos de las noticias, mientras que la información trata de “narrar” y “describir” lo sucedido, pero sin descartar que también puede (o debe) “explicar” o “interpretar” los hechos para la consecución de su finalidad informativa (saber qué ha pasado).

La gran virtud de esta división es que, además de integrar dos aspectos que para nosotros están claramente vinculados (el narrar y el interpretar; ver 7.3.2), y de corresponderse con una asentada tradición de estudios teóricos, también puede ser aceptada por los propios profesionales del periodismo, como, por ejemplo, es el caso de Miguel Ángel Bastenier:

“Hay tres géneros periodísticos que reconozco: la nota seca, la crónica y el reportaje. Existirán más, pero mi sistema lo que intenta es objetivar los límites de los géneros básicos. Esos tres géneros, más otros subgéneros surgidos de esos tres –el análisis, el perfil y la entrevista–, llenan la totalidad del trabajo informativo de los periodistas, son un recorrido que van del grado cero de personalización de la escritura e interpretación de la información, al grado máximo de personalización e interpretación”<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> MARTÍNEZ ALBERTOS, JOSÉ LUIS “Aproximación a la teoría de los géneros periodísticos”, en CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.). *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004. Pág. 57.

<sup>24</sup> *Ibid.* Pág. 60.

<sup>25</sup> El informe de Tow Center for Digital Journalism, en su presentación, aclara que el objeto de su estudio sobre el futuro del periodismo son las “hard news”: “Hard news is what distinguishes journalism from another commercial activity (...) What is of great moment is reporting on important and true stories that can change society (...) Because telling true stories is vital, the value of journalism can't be reduced to other, ancillary needs”. En: ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Op. Cit.* Págs. 3-4.

<sup>26</sup> MARTÍNEZ ALBERTOS, JOSÉ LUIS “Aproximación a la teoría de los géneros periodísticos”. *Op. Cit.* Pág. 66.

<sup>27</sup> Informe del Taller de Periodismo Internacional impartido por Miguel Ángel Bastenier en Caracas del 18 al 20 de agosto de 2008, organizado por la Fundación Nuevo Periodismo Iberoamericano (FNPI) y la Corporación Andina de Fomento (CAF). Pág. 9. Consultado en línea en: [http://prensa.caf.com/upload/pdfs/20081017\\_Taller\\_Bastenier\\_Periodismo\\_Internacional\\_Caracas08.pdf](http://prensa.caf.com/upload/pdfs/20081017_Taller_Bastenier_Periodismo_Internacional_Caracas08.pdf)

Así pues, información estricta, crónica y reportaje son los géneros propiamente informativos del periodismo, e integrarían el *macrogénero* informativo, frente al otro *macrogénero*, que sería el opinativo. Mientras el informativo se caracteriza por una tipología textual situada en los terrenos de la narración y la descripción, el opinativo encontraría su sentido en la primacía de la argumentación; el primer *macrogénero* busca saber qué ha pasado y entender lo sucedido, el segundo *macrogénero* se manifiesta en los juicios de valor de lo que ha ocurrido, unos juicios en los que, a partir de la información (ya que, *pese a* ser opinión, no deja de ser periodismo), cabe enjuiciar lo ocurrido en términos morales, éticos, políticos o ideológicos.

Por lo tanto, utilizaré en esta investigación la división entre información y opinión según los términos en la que la hemos planteado; una división que cuenta con la justificación procedente de la teoría de los géneros, con la aceptación de los profesionales, y que, por añadidura, es perfectamente comprendida por los destinatarios del periodismo, los cuales aceptan –como parte del “contrato pragmático fiduciario” del que habla Miquel Rodrigo<sup>28</sup>– que los medios de comunicación utilizan un discurso específico cuando pretenden transmitir información, y ello genera unas determinadas expectativas, y utilizan otro tipo de discurso cuando transmiten opinión, lo que a su vez genera unas expectativas diferentes.

Una vez considerada la pertinencia de la separación entre información y opinión, la elección del periodismo informativo como objeto de estudio de esta tesis es la única que tiene sentido para el propósito de la investigación: si el periodismo informativo tiene como prioridad averiguar qué ha sucedido, es obvio que su primer objetivo es formular enunciados sobre la realidad, que es el único terreno en el que se puede situar la pretensión gnoseológica del periodismo y, por lo tanto, es lo que puede determinar su capacidad de generar conocimiento a partir de la captura de hechos de la realidad.

---

<sup>28</sup> “Los medios de comunicación nos proponen un contrato pragmático fiduciario [basado en la confianza] que pretende hacernos creer que lo que dicen es verdad y al mismo tiempo nos piden que confiemos en su discurso informativo. Si no me creo las noticias, entonces ¿para qué sirven?”. RODRIGO, MIQUEL *La construcción de la noticia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2005. Pág. 53.

## **1.5. Tipología de los textos analizados**

Como ya adelantamos en el punto 1.2, para configurar el objeto de estudio de esta investigación utilizaré tres tipos diferentes de textos, en función de su capacidad de aproximarse al periodismo que ejercen los profesionales de la información:

**1.5.1.** Un primer bloque de textos está constituido por diferentes códigos deontológicos: desde la Declaración de la Federación Internacional de Periodistas (1954), a los códigos deontológicos de asociaciones profesionales como la Federación de Asociaciones de Periodistas de España (FAPE) y el Col·legi de Periodistes de Catalunya, pasando por el Código Deontológico Europeo de la Profesión Periodística aprobado por la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa el 1 de junio de 1993 y la Declaración de la UNESCO de 1983 sobre los principios internacionales de la ética profesional del periodismo.

Los códigos deontológicos pretenden fijar los principios del buen hacer periodístico, es decir, buscan establecer las normas de la profesionalidad del periodista para discriminar las buenas prácticas de las condenables, tanto desde un punto de vista estrictamente profesional como desde una perspectiva ética e incluso, llegado el caso, legal. Sobre el marco legal, en el caso de España, analizaremos específicamente el precepto constitucional que establece la libertad de expresión y de opinión (artículo 20, apartado 1.d), y, sobre todo, la interpretación que ha realizado el Tribunal Constitucional sobre la obligación de “veracidad” de todo periodista (ver 7.1.1)

Dentro de este bloque también incluiremos reflexiones formuladas desde la ética del periodismo, ya que en este tipo de textos hemos encontrado las referencias más directas a ciertas cuestiones gnoseológicas básicas del ejercicio periodístico. A este respecto, es interesante constatar la vinculación entre la ética profesional y la estricta epistemología periodística, lo que podría ser un indicio de ciertas confusiones muy arraigadas: desde luego, la profesionalidad del periodismo tiene una vertiente de naturaleza abiertamente ética –aquella que deriva de la voluntad del periodista a la hora de ejercer su profesión–, pero también tiene una vertiente claramente epistemológica, en el sentido de averiguar si lo que se le pide al periodista para cumplir el encargo social (explicar lo que ha ocurrido) es posible o, al menos cuenta, con algún tipo de justificación epistemológica. Se trata de dos perspectivas necesarias, y presentan puntos de contacto obvios, pero hay que subrayar que se trata de perspectivas diferentes.

En este bloque de textos nos hemos encontrado tanto las alusiones epistemológicas más explícitas, sobre todo cuando proceden de la reflexión ética, como afirmaciones que requieren el uso de la inferencia ya que se concentran en la descripción de las actividades periodísticas desde un punto de vista prescriptivo (como ocurre con los códigos deontológicos).

**1.5.2.** El segundo bloque de textos está constituido por diferentes libros de estilo de medios de comunicación españoles, fundamentalmente de los diarios *El País*, *El Mundo* y *ABC*, así como el de la Agencia EFE, aunque también tengo en cuenta los de *El Periódico* y *La Vanguardia*. Lo cierto es que la edición de libros de estilo propios tuvo su apogeo en los años 90 del siglo pasado y hoy parecen haber quedado en segundo plano (apenas hay reediciones de estos libros: el caso más reciente es de la Agencia EFE y una última reedición del libro de estilo de *El País*). Con todo, estos textos son muy interesantes ya que, a partir de la descripción del ejercicio práctico del periodismo, plantean los problemas habituales del quehacer cotidiano del periodista, para lo cual huyen deliberadamente de cualquier pretensión teórica:

“No tratábamos, ni tratamos, de establecer doctrina respecto a las formas de hacer periodismo, sino de redactar y aplicar unas reglas de comportamiento a la hora de practicarlo en EL PAÍS. Por lo mismo, esa y otras muchas afirmaciones pueden ser discutidas desde un punto de vista general, pero no a la hora de su aplicación en nuestras páginas”<sup>29</sup>.

Buena parte de estos libros de estilo está dedicada, como indica su nombre, a la estilística del diario, con el objetivo de unificar normas y criterios de edición. Sin embargo, más allá de este objetivo, estos libros contienen referencias a problemas epistemológicos, casi siempre sólo esbozados; y, pese a sus limitaciones en ese aspecto, constituyen un buen *banco de datos* sobre las cuestiones prácticas con las que tienen que lidiar los periodistas; de ahí su valor para nuestra investigación, aunque para ello siempre tengamos que acudir a vía de la inferencia de los conceptos epistemológicos implícitos.

Decíamos antes que hoy en día los libros de estilo parecen haber quedado en un segundo plano, incluso que han pasado de moda, pero no las necesidades que provocaron su publicación. Por eso en este apartado también incluyo lo que de momento son tímidas y breves recomendaciones que, en la misma dirección que los libros de estilo, están comenzando a formular algunos medios por lo que respecta a la utilización periodística de redes sociales. En concreto analizaremos las recomendaciones que a tal fin han hecho públicas las editoras del diario *El Mundo*, el grupo PRISA, *El Periódico de Catalunya* y la Agencia EFE.

Como complemento de este tipo de textos también utilizaremos algunos manuales prácticos elaborados por periodistas en los que éstos sintetizan los fundamentos prácticos del periodismo a partir de su experiencia profesional. Es el caso, por ejemplo, del manual de Emil Dovifat o del –mucho más moderno y actualizado– de David Randall.

**1.5.3.** El tercer bloque de textos está formado por las reflexiones teóricas que, de una manera más o menos directa, han tocado cuestiones relacionadas con la epistemología periodística. En este bloque hay que distinguir entre los textos sobre teoría general del periodismo, en los que

---

<sup>29</sup> CEBRIÁN, JUAN LUIS “Estilo de hacer y de ser”, en *El País*, 25 de mayo de 2002, suplemento *Babelia*. Pág. 11.

habitualmente tendremos que operar por vía de inferencia de la epistemología implícita, y aquellos otros textos en los que los problemas epistemológicos constituyen el centro de interés del texto. En este último apartado se incluyen algunos libros directamente relacionados con la temática que estudiamos, como es el caso de *Epistemología de la información* (1989), de Francisco del Rey Morato; de *Periodismo y verdad. Filosofía de la información periodística* (2003), de Antonio Parra Pujante; y de *Periodismo y objetividad. Entre la ingenuidad y el rechazo* (2007), de José Manuel Chillón. En este mismo sentido, tienen interés los artículos aparecidos durante los últimos años en revistas académicas que están centrados en la cuestión que analizamos, ya sea la epistemología periodística o la epistemología de la comunicación.

Lo que prima en estos análisis es el intento de filosofar sobre el periodismo o, como en el caso de Del Rey Morato, de ver cómo los debates epistemológicos de la filosofía encuentran *ejemplos ilustrativos* en el periodismo. Todos ellos plantean cuestiones interesantes y han sido tenidos en cuenta para elaborar esta tesis, pero nuestro objetivo no es profundizar en esa dirección. Por el contrario, nuestro objetivo es reunir las ideas, reflexiones y comentarios que, desde el mismo periodismo entendido como profesión, se formulan en torno a los problemas epistemológicos. Y, desde luego, entre nuestros objetivos no está elaborar una prescriptiva para la profesión periodística a partir de la epistemología.

**1.5.4.** Podríamos añadir un último bloque de textos aunque en este caso no se trate de textos orientados a definir la profesión periodística, sino de textos directamente periodísticos, tal como aparecieron publicados en diferentes medios de comunicación. Se trata de noticias que utilizaré como ejemplos a la hora de analizar algún aspecto epistemológicamente relevante. En total, será una veintena de noticias –generalmente, de una cierta relevancia informativa– que en ocasiones serán tratadas como ejemplos aislados, aquellos que se circunscriben a un hecho concreto, y en otras ocasiones serán analizadas como el despliegue en el tiempo del seguimiento de un tema informativo pertinente desde el punto de vista gnoseológico.

En todos los casos, lo que se someterá a análisis serán las características gnoseológicas del tratamiento informativo de la noticia, no cualquier otra consideración sobre su naturaleza informativa, como podría ser un análisis del discurso, una descripción estilística, un estudio de las implicaciones sociológicas en cuanto a sus efectos, etcétera.

## **PRIMERA PARTE**

# **LAS BASES DEL CONOCIMIENTO**

Marco teórico de la tesis construido a partir de un recorrido conceptual e histórico a través de la reflexión epistemológica procedente de la filosofía y de la historiografía.





## 2. Realidad

---

El periodismo parte de su pretensión de averiguar qué ha pasado en algún lugar y en algún tiempo (que, para el periodista, tiende a ser un *tiempo cercano* al momento en que narra). El periodismo, pues, encuentra su primera y fundamental razón de ser en el *contacto* con el mundo externo al sujeto, con lo que habitualmente se denomina “realidad”.

Ése es también el punto de partida de cualquier teoría del conocimiento: dilucidar si existe algo a lo que se pueda llamar “realidad”, ya que lo que se quiere conocer es precisamente esa “realidad”. Pese a que, en nuestro quehacer cotidiano, damos por sentada su existencia como una evidencia que se nos impone, debemos aplicar a esa *sensación de evidencia* una crítica gnoseológica, es decir, intentaremos establecer si podemos *conocer* la existencia de la realidad. Y por “conocimiento” entendemos la formulación de enunciados con los que queremos establecer lo que algo *es*, en el sentido de que lo que digamos sobre ese algo sea verdadero, es decir, que esté justificado tanto desde un punto de vista lógico como ontológico.

Pese a que a efectos analíticos separamos el estudio del proceso gnoseológico (realidad, percepción, verdad y tiempo), asumimos que todas ellas se encuentran íntimamente relacionadas: la delimitación de la realidad no se puede entender sin la noción de “verdad”, puesto que pretendemos que nuestra aproximación a la realidad esté justificada, que no sea una elucubración ni una fantasía. De igual manera, en el análisis de la idea de “realidad” no se puede obviar la noción de “percepción”, toda vez que nuestro contacto con la realidad está mediatizado por lo que nos proporcionan nuestros sentidos, que actúan como *punte* entre las cosas y el pensamiento.

Ante la complejidad del problema, por un lado aplicaremos una mirada histórica al análisis de la idea de “realidad”, con el fin de seguir un debate filosófico que se ha prolongado desde la antigua Grecia hasta la actualidad. En segundo lugar, en este segundo capítulo nos centraremos en las cuestiones directamente vinculadas al corazón del problema de la realidad: la capacidad de fijar lo que esa realidad *es*; eso implicará que, en ocasiones, ciertos temas queden sólo apuntados, para ser desarrollados posteriormente en capítulos siguientes.

### 2.1. La escisión entre *realidad* y *apariencia*

El pensamiento clásico griego mostró desde sus inicios la preocupación por lo que *son* las cosas del mundo, pero sobre todo por lo que *son verdaderamente* esas cosas, que es la preocupación por el *ser*. Esta distinción, fundamental en el desarrollo filosófico posterior, parte de la escisión entre la realidad tal como la muestran los sentidos y la realidad tal como la interpreta la mente desde el momento en que es capaz de elaborar discursos a partir de la realidad perceptible.

De ahí surge la diferencia clave entre *apariencia* y *realidad*: la primera está constituida por el caudal imparable de informaciones sensibles que nos proporciona el mundo exterior, el cual, de esta manera, se convierte en algo caótico y en cambio permanente; la segunda, por el contrario, se asocia a lo que no se percibe directamente pero sí es inferible a partir de la razón, por lo cual se prioriza lo estable e inmutable, como pueden ser los conceptos de las cosas.

La escisión entre *apariencia* y *realidad* proporciona la base a la concepción de “ciencia” que, en lo esencial, todavía sigue vigente en el sentido de búsqueda de lo permanente en lo no permanente (ver 2.4). La ciencia, pues, se caracterizará ya desde su momento inaugural por la búsqueda de leyes generales *fijas*<sup>30</sup> que actúen como “ecuaciones de estado” constantes, estables; gracias a esas leyes sería posible *conocer* el cambio de las cosas, que estaría encaminado a estabilizar el caos generado por las percepciones sensibles.

La filosofía griega clásica tendió a ver la *realidad* como el *ser*, lo que no cambia, la *esencia* inalterable de las cosas, lo que ya está configurado, tal como lo formuló Parménides a principios del siglo VI a.C. La *verdadera* realidad pasó a convertirse en un *código oculto* tras los acontecimientos perceptibles, un código que hay que descifrar, de manera que, con el inicio de la filosofía griega, “el mundo comienza a ser un mensaje para el hombre, y el hombre comienza a ser sujeto para aquel mensaje, receptor para aquel mensaje”<sup>31</sup>. De ahí que el término griego para referirse a la verdad fuera “*aletheia*”, “lo que no está oculto”.

En cambio, el mundo del cambio, el de las *apariencias*, se asoció con el *devenir*, el cual, según Epicuro (hacia 341-270 a.C.), *debía* estar reñido con esa visión estática que proporciona la ciencia; el dilema que formuló Epicuro se podría resumir así: si el mundo está regido por leyes eternas e inalterables, ¿qué lugar ocupa la libertad humana en un mundo así?<sup>32</sup>. Una pregunta que resonará históricamente como una crítica radical a la noción de ciencia entendida como la preeminencia de lo general frente a lo particular (ver 4.2.7.2).

La noción griega de *realidad* tiene como premisa la idea de que la Naturaleza no es un mero capricho sin sentido, sino que tiene un orden profundo del que forma parte el ser humano ya que es él quien, con su explicación racional de lo que *es* el mundo, impone dicho orden al

<sup>30</sup> BLACKBURN, SIMON *La verdad. Guía de perplejos*. Barcelona: Crítica, 2006 (Título original: *Truth. A Guide for the Perplexed*, 2005. Traducción: Antonio-Prometeo Moya). Pág. 141.

<sup>31</sup> DEL REY MORATO, FRANCISCO J. *Epistemología de la información*. Madrid: Editorial Fragua, 1989. Pág. 19.

<sup>32</sup> PRIGOGINE, ILYA *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus, 1997 (Título original: *La fin des certitudes*. Traducción: Pierre Jacomet). Págs. 17-18.

caos del mundo. Y La idea de orden, que se identifica con la noción de Logos o Razón, a su vez, parte de algo que el ser humano viene observando desde que tomó conciencia como especie pensante, cuando intuye que en la Naturaleza se pueden percibir regularidades, generalmente asociadas a los ciclos estacionales, climáticos, astronómicos y vitales:

“Es absurdo hacerse un juicio acerca de la verdad a partir del hecho de que las cosas de aquí parecen estar cambiando y no permanecer nunca en las mismas condiciones. Pues la verdad ha de perseguirse a partir de las cosas que se hallan siempre en las mismas condiciones y que no son afectadas por cambio alguno, y de este tipo son los cuerpos celestes. En efecto, éstos no aparecen a veces con tales características, y de nuevo con tales otras, sino siempre idénticas y sin participar de cambio alguno.”<sup>33</sup>

El filósofo percibió en estas regularidades el orden con el que *estabilizar* el mundo de las cosas, más allá del caos aparente que proporcionaban los sentidos. Esa necesidad de imponer orden al mundo quizás forma parte de manera humana de pensar: “*Natura abhorret vacuum*”, dijo Spinoza. Y parece plausible la idea de que en la naturaleza parece existir un cierto orden en las cosas<sup>34</sup>, en la línea del “principio de razón suficiente” formulado por Leibniz, según el cual tiene que haber una razón suficiente que explique lo existente: un principio que actúa como el primer supuesto –metafísico– de todo conocimiento<sup>35</sup>. Incluso, por poner un ejemplo en un ámbito muy diferente, experimentos de psicología de la percepción vendrían a demostrar que el ser humano busca e impone orden incluso allá donde, de entrada, no hay ninguno.

Por ello la filosofía griega necesitaba simplificar el mundo perceptible, de forma que ese mundo se convirtiera en algo *abarcable* para el entendimiento. Así, Tales de Mileto (hacia 630-545 a.C.), fundador de la “escuela milesia” y al que Aristóteles (384-322 a.C.) consideraba como el “primer filósofo de la Naturaleza”, “había intentado reducir la variedad desconcertante del mundo físico a una única sustancia subyacente. A la pregunta: ¿de qué está hecho el mundo? Tales había contestado con el agua, Anaxímedes [hacia 585-524 a.C.] con el aire, mientras Anaximandro [hacia 610-546 a.C.] había afirmado que todas las cosas estaban hechas de un substrato material que denominó lo indefinido o infinito. Llevando esta concepción hasta sus conclusiones lógicas, Parménides llegó a afirmar la existencia de lo Uno, eterno e inmóvil, negando la realidad de todo cambio y, con ello, de todos los seres sensibles”<sup>36</sup>.

La reducción de la *apariencia* a la *realidad* hizo que el interés filosófico se centrara a partir de ese momento, y de manera casi exclusiva, en la *realidad* entendida como orden sólo cognoscible por el entendimiento, de manera que se privilegiaba lo inmaterial frente a lo

<sup>33</sup> ARISTÓTELES *Metafísica*. (1063a). Madrid: Editorial Gredos, 1994 (Introducción, traducción y notas: Tomás Calvo Martínez). Pág. 441.

<sup>34</sup> WATZLAWICK, PAUL *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*. Barcelona: Editorial Herder, 1979 (Título original: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?*, 1976. Traducción: Marciano Villanueva). Pág. 69.

<sup>35</sup> DILTHEY, WILHELM *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 1986 (Título original: *Einleitung in die Geisteswissenschaften / Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Traducción: Julián Marías. Prólogo: José Ortega y Gasset). Pág. 252.

<sup>36</sup> GRUBE, G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1994 (Título original: *Plato's Thought*, 1970. Traducción: Tomás Calvo Martínez). Pág. 20.

material. De hecho, tras Aristóteles, quedará fijado que únicamente puede haber ciencia de lo general, de lo regular. El conocimiento, pues, sólo emanará de la *realidad*. Como consecuencia, lo referente a lo *singular*, a lo perceptible, pasará a ser condenado al reino de la *apariencia*, y por ello despreciado como no científico, fuera del campo definido para la *auténtica realidad*; como mucho, se aceptará su condición de *dato en bruto* de la realidad que debe ser elaborado cognoscitivamente *a posteriori* para poder integrarse dentro del conocimiento.

De este relegamiento de la *apariencia* saldrá damnificada la disciplina de la Historia, centrada desde su nacimiento en la explicación de los hechos singulares que protagonizan los seres humanos, pero refractaria a las leyes universales de la ciencia. Aristóteles, al comparar las bondades de la Historia y de la Poética, dice:

“La diferencia [entre el historiador y el poeta] estriba en que uno narra lo sucedido y el otro cosas tales que podrían suceder. Por lo cual precisamente la poesía es más filosófica y seria que la historia, pues la poesía narra más bien lo general, la historia lo particular (...) Lo universal consiste en plantearse a qué clase de hombre le corresponde decir o realizar tales o cuales cosas en virtud de lo verosímil o necesario, un objetivo al que aspira la poesía a pesar que impone nombres propios a sus personajes. Lo particular, en cambio, está en contar qué hizo Alcibiades<sup>37</sup> o qué le pasó.”<sup>38</sup>.

De la dicotomía entre *realidad* y *apariencia* también surgirá la idea de que lo vinculado a lo general, a la realidad profunda de las cosas, pertenece a la categoría de lo *necesario*, *lo que es*, y por ello será el objeto de estudio prioritario de la ontología. Por el contrario, lo vinculado con lo particular, se corresponde con lo *contingente*, lo que de igual modo que *es*, podría *no ser*, y se relaciona con las experiencias proporcionadas por los sentidos<sup>39</sup>. Esto permite formular dos tipos diferentes de verdades: las “verdades necesarias”, aquellas que son seguras, inmutables y universales porque se refieren a las *esencias* de las cosas; y las “verdades contingentes”, que son revisables ya que no pueden ser otra cosa que provisionales.

Aunque el origen de esta dicotomía es platónico, Aristóteles lo fijó para darle un carácter lógico y epistemológico. Así, en el enunciado “el hombre es bípedo”, “hombre” es la predicación esencial, mientras que “bípedo” es la accidental, puesto que es una constatación que no aporta nada relevante a la *esencia* de “hombre”: hay otros animales bípedos y no por ello son humanos; y a un hombre le puede faltar una pierna y no por ello deja de *ser* “hombre”<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Se refiere a un general ateniense, Alcibiades Clinias Escambónidas (450-404 a.C.), conocido como “Alcibiades ateniense”, que tuvo un papel destacado en la guerra del Peloponeso, según narra Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES *Poética* (9.1451b). Madrid: Ediciones Itsmo, 2002. (Traducción y prólogo de Antonio López Eire; epílogo de James J. Murphy). Pág. 53.

<sup>39</sup> RORTY, RICHARD *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995 (Título original: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979. Traducción: Jesús Fernández Zulaica). Pág. 148.

<sup>40</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Teoria del coneixement*. Valencia: Universitat de València, 1997. Pág. 183.

### 2.1.1. La *realidad* como conocimiento verdadero

La escisión entre *realidad* y *apariencia* puede llegar a concebirse como una ruptura del *sentido común*: ¿cómo podemos conocer lo que no se puede percibir? Si vemos un caballo, y aceptamos que la palabra “caballo” designa ese animal, es fácil comprobar si la oración “Hay un caballo allí” es verdadera o falsa: basta con ver si, efectivamente, hay un caballo allí. La *apariencia* –la percepción de la realidad– parece justificarse con otra *apariencia*, y la comprobación –la verdad– se limitaría a levantar acta de si nuestra oración se relaciona con el mundo de las cosas. Ése sería el primer nivel de la idea de “correspondencia”, lo que actualmente asimilaríamos a una “sentencia de observación” (ver 2.1.3 y 2.3.4). Otra cuestión es la naturaleza del lenguaje con el que construimos nuestras afirmaciones, tema que trataremos más adelante.

Pero la cosa se complica si intentamos validar un concepto, una proposición o una teoría que se sitúan en un ámbito diferente de las “sentencias de observación”. ¿Cómo validamos el enunciado “La Tierra gira alrededor del Sol”? Sólo con la observación no podemos comprobar cómo la Tierra describe una órbita alrededor del Sol; incluso, cabe la posibilidad de que los sentidos nos *engañen* y pensemos que es el Sol el que gira alrededor de la Tierra.

Los griegos podían ver cómo el Sol cada día aparecía y desaparecía en el firmamento. De ahí que su mitología identificara al Sol con el dios Helios, quien conducía su carro durante todo el día hasta el océano para regresar por la noche (sin ser visto) hasta su punto de partida. En cambio, los inuit, en latitudes árticas, comprobaban cómo el Sol no terminaba de desaparecer durante meses, por lo que elaboraron una compleja mitología en la que el Sol (Alina, una figura femenina) era perseguido por la Luna (Annigan, masculina) con aviesas intenciones; gracias a su leyenda, los inuit *conseguían* dar sentido a una serie de observaciones empíricas, desde el transcurso de los días a los eclipses, pasando por el *debilitamiento* del Sol, en lo que consideraban como conocimiento *verdadero*.

¿Cómo conciliar explicaciones diferentes de un mismo fenómeno natural? Es obvio que una de las dos debe estar equivocada, sino las dos. Pero, ¿cómo comprobar quién tiene razón si no podemos acudir a una comprobación empírica para validar la afirmación correcta?

La filosofía griega no planteará la dicotomía entre *realidad* y *apariencia* como una ruptura con el *sentido común*, sino como un intento de salvar el *abismo* que separa la percepción del conocimiento; o, dicho de otra manera, la percepción es el punto de partida para conocer el mundo, pero para llegar a ser conocimiento debe *convertirse* en algo diferente a las sensaciones, es decir, debe traducirse en pensamiento. Para ello, se plantean dos cuestiones fundamentales: ¿Percibimos correctamente?; y ¿cómo *elaboramos* conocimiento a partir de la información sensorial? Si la respuesta a la primera pregunta fuera negativa, deberíamos abandonar cualquier pretensión de conocimiento; si la respuesta es afirmativa, entonces habría que establecer las condiciones por las cuales traducimos las percepciones en conocimiento.

El pensamiento clásico consideró que los sentidos proporcionan una información fiable sobre el mundo de las cosas (ver 3.1). De esta manera, quedaba por dilucidar la segunda pregunta: de qué manera incorporamos esa percepción *dentro* de nosotros hasta convertirla en conocimiento, y si ese proceso es correcto en el sentido de validable.

Para ello, partiremos de la visión hilemórfica de Aristóteles, que no es más que una traslación de la escisión *apariencia-realidad*: según esta visión, todo objeto material está constituido por *forma* (cómo percibimos ese objeto) y por *materia* (el sustrato inmaterial que constituye la *esencia* del objeto), de manera que la percepción se relaciona con la *forma*, mientras que la *materia* está vinculada con una capacidad humana diferente: el entendimiento. Aplicando este esquema al proceso gnoseológico, estaríamos abocados a una separación entre percepción e intelección: la primera centrada en las *formas*, y la segunda en la *materia*.

Esta escisión ha generado la discusión sobre si los filósofos griegos estaban insinuando una dislocación mente-cuerpo al estilo de la que planteará Descartes, pero retrotraer la discusión sobre el dualismo cartesiano a la antigua Grecia es muy forzado. Es difícil ver esa discusión cuando Aristóteles afirma, como lo hacían “los antiguos” (Empédocles y Homero), que “el intelegir –al igual que percibir sensorialmente– es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante”<sup>41</sup>. De ahí que Rorty considere que “en la concepción de Aristóteles el entendimiento no es un espejo examinado por un *ojo interior* [la mente del sujeto según la metáfora visual de Descartes]. Es al mismo tiempo espejo y ojo en una misma cosa. La imagen de la retina es *ella misma* el modelo para el ‘entendimiento que se convierte en todas las cosas’, mientras que en el modelo cartesiano, el entendimiento examina entidades que tienen como modelo a las imágenes de la retina”<sup>42</sup>.

La concepción aristotélica, pues, estaría más cercana del naturalismo que no del estricto dualismo mente-cuerpo. La separación estaría inducida por la escisión *materia-forma* propia de todo objeto material, no por una escisión mente-cuerpo: “El intelecto es separable [del cuerpo] en la misma medida en que los objetos son separables de la materia” (*Acerca del alma*, 429b).

Por lo tanto, si la percepción se encarga de capturar las *formas* del mundo, el entendimiento tiene como misión aprehender la *materia* subyacente a esas *formas*; esto es, la *realidad*, lo que el pensamiento clásico designa con un concepto de difícil concreción como es el de “esencia”: algo que no puede ser *capturado* por ningún órgano sensorial (no existe un *ojo* que pueda verla), pero sí *percibido* por la mente a partir de la aplicación de la razón.

Éste es el nivel profundo de *semejanza* entre mundo y conocimiento: se puede conocer la *realidad* porque está constituida por *esencias*. Mundo y pensamiento están conformados por lo mismo, por *esencias*, inateriales y regidas por la Razón. Mundo y conocimiento deben

<sup>41</sup> ARISTÓTELES ARISTÓTELES *Acerca del alma* (426a). Madrid: Editorial Gredos, 2010 (Traducción: Tomás Calvo Martínez). Pág. 118.

<sup>42</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 50.

referirse a lo mismo y hacerlo en el mismo lenguaje para decir verdades del mundo. Si no, ¿cómo podríamos llegar a conocer, una vez que queda claro que la semejanza no se establece en el ámbito del parecido físico entre las cosas y nuestras ideas sobre estas cosas?

Pero queda por ver cómo las percepciones se convierten en pensamiento. La clave de esta transformación está en una noción fundamental: lo que hoy llamaríamos “concepto”<sup>43</sup>, denominado en Grecia “horos” (palabra que designa las señales de piedra que delimitaban propiedades) o posteriormente “término” (del latín “terminus”, también con el significado de “límite”, “frontera”). Max Weber destaca la importancia del descubrimiento del “concepto”:

“El apasionado entusiasmo de Platón en la *República* se explica, en último término, por el descubrimiento reciente de uno de los mayores instrumentos del conocimiento científico, del *concepto*. Fue Sócrates quien descubrió su alcance, aunque no sea el único descubridor del concepto. Ya en la India pueden encontrarse elementos lógicos muy semejantes a los de Aristóteles. En ningún sitio fuera de Grecia se tiene, sin embargo, conciencia de su importancia”<sup>44</sup>.

La antigua Grecia vinculó el “concepto” a la noción de *esencia*, en la línea apuntada por Sócrates para las “definiciones universales”. Actualmente, el “concepto” lo tendemos a situar en el ámbito de los significados, es decir, de la semántica. En cualquier caso, las aproximaciones a la noción de “concepto” suelen coincidir en considerarlo una *unidad básica* del conocimiento.

El “concepto” opera el *milagro* de convertir algo que pertenece al mundo de la *apariencia* en *otra cosa* situada en el campo del pensamiento. Viene a ser el *output* mental de un *input* sensorial: mediante un procedimiento de abstracción, *captura* lo que es común en las cosas del mundo, apartando las singularidades que no son repetibles; de esta forma, agrupa y da consistencia a lo común para encuadrarlo dentro de un mismo *compartimento*, que es el “concepto”. Así se logra reducir la multiplicidad del mundo a la unicidad del *ser*.

Y el “concepto” se formula en palabras, con lo que cabe pensar que la *esencia* capturada de la *apariencia* también queda *atrapada* en la palabra con la que se enuncia. Desde Sócrates el “concepto” se concretará en “definiciones”: palabras con las que se describe (con otros “conceptos”) la *esencia* de las cosas de forma que la definición recoja de la forma más exacta posible lo que esa cosa es: “En efecto, definición será la noción de la cual es signo la palabra”<sup>45</sup>.

Para Platón y para Aristóteles, el “concepto” es el eslabón fundamental, por ser el primero, de la cadena del conocimiento: el “concepto” permite construir proposiciones, cuya primera validez reside en la validez y la pertinencia del “concepto”; a partir de ahí, el “concepto” es la base de los diferentes tipos de predicación que se pueden enunciar.

Esta idea del “concepto” no implica que éste sea una mera abstracción subjetiva; por el contrario, para el pensamiento griego el “concepto” atrapa algo que es *real*, que *está* en las

<sup>43</sup> “Concepto” proviene del latín “concupio”, que significa “concebir” o “dar cabida”.

<sup>44</sup> WEBER, MAX *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1981 (Título original: *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*. Traducción: Francisco Rubio Llorente). Pág. 203.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES *Metafísica* (1012a). *Op. Cit.* Pág. 200.

cosas. “El concepto es, en suma, el órgano del conocimiento de la realidad, porque se supone que no corta arbitrariamente las articulaciones con ella; las formas en que la realidad se distribuye y de que metafísicamente brota corresponden exactamente a los conceptos que la mente forja, y por eso (...) los huecos que la lógica de Aristóteles ha dejado en la realidad al ejecutar una abstracción sobre ella han sido automáticamente rellenados por su metafísica”<sup>46</sup>.

Si el “concepto” es el punto de partida, las “categorías” constituyen el elemento clave para el conocimiento del *ser*: son los *modos* en los que el *ser* se presenta, a la vez que son los *modos* en los que el *ser* se expresa. Aristóteles estableció una clasificación de categorías muy influyente en la que fijó su doble condición: la semántica y la ontológica. Y esto es así porque “para Aristóteles las categorías son géneros en que se pueden clasificar las manifestaciones del ser, las expresiones sin enlace, o términos últimos, que no afirman ni niegan nada por sí mismos, sino ligadas a otras expresiones”<sup>47</sup>. En palabras del propio Aristóteles:

“De entre las cosas que se dicen, algunas se enuncian en combinación, y otras, sin combinación. Ahora bien, las [que se dicen] en combinación son, por ejemplo, *un hombre corre, un hombre vence*; las [que se dicen] sin combinación son, verbigracia, *hombre, buey, corre, vence*”<sup>48</sup>.

Se podría entender que las categorías aristotélicas se refieren a los tipos de enunciados que formulamos sobre las cosas. Sin embargo, también puede advertirse, tanto en Aristóteles como en Platón, que las categorías se conciben como *modos del ser*, la manera en que simplificamos la realidad en una estructura conceptual, estando dicha estructura en las cosas mismas, no sólo en la mente. De ahí la dimensión ontológica de las “categorías”, acorde con la idea metafísica de la *realidad* propia del mundo griego. Para Ferrater Mora, no se trata de decidir cuál de las dos dimensiones –la semántica y la ontológica– prima en la obra de Aristóteles:

“La interpretación semántica y la interpretación ontológica son igualmente válidas, pues las categorías no son solamente para Aristóteles términos sin enlace no ulteriormente analizables, sino también diversos modos de hablar del ser como substancia, cualidad, cantidad, etc., lo cual sería imposible si el ser no estuviera articulado de acuerdo con tales modos de predicación. Ello está de acuerdo con otras formas de tratar el Estagirita los problemas filosóficos: se trata por igual de hablar del ser y de analizar los modos como es posible hablar acerca de lo que es”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> FERRATER MORA, JOSÉ *Diccionario de filosofía*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Pág. 321.

<sup>47</sup> DEL REY MORATO, FRANCISCO J. *Op. Cit.* Pág. 64.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES “Categorías”, en *Categorías / Sobre la interpretación*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2009 (Traducción y notas: Jorge Mittelman). Pág. 57.

<sup>49</sup> FERRATER MORA, JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 265.



### 2.1.2. Las distintas enunciaciones de la realidad

Antes hablábamos de aquellos que enunciados que parecen encontrar su validación en la misma percepción de la que *proceden*: si decimos “allí hay un caballo”, sólo habría que comprobarlo sensorialmente. Sería una “comprobación empírica” ligada a una “sentencia de observación”. Es lo que el matemático y lógico polaco Alfred Tarski (1902-1983) formuló con sus “oraciones-T”: la oración “La nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca, en la que la oración forma parte de la realidad lingüística de la enunciación, y la condición forma parte del mundo de las cosas, y entre ambos se establece una relación de equivalencia. El objeto, con su sola presencia (sensorial), *impone* la verdad del enunciado:

“La noción de ‘fundamentos del conocimiento’ –verdades que son ciertas debido a sus causas más que debido a los argumentos presentados a su favor– es fruto de la analogía griega (y específicamente platónica) entre percibir y conocer. El rasgo esencial de la analogía es que conocer que una proposición es verdadera debe identificarse con ser causado por un objeto para hacer algo. El objeto a que se refiere la proposición impone la verdad de la proposición”<sup>50</sup>.

El error en estos enunciados sólo se introduce cuando los sentidos juegan una mala pasada (por ejemplo, si por un problema fisiológico, vemos la nieve de color negro); o si *encapsulamos* mal la realidad con nuestras palabras-conceptos (si decimos “la nieve es logarítmica” porque creemos que “logarítmico” significa “de color blanco”). A este nivel de enunciados, Aristóteles le asigna un nivel correspondiente de *certeza*:

“Falso se dice.

(1) en un sentido, (a) como cuando se dice que una cosa es falsa, bien porque no se da la combinación correspondiente, bien porque es imposible la unión (...) En este sentido se trata de cosas que ‘no son’. (b) Pero también todas aquellas cosas que, siendo ciertamente cosas que son, por naturaleza aparecen, o no son como son, o lo que no son. (Así, las siluetas o los sueños: son algo, desde luego, pero no aquello cuya imagen provocan.) Así pues, las cosas se llaman falsas, bien porque ellas mismas no son, bien porque producen la imagen de algo que no es.<sup>51</sup>

Pero el propio Aristóteles, a continuación, define otro tipo de *certezas*, esta vez no referidas a objetos de la percepción, sino a los objetos del conocimiento:

(2) Se llama ‘falsa’, por su parte, la definición que, en tanto que falsa, enuncia cosas que no son. Por eso es falsa toda definición que se refiere a otra cosa diversa de aquella respecto a la cual es verdadera (...) Y, en cierto sentido, la definición de cada cosa es una sola, la que define su esencia, si bien en cierto sentido son muchas, puesto que la cosa y la cosa con una afección son lo mismo.<sup>52</sup>

En este segundo nivel, se equipara lo verdadero con lo que existe, de manera que la falsedad es relegada a lo que *no es*. En consecuencia, una vez que se ha conseguido *capturar correctamente* la esencia de alguna cosa, el conocimiento así obtenido debe ser verdadero:

<sup>50</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 150.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES *Metafísica* (1024b). *Op. Cit.* Pág. 260.

<sup>52</sup> *Ibid.* Pág. 260.

“La enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadero o falso. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto”.<sup>53</sup>

Esta idea procede de la concepción platónica de que sobre lo que cabe enunciación verdadera, por estar referido a la *esencia* de algo, necesariamente debe existir. Y debe existir como algo concreto y material, no como un concepto abstracto, lo cual constituye un elemento fundamental para entender la teoría de las Ideas de Platón:

“Platón no distinguió claramente entre ‘lo que existe’ y ‘lo que es verdad’ (...) Es fácil deslizarse de la idea correcta de que lo que es conocido debe ser verdad, a la idea equivocada de que lo que es conocido debe existir. Si hablamos de este modo de un objeto de conocimiento, estamos implicando que el conocimiento es algún tipo de relación entre dos cosas: el conocedor, que es la persona que conoce, o su mente o su facultad cognoscitiva, y un objeto, que es la cosa conocida, o lo que él conoce. La relación puede considerarse como similar a la existente entre nosotros (o nuestros ojos) y un pájaro cuando vemos un pájaro. Esta manera de afrontar el conocimiento, por más natural que sea, puede conducirnos a una cantidad de problemas.”<sup>54</sup>

Platón planteó la idea de que la verdad de los enunciados referidos a las *esencias* remite a la existencia real de las cosas. Las “sentencias de observación” permiten validar su enunciación, pero están sujetas al error; pero la enunciación de una *esencia* valida su enunciación. Según Rorty<sup>55</sup>, Platón fue el primero en señalar los diferentes objetos de conocimiento, y que esa diferencia implica diferencias en el grado de certeza que se puede alcanzar. Es posible que para llegar a esa conclusión utilizara la analogía percepción-entendimiento: si tenemos distintos órganos sensoriales para capturar sensaciones diferentes, también tenemos un órgano especial, la mente, para captar las *esencias* que no vemos directamente en el mundo de las cosas:

“Cada cual tiene en su alma la facultad de aprender mediante un órgano destinado a este fin; que todo el secreto consiste en llevar este órgano, y con él el alma toda, de la vista de lo que nace a la contemplación de lo que es, hasta que pueda fijar la mirada en lo más luminoso que hay en el ser mismo, es decir, según nuestra doctrina, en el bien; en la misma forma que si el ojo no tuviere un movimiento particular, sería necesario que todo el cuerpo girase con él al pasar de la tinieblas a la luz”<sup>56</sup>.

Al igual que el mundo de las cosas excita los sentidos en una relación causa-efecto, el mundo de las *esencias* provoca una reacción análoga con respecto al entendimiento. La diferencia es que en un caso la reacción está anclada a la *apariencia*, y en el otro a la *realidad*. Y esta diferencia implica certezas diferentes: en el primer caso, serían contingentes; en el otro, necesarias.

<sup>53</sup> ARISTÓTELES *Acerca del alma* (430b). *Op. Cit.* Pág. 130.

<sup>54</sup> HARE, R.M. *Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1991 (Título original: *Plato*, 1982. Traducción: Andrés Martínez Lorca). Págs. 52-53.

<sup>55</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 148.

<sup>56</sup> PLATÓN *La República o el Estado*. Libro Séptimo, (518c). Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1993. (Título original: *Politeia*. Traducción: Patricio de Azcárate. Edición: Miguel Candel). Págs. 304-305.

Según Rorty, en el origen de este planteamiento está la fascinación por las matemáticas, especialmente por la geometría<sup>57</sup>, no sólo en Platón, sino en toda la reflexión posterior acerca del conocimiento. Platón recoge la tradición pitagórica<sup>58</sup>, para la cual las cosas del mundo son, en su *esencia*, números. Así, Platón y sus seguidores protagonizan un giro decisivo hacia la metafísica, de manera que la filosofía rompe amarras con la filosofía natural y su preocupación por los aspectos históricos de la existencia que habían sido el centro de la escuela milesia.

Para Platón, el conocimiento verdadero procede de las Ideas, accesibles no a través de los sentidos y mediante un proceso de abstracción, sino por el *recuerdo* de las Formas, que son preexistentes y que evocan un “Mundo de las Ideas” eterno e inmutable, el *hogar de la Razón*. Con todo, Platón integra la dualidad *apariencia-realidad* y concede a los sentidos una tarea modesta pero fundamental: ayudan a *recordar* las Ideas, asimilables a las *esencias*. (Esta cuestión se desarrolla en el punto 4.1.2, dedicado a la teoría del conocimiento de Platón.)

La fascinación por la ciencia matemática tiene mucho que ver el hecho de que ésta es, junto a la lógica, la única que opera de forma deductiva: a partir de axiomas, que son evidentes y, como tales, no necesitan demostración, se deducen teoremas, por medio de inferencias, sin miedo al error, siempre y cuando el axioma haya sido aceptado como tal y los desarrollos se hagan respetando escrupulosamente las leyes de la lógica.

Es de suponer que hablar de “verdad evidente”, como hace la matemática, y que dicha verdad no pueda ser rebatida, pudo generar un poderoso influjo en la concepción de “verdad”. La matemática ofrecía un ejemplo de lo que podía ser una afirmación incontestable, universal, de forma que era tentador exportar ese tipo de verdad a todo tipo de conocimiento. La verdad de la matemática no necesita del contacto con el mundo físico para enunciarse, parece el Logos en estado puro, *en contacto* con unas entidades inmateriales. Unas entidades que, según Platón, debían tener algún tipo de existencia más allá de su naturaleza como *representación de algo*.

La influencia de la reflexión matemática ha sido notable a lo largo de la historia del pensamiento, y ha generado una cierta distorsión en el planteamiento de los problemas gnoseológicos, al considerar el pensamiento matemático como la cima del conocimiento. El problema es que, como advirtieron los empiristas ingleses, fuera de las matemáticas y de la lógica, el resto de conocimientos son forzosamente inductivos, lo cual plantea, además, un problema añadido en cuanto a la búsqueda de la certeza, tal como formuló Hume, y como veremos al tratar el “problema de la inducción” (ver 4.1.3.1).

<sup>57</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 149.

<sup>58</sup> “Los pitagóricos podrían haber sido también el origen de la idea, central en el pensamiento platónico, de que las matemáticas, y en general el pensamiento abstracto, incluida la lógica, pueden proporcionar una base sólida tanto para la filosofía en sentido moderno como para tesis sustanciales de índole científica y moral. No es seguro si Pitágoras o Platón distinguían con claridad suficiente entre la importante verdad de que las matemáticas y otros razonamientos abstractos constituyen un ingrediente fundamental en la ciencia, y el error igualmente importante de pensar que pueden establecer por sí mismas conclusiones sustanciales sobre el mundo físico”. HARE, R.M. *Op. Cit.* Pág. 25.

## 2.2. El nacimiento de la epistemología moderna: del ser a la mente

Las ideas sobre realidad y conocimiento de raíz platónica, sobre todo después de ser subsumidas por el cristianismo, estuvieron plenamente vigentes hasta la edad media, cuando tuvo lugar el *redescubrimiento*<sup>59</sup> de Aristóteles de la mano de filósofos como Tomás de Aquino (1225-1274) y su obra *De veritate*. Pero el influjo aristotélico comenzó a tambalearse tras la revolución del empirismo inglés y del racionalismo cartesiano en el siglo XVII. El contexto de esta revolución procede de la ruptura del Renacimiento, en el momento en el que la recuperación del legado clásico, con la reedición y traducción de obras griegas y latinas, permitió el estudio de autores prácticamente desconocidos hasta ese momento. Entre los autores *redescubiertos* también se encontraban algunos antiguos filósofos escépticos, como es el caso de Sexto Empírico (160-210 d.C.), creador de los “diez modos del pirronismo”, cuya obra *Esbozos* fue traducida al latín en 1562, y publicada en el griego original en 1621. Sexto Empírico fue ampliamente leído en la Europa agitada por la reforma protestante, y tuvo una notable influencia en autores como Michel de Montaigne (1533-1592)<sup>60</sup> y David Hume (1711-1776).

Probablemente, ese difuso clima escéptico fue uno de los elementos que actuó como acicate para emprender la búsqueda de una certeza que resistiera las dudas que planteaba el escepticismo. Pero también fue decisivo el clima político imperante en Europa en el siglo XVII, tal como describe Stephen Toulmin (1922-2009):

“La ‘búsqueda de la certeza’ de los filósofos del siglo XVII no fue una mera propuesta para construir esquemas intelectuales abstractos y atemporales, soñados como objetos de puro y aséptico estudio intelectual. Antes bien, fue una reacción y una respuesta temporal a un desafío histórico concreto: el caos político, social y teológico encarnado en la Guerra de los Treinta Años [1618-1648, finalizada por la Paz de Westfalia, tras la cual surgió el orden europeo que duró casi tres siglos].”<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Dicho *redescubrimiento* fue fruto, en muy buena medida, de la traducción al latín de versiones árabes de las obras de Aristóteles, sobre todo en los distintos reinos de la península ibérica a partir del siglo XII: “Los traductores [del árabe al latín] del siglo XII tienen el mérito de haber dado a conocer, además de la ciencia oriental, la ciencia clásica (Aristóteles, Arquímedes, Tolomeo, Euclides, etc.) a Occidente mucho antes de que se realizaran las primeras versiones directas del original griego”. VERNET, JUAN *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acantilado, 1999. Pág. 168.

<sup>60</sup> Este “clima escéptico” sobre las posibilidades humanas de conocer puede encontrarse en varios ensayos de este autor, especialmente en “Es locura remitirnos a nuestra inteligencia para lo verdadero y lo falso” (Libro I, capítulo XXXVII), o en “Apología de Raimundo Sabundé” (Libro II, capítulo XII). MONTAIGNE, MICHEL DE *Ensayos completos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003 (Título original: *Essais*. Traducción: M.ª Dolores Picazo).

<sup>61</sup> TOULMIN, STEPHEN *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península, 2001 (Título original: *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 1990. Traducción: Bernardo Moreno Carrillo). Pág. 111.

### 2.2.1. La búsqueda empírica de la certeza

La búsqueda de la certeza, entendida como el grado máximo del conocimiento, se planteó como objetivo la superación de la escisión entre *apariencia* y *realidad*, sobre todo por la dificultad de refutar las objeciones escépticas a la noción de *realidad* (ver 4.1.1). El empirismo, a partir de Francis Bacon (1561-1626), reformuló el realismo aristotélico, al *sensibilizar* el conocimiento. Para ello, John Locke (1632-1704), parte de la crítica al esquema de “verdades necesarias” y “verdades contingentes” de Aristóteles. Según Locke, las “verdades necesarias” no aportan nada al conocimiento, por muy universales que sean; y demostrar el principio de identidad con el enunciado “Un alma es un alma” es una frivolidad; lo mismo que atribuir un término general a otro particular (“El plomo es un metal”). Para Locke, lo único que se consigue así es explicitar una definición, pero no aporta más conocimiento que el propio significado de las palabras<sup>62</sup>.

Locke propuso una idea distinta: la mente es una *tabula rasa* en la que los resultados de la percepción se inscriben directamente, de forma que la realidad *es* exactamente tal como la percibe la mente, porque la descripción proporcionada por los sentidos y por la mente son fruto de la realidad misma: “El alma era concebida como una tablilla sobre la cual se escribe la realidad, o mejor dicho, la realidad se escribe (o describe) ella misma, como si fuera un espejo en el que la realidad se refleja”<sup>63</sup>. Era una ruptura radical: “Aristóteles, es cierto, había señalado que no podemos estar equivocados sobre cómo nos parecen las cosas, pero la idea de basar el conocimiento en las apariencias le habría parecido, a él y a Platón, una idea absurda. Lo que queremos tener como objeto de conocimiento es precisamente lo que no es una apariencia, y para ninguno de los dos habría tenido sentido la idea de que las proposiciones sobre una clase de objeto (las apariencias) fueran pruebas para las proposiciones sobre un objeto de otra clase (lo que hay realmente)”<sup>64</sup>.

La posibilidad de conocimiento surgía, para Locke, de esa identidad absoluta entre el mundo de las cosas y los resultados mentales de la percepción, llamados en su época “ideas”. Ya no se trataba de validar ninguna  *semejanza* entre objetos y mente: ahora eran *lo mismo*. Pero así se abría una extraña puerta que algunos filósofos, como George Berkeley (1685-1753), se atrevieron a atravesar: si la realidad existe en tanto que la percibimos, se puede llegar a afirmar que las cosas existen y dejan de existir en función de si las percibimos o no (*esse est percipi*). La realidad, de esta manera, estaría constituida por unas extrañas entidades que podrían existir o no existir; en consecuencia, ¿qué podríamos conocer de una realidad de ese tipo? Nada *seguro*.

Hume atemperará la ingenuidad del planteamiento de Locke, y el peculiar idealismo de Berkeley al advertir que, efectivamente, todas nuestras ideas proceden de la experiencia sensible, pero no hay manera de establecer un vínculo seguro y demostrable entre nuestras

<sup>62</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 185.

<sup>63</sup> *Ibid.* Pág. 36.

<sup>64</sup> RORTY, RICHARD. *Op. Cit.* Pág. 151.

“ideas” (es decir, nuestras imágenes mentales) y la realidad exterior de la cual proceden. Así, la mente convierte las cadenas de sensaciones en objetos, y las pautas de nuestra experiencia en leyes, y aunque esto sea natural y útil, no tiene ningún otro fundamento en la razón<sup>65</sup>.

De esta manera, la *realidad* griega sufría una mutación fundamental: pasaba de residir en el mundo de las cosas (donde se encontraban las *esencias*, el *ser*) para trasladarse al interior del sujeto que percibía esa realidad, esto es, las “imágenes mentales” *causadas* por la percepción. La *realidad* pasaba del exterior al interior. De esta manera, la psicología, entendida como la identificación fisiológica con los órganos y los mecanismos de percepción, parecía que podría expulsar y sustituir a la metafísica.

Para el empirismo, fuera de esa vinculación directa entre percepciones e “ideas”, sólo quedarían, eternamente y sin solución posible, las dudas y las incertidumbres. La percepción aportaba la ansiada seguridad al conocimiento, aunque para ello dicho conocimiento deba renunciar a muchas de sus ambiciones *absolutizadoras*.

---

<sup>65</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 199.

### 2.2.2. Descartes o la certidumbre interior

De forma coetánea al empirismo, René Descartes (1596-1650) también se centró en afianzar las certezas. Asumiendo el desafío escéptico, propuso igualmente buscar el principio de la certidumbre en la mente, en el yo que piensa, no en el mundo exterior; es el famoso *cógito* cartesiano: *si pienso es que existo*<sup>66</sup>. Con este enunciado, y como si fuera un axioma matemático, se deducirían otros enunciados de forma completamente segura. La forma de conseguirlo era dirigir el *ojo de la mente* hacia aquellas ideas “claras y distintas”, aquellas que se imponen como irrefutables, que se *aparecen* a la mente como evidentes. Las ideas “claras y distintas” prestan legitimidad al resto de ideas; son un *a priori* en su origen y autónomas en su desarrollo<sup>67</sup>: “Nada conoce la mente con tanta facilidad como la mente misma”<sup>68</sup>.

Ello presupone la existencia de un “yo que piensa” no de manera fisiologista, como lo había hecho Aristóteles al considerar que el alma no existe sin el cuerpo. Descartes partía de la idea de una nítida separación entre cuerpo y alma, ambas con entidad ontológica:

“Y aun cuando, acaso, o más bien ciertamente (...) tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy alguien que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy como soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo”<sup>69</sup>.

Cuerpo (o “máquina fisiológica”, a la manera mecanicista propia de la época) y mente (el “espíritu”, “quien piensa”) para Descartes están unidos de una manera inextricable: “No estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo un solo todo con mi cuerpo” (“Meditación Sexta”). Esta unión permite una especie de *trabajo en equipo*: los sentidos proporcionan sensaciones de la realidad, ya que Descartes no niega la existencia de algo *ahí afuera* (aunque los resultados de la percepción sean “dudosos e inciertos”) porque “Dios no puede engañarnos”. Ahora bien, los datos de la realidad sólo pueden ser procesados por el “espíritu”, ya que “el espíritu solo y no al compuesto de espíritu y cuerpo corresponde conocer la verdad de tales cosas”. La mente es la única que puede conocer lo que *son* las cosas, de manera que las *esencias* dejan de estar en el mundo para pasar a ser un *elaboración* de la mente que piensa.

<sup>66</sup> “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente. Ciertamente no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza, Mas ¿por qué no ha de pertenecerle? ¿No soy yo el mismo que ahora duda de casi todo y, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, niega todas las demás, quiere y desea conocer otras, o quiere ser engañado, imagina muchas cosas a veces, aun a pesar suyo, y siente también otras muchas por medio de los órganos de su cuerpo? (...) Pues es tan evidente de suyo que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo”. “Meditación segunda”, en: DESCARTES, RENÉ *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 1995 (Título original: *Discours de la Méthode*, 1637 / *Meditationes de prima philosophia*, 1641. Traducción: Manuel García Morente). Págs. 137-138.

<sup>67</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 232-233.

<sup>68</sup> DESCARTES, RENÉ “Meditación segunda”, en *Op. Cit.* Pág. 143.

<sup>69</sup> DESCARTES, RENÉ “Meditación Sexta”, en: *Op. Cit.* Pág. 187.

Pero la búsqueda interior de la certeza quizás no pueda disipar del todo las dudas escépticas: ¿y si estamos soñando o imaginando? La mente podría estar interpretando unos datos sensoriales inexistentes, fruto de una ensoñación o de una alucinación, de forma que este engaño de los sentidos se tradujera en un engaño de la interpretación de la mente. Es la famosa hipótesis del “genio maléfico”, según la cual cabe pensar que “el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso [un genio maligno], como cebos, para captar mi credulidad; me considerará a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas” (“Meditación primera”)<sup>70</sup>.

Para Descartes, el contraste con el *conjunto de la realidad*, tal como lo interioriza el sujeto cognoscente, nos proporciona un arma –quizás la única– contra este tipo de engaño, en argumento que se podría considerar “holista *avant la lettre*”:

“Cuando percibo cosas, conociendo distintamente el lugar de donde vienen, el sitio en donde están y el tiempo en que se me aparecen, pudiendo además enlazar sin interrupción el sentimiento que de ellas tengo con la restante marcha de mi vida, poseo la completa seguridad de que las percibo despierto y no dormido. Y no debo en manera alguna poner en duda la verdad de tales cosas si, habiendo convocado, para examinarlas, mis sentidos todos, mi memoria y mi entendimiento, nada me dice ninguna de estas facultades que no se compadezca con lo que me dicen las demás”<sup>71</sup>.

En conclusión, Descartes pone en escena un nuevo *actor* en el proceso gnoseológico, la mente, cuya naturaleza no empírica venía a justificar la existencia de una *filosofía primera* cuya misión es juzgar la corrección epistemológica del resto de ciencias. Y aunque fueran en direcciones diferentes, Descartes y Locke coincidían en situar la clave de todo conocimiento en el interior del sujeto, no en el exterior. Éste es el origen del debate epistemológico moderno:

“La invención de la mente hecha por Descartes –su fusión de creencias y sensaciones en las ideas lockeanas– dio a la filosofía nueva base en que apoyarse. Ofreció un campo de investigación que parecía ‘previo’ a los temas sobre que se habían manifestado los antiguos filósofos. Además, proporcionaba un ámbito dentro del cual era posible la *certeza*, en oposición a la mera *opinión*”<sup>72</sup>.

Después de Descartes, la escisión entre *apariencia* y *realidad* se difumina y el debate pasa a centrarse en la distinción interior-exterior (sujeto-objeto). Con este cambio, la cuestión ya no era cómo escapar de las *apariencias* para poder acceder a la *realidad verdadera*, sino cómo escapar

<sup>70</sup> La hipótesis del “genio maléfico” fue actualizada por Hilary Putnam, quien parte de la pregunta de qué pasaría si en realidad no fuéramos más que cerebros alimentados por impulsos eléctricos que nos provocarían *sensaciones irreales*, en el sentido de que dichas sensaciones no estarían vinculadas con ningún mundo exterior; el drama sería, además, que no habría manera de salir de esa situación de simulación, puesto que sólo podríamos conocer el mundo de la forma descrita; es decir, no podríamos *salir fuera* de nuestra condición de “cerebros en una cubeta” para contemplarnos a nosotros mismos como lo que realmente somos, cerebros sin cuerpo ni órganos sensoriales (ver 4.1.3). En: PUTNAM, HILARY *Razón, verdad e historia*. Madrid, Editorial Tecnos, 1988 (Título original: *Reason, Truth and History*, 1981. Traducción: José Miguel Esteban Cloquell). Págs. 19-21.

<sup>71</sup> DESCARTES, RENÉ “Meditación Sexta”. *Op. Cit.* Pág. 198.

<sup>72</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 132.



del “velo de las ideas”, una metáfora que indica que no podemos acceder directamente a la realidad, si no es a través de las “ideas mentales”, ya sean estas “ideas” las evidencias cartesianas o bien las “ideas” generadas por la percepción propias del empirismo, de manera que “el objeto de nuestras sensaciones no se identifica con la cosa a la que se refieren”<sup>73</sup>.

Locke se enfrentó al problema del “velo de las ideas” utilizando la certeza de cómo aparecen las cosas a los sentidos de la misma manera que Platón utilizó los axiomas de la geometría (una premisa para inferir las demás), pero sólo de manera inductiva<sup>74</sup>. Descartes se enfrentó al mismo problema privilegiando la capacidad del sujeto (de su mente) a la hora de elaborar estímulos proporcionados mecánicamente por los órganos sensoriales del cuerpo, de los cuales no cabía esperar certeza.

La idea del “velo de las ideas” tuvo gran impacto en la filosofía moderna, al constituirse en uno de los elementos de debate del pensamiento y de la epistemología contemporáneos:

“Un mundo al tiempo real y subjetivo, objetivo y privado, transparente para la propia consciencia pero opaco para las demás consciencias, se levantó en los límites entre lo objetivo y lo subjetivo. Este reino, porque se basaba en la distinción de lo percibido y lo existente, nos distanciaba irremediamente de las cosas, a las que nunca accedíamos de forma directa, sino, y en el mejor de los casos, a través de procesos inferenciales no muy garantizados”<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> GÓMEZ ALONSO, MODESTO M. *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y ‘Sobre la certeza’*: Duda y lenguaje. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006. Pág. 57.

<sup>74</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 152.

<sup>75</sup> GÓMEZ ALONSO, MODESTO M. *Op. Cit.* Pág. 58.

### 2.2.3. El conocimiento trascendental de Kant

Con Immanuel Kant (1724-1804) la epistemología entra en su edad adulta, al hacerse consciente de sí misma y fijarse como objetivo erigirse en árbitro de las posibilidades de conocimiento de todos los demás saberes humanos. Para ello partió de una pregunta fundamental: ¿cómo se relacionan los objetos con los conceptos? La cuestión, tal como la había dejado Hume, se encontraba en una especie de callejón sin salida:

“Toda creencia<sup>76</sup> en una cuestión de hecho o de existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto”<sup>77</sup>.

De esta manera, no podríamos conocer nada que no fuera proporcionado por los sentidos, por lo que no hay manera de establecer un vínculo seguro y justificable entre las ideas y la realidad exterior de la cual proceden, pues para ello la justificación *también* debería ser perceptible por nuestros sentidos, cosa que, obviamente, no ocurre.

Dejando de lado los objetos de conocimiento que no necesitan comprobación empírica (las matemáticas), Hume se centró en las “cuestiones de hecho” (*matters of fact*, el resto de los objetos de conocimiento) para afirmar que todos nuestros razonamientos sobre este tipo de cuestiones “parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos”<sup>78</sup>. Y esa relación de causa-efecto sólo se puede generar a partir de la experiencia, gracias a la interiorización de las sucesiones de hechos, percibidas como si los hechos estuvieran íntimamente vinculados.

Para Hume, sólo a través de la experiencia –cuanto más amplia mejor– se pueden descubrir semejanzas entre lo ya conocido y lo nuevo por conocer, y de esa semejanza surgen las inferencias que permiten anticipar *algo* sobre lo nuevo. Pero esa relación de semejanza no se puede justificar racionalmente: “Vanamente se pretende conocer la naturaleza de los cuerpos a partir de la experiencia pasada. Su naturaleza secreta y, consecuentemente, todos sus efectos e influjos, pueden cambiar sin que se produzca alteración alguna de sus cualidades sensibles”.

Por lo tanto, no hay solución que justifique el paso de la experiencia al razonamiento. Y si aceptamos las relaciones causa-efecto se debe únicamente al “principio de la Costumbre o el Hábito”. Hume considera como una proposición “muy verosímil, si no verdadera” que “después

<sup>76</sup> Hume define “creencia”, en contraposición a “fantasía”, como el “sentimiento” que, cada vez que vemos o recordamos un objeto, permite a la imaginación concebir “aquel objeto que normalmente le está unido”; aunque Hume reconoce que definir ese “sentimiento” es muy difícil. Con todo, las creencias tienen más peso en el pensamiento y la mente les confiere “un influjo mayor sobre las pasiones y la imaginación”. Por todo ello, Hume concluye: “Como es imposible que esta facultad de imaginación [de imaginar objetos ficticios] pueda jamás, por sí misma, alcanzar la creencia, es evidente que la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas, sino en el *modo* de su concepción o en la *experiencia* [feeling] que de ellas tiene la mente (...) Y en filosofía no podemos ir más lejos de afirmar que la creencia es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación”. HUME, DAVID *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 2010 (Título original: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Traducción: Jaime de Salas Ortueta). Págs. 81-83.

<sup>77</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 80.

<sup>78</sup> *Ibid.* Pág. 59.

de la conjunción constante de dos objetos (...) tan sólo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro. Esta hipótesis parece incluso la única que explica la dificultad de por qué en mil casos realizamos una inferencia que no somos capaces de realizar en un caso concreto que no es en manera alguna distinto de ellos. La razón es incapaz de una variación tal”<sup>79</sup>. Y más allá de esto no se puede ir.

Pero para Kant debía haber algo más, pues de lo contrario no se podía decir nada de la realidad ni elaborar ninguna teoría sobre las cosas del mundo. Además, con el empirismo el conocimiento parecía estar sometido a una “inestabilidad subjetiva” crónica pues, si todo dependía de la percepción, ésta podía variar de sujeto a sujeto. Frente a esta “inestabilidad subjetiva”, Kant buscaba una “validez objetiva”, intersubjetiva, de alcance universal y atemporal; esto es, un “conocimiento objetivo”<sup>80</sup>.

La solución de Descartes, partir de evidencias internas del sujeto, para Kant tampoco suponía una solución del problema, como señala el filósofo en su “Refutación del idealismo”:

“Claro está que la representación yo soy, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero no ningún conocimiento, por consiguiente, ningún conocimiento empírico; es decir, ninguna experiencia. Por eso es menester, además del pensamiento de algo existente, la intuición, y aquí, la intuición interna, en cuya relación, es decir, respecto al tiempo, debe el sujeto ser determinado; lo que sólo por medio de objetos exteriores puede realizarse, de tal suerte, que la misma experiencia interna no es posible sino mediatamente y por medio de la experiencia externa”<sup>81</sup>.

La solución del problema, para Kant, procedía de la integración del empirismo y del “idealismo” (el racionalismo cartesiano) en una “síntesis”. Para ello parte de la hipótesis de que, dada la imposibilidad del empirismo para decir nada sobre el mundo, el objeto se debía regular por las leyes del entendimiento y no al revés. De esta manera recogía en parte la herencia cartesiana, al aceptar que “somos incapaces de demostrar, a través de la experiencia, una existencia fuera de la nuestra”. Pero Kant busca mostrar que sí tenemos experiencia de las cosas externas, no simple *imaginación*, para lo cual se propone demostrar que “nuestra experiencia interna, indudable para Descartes, es posible solamente bajo la suposición de la experiencia externa”<sup>82</sup>. Es decir, sólo podemos llegar a una certeza de tipo cartesiano mediante nuestro contacto con el mundo, no aislándonos de él ni haciendo caso omiso a las percepciones.

Por otro lado, tampoco se trataba de afrontar el reto empirista de conocer cómo conocemos, esto es, de describir una especie de psicología del conocimiento, sino de hallar una

<sup>79</sup> *Ibid.* Pág. 76.

<sup>80</sup> Respecto al significado Kant le da a la expresión “conocimiento objetivo”, Popper señala: “Kant utiliza la palabra ‘objetivo’ para indicar que el conocimiento científico ha de ser *justificable*, independientemente de los caprichos de nadie: una justificación es ‘objetiva’ si en principio puede ser contrastada y comprendida por cualquier persona”. POPPER, KARL R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997 (Título original: *The Logic of Scientific Discovery*. Traducción: Víctor Sánchez de Zavala). Pág. 43.

<sup>81</sup> KANT, IMMANUEL *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2011 (Título original: *Kritik der reinen Vernunft*. Traducción: José del Perojo). Pág. 366.

<sup>82</sup> *Ibid.* Págs. 363-364.

manera no empírica de conocer que no dependiera de la experiencia ni formara parte de ninguna teoría comprobable empíricamente. Así, el punto de partida no puede ser nuestra experiencia sensorial: como no podemos pretender ser Dios, y por lo tanto no poseemos todas las posibilidades de acceder a la realidad en todas sus dimensiones, es evidente para Kant que no podemos aspirar a conocer la realidad a partir de todos sus elementos constituyentes gracias únicamente a nuestra capacidad de percepción. Debemos partir, pues, de algo más *próximo* y *seguro*: nuestra condición humana, ya que percibimos y conocemos de *determinada manera*, y esa *determinada manera*, que viene impuesta por la propia naturaleza humana, es la clave para determinar qué podemos y qué no podemos conocer.

Así, Kant propone un “conocimiento trascendental”, entendido como “el conocimiento de unas estructuras objetivas, formales, que no dependen del mundo empírico, y que tienen sus leyes propias de construcción de conceptos y de razonamiento deductivo”<sup>83</sup>. No se trata de un conocimiento basado en los objetos ni en la lógica formal de la construcción de enunciados, sino que el objetivo de lo que Kant denominó “analítica trascendental” sería la estructura lógica del proceso cognitivo, ese punto de partida de nuestra forma humana de conocer.

Para ello, en primer lugar, había que distinguir, por un lado, la “lógica formal”, entendida como la teoría de la inferencia correcta y que se corresponde con los que se entendía por “lógica” desde la época de Aristóteles (y a la que, según Kant, había poco que añadir); y, por otro lado, la “lógica trascendental” propuesta por Kant, conformada por las leyes que garantizan el valor objetivo del conocimiento. De esta manera, la “lógica trascendental” se constituye como una especie de eslabón intermedio entre la lógica clásica y la ciencia empírica (asociada a la percepción), y es para Kant, la única garante de todo conocimiento objetivo.

Esta lógica es trascendental porque no está al albur de la subjetividad individual ni es una mera reacción mecánica a los estímulos sensoriales. Kant considera que el entendimiento no actúa de manera pasiva ante los estímulos que nos proporcionan los sentidos (la mente no es una *tabula rasa*), sino que es una actividad espontánea, dinámica y regulada de manera universal ya que forma parte de la “situación humana”: es un *a priori*, lo que el sujeto *añade* a lo que nos es *dado* por la experiencia sensible, pero eso que se añade no es arbitrario, sino que está en consonancia con unas leyes de naturaleza universal.

La conclusión es que la experiencia proporciona lo que Kant llama “intuiciones”, el contacto con el mundo mediante una relación de tipo causa-efecto; pero únicamente el entendimiento, con sus leyes propias y universales, puede convertir esa percepción sensible en conocimiento mediante una “síntesis”:

“Pensamientos sin contenidos, son vacíos; intuiciones sin concepto, son ciegas. De aquí, que sea tan importante y necesario sensibilizar los objetos (es decir, darles un objeto en la intuición), como hacer

---

<sup>83</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 38.

inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos). El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna. Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento”.<sup>84</sup>

El conocimiento surge de la interacción entre sensibilidad y entendimiento, considerando este último como un *a priori* universal, sujeto a leyes propias y vinculado a unas “estructuras trascendentales” que Kant llama “categorías”: “Que una persona forme un juicio predicativo es que llegue a creer que una oración es verdadera. Que un ego trascendental kantiano llegue a creer que una oración es verdadera es que relacione representaciones (*Vorstellungen*) entre sí: dos formas de representaciones radicalmente distintas, conceptos por una parte e intuiciones por la otra”<sup>85</sup>. Lo que hace Kant es establecer los límites dentro de los cuales puede tener lugar el “conocimiento objetivo” y no el mero pensamiento, ya que “pensar” no es lo mismo que “saber”. En suma, es un intento para establecer un tribunal que garantice el “conocimiento objetivo”, y “tal tribunal no es sino la crítica de la razón pura”.

En consecuencia, Kant somete el mundo a nuestras posibilidades de conocimiento: “Cree que puede demostrar que ‘el mundo tal como es para nosotros’ debe ajustarse a nuestra forma de pensar. Así que llega a la conclusión de que las cosas en que pensamos y que percibimos, ‘la materia en todas sus formas y modificaciones’, no son más que fenómenos, es decir, representaciones nuestras de cuya realidad poseemos conciencia inmediata. La armonía entre el pensamiento y el mundo se confirma sólo porque el mundo que pensamos está en cierto modo ‘constituido’ por las condiciones de nuestro pensamiento y nuestras experiencias de él”<sup>86</sup>.

Y ello se traduce en la afirmación de Kant de que nada podemos decir de la *cosa en sí*, esto es, de la realidad tal cual *es*, ya que no tenemos acceso directo a ella. Sólo podemos hablar de la realidad tal como *se nos manifiesta* a nuestros sentidos, y una vez que ha actuado nuestro entendimiento y hemos sometido nuestras percepciones a las leyes de la “lógica trascendental”:

“Es para nosotros absolutamente desconocido cuál pueda ser la naturaleza de las cosas en sí, independientes de toda receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos de ello más que la manera que tenemos de percibirlos, manera que nos es peculiar, pero que tampoco debe ser necesariamente la de todo ser, aunque sea la de todos los hombres. A esta manera de percibir es a la que únicamente tenemos que atenernos”<sup>87</sup>.

De esta forma, se salvaba el problema del salto de la *apariencia* a la *realidad*, básicamente por la conclusión kantiana de que sólo podemos vislumbrar lo que es la realidad de una forma fenoménica. Pero tampoco podemos decir que esa realidad a la que podemos acceder es pura *apariencia*. Kant, así, completaba la traslación del problema gnoseológico desde el exterior (la realidad) al interior (el sujeto) iniciada por Locke y Descartes:

<sup>84</sup> KANT, IMMANUEL *Op. Cit.* Pág. 226.

<sup>85</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 142.

<sup>86</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 200

<sup>87</sup> KANT, IMMANUEL *Op. Cit.* Pág. 215.

“De esta manera reconcilió la afirmación cartesiana de que podemos tener certeza únicamente de nuestras ideas, con el hecho de que ya teníamos certeza –conocimiento a priori– de lo que parecían no ser ideas. La revolución se basaba en la idea de que sólo podemos tener conocimiento de los objetos a priori si los ‘constituimos’, y Kant no se preocupó nunca por la pregunta de cómo podríamos tener conocimiento apodictico de estas ‘actividades constituyentes’, pues se suponía que eso corría a cargo del acceso privilegiado cartesiano”<sup>88</sup>.

Como última consecuencia, Kant situó la epistemología, y con ella la filosofía, más allá de la ciencia (a diferencia del empeño empirista); de hecho, le confirió a la filosofía una nueva misión que representaba su singularidad respecto al resto de saberes. Esa nueva misión consistía en hacer de la epistemología, o “teoría del conocimiento”, el juez que, elevándose por encima de la ciencia, pudiera juzgar su validez, al modo de una *filosofía primera*. Encomienda a la filosofía la tarea de preguntarse por la razón de la razón, haciendo valer para ello su famosa sentencia según la cual la razón está obligada a investigar cuestiones que no puede rechazar pero tampoco puede resolver porque están fuera de los límites de sus capacidades. Por lo tanto, lo único que podemos hacer es investigar esos límites, no intentar atravesarlos.

---

<sup>88</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 132-133

### 2.3. El mundo y las palabras

“El curso que se puede discurrir no es el curso permanente.  
 El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente.  
 Sin nombre es el origen del cielo y de la tierra.  
 Con nombre es la madre de todos los seres.”  
 Lao Zi, *Tao te king*<sup>89</sup>

Al hablar del movimiento de la *apariencia* a la *realidad* (ver 2.1.2), planteamos cómo a través del “concepto” el sujeto incorpora la *realidad* al proceso gnoseológico, el cual, por lo tanto, nace marcado por su naturaleza lingüística. Esta dimensión está presente en la reflexión de Aristóteles: su discusión sobre “sustancias” y “categorías” tiene como base la idea de que decir algo del mundo implica utilizar los instrumentos lingüísticos de que disponemos:

“Puesto que la afirmación significa algo de algo, y que esto último es, o bien un nombre, o bien un nombre indefinido, y dado que es preciso que aquello que [se predica] en la afirmación sea un único [atributo] respecto de un único [sujeto], toda afirmación constará, ya sea de un nombre y de un verbo, ya sea de un nombre indefinido y de un verbo”<sup>90</sup>.

Aristóteles parte de la idea de que “las proposiciones son verdaderas según lo sean las cosas”; es decir, los instrumentos lingüísticos están vinculados con la *realidad*, por lo que incluso se podría llegar a pensar que pertenecen a la misma estructura de lo *real* que conforma el mundo de las cosas<sup>91</sup>. Palabras y cosas, pues, presentaban algún tipo de semejanza que permitía la “correspondencia” entre ambas.

De esta manera, el lenguaje vehicula las estructuras cognitivas que se aplican para comprender la naturaleza en un movimiento de reducción: al enunciar la lista de “categorías”, Aristóteles no estaba simplemente ordenando el mundo de las cosas de una manera pragmática, también estaba clasificando los *modos* en que se manifiesta el *ser* como paso ineludible para llegar a conocerlo. Las “categorías” aristotélicas estaban en el *ser*, no eran ni metáfora ni licencia poética, y se *conocían* en el momento en que éramos capaces de formularlas.

Como vimos, Kant desvinculó las “categorías” del mundo del *ser* (de la realidad *en sí*). Para Kant, como para Aristóteles, las categorías permiten conocer el mundo, pero, a diferencia del filósofo griego, para Kant no pertenecen al mundo, sino que son un *a priori* cognitivo de orden trascendental; las “categorías” son aquellas instancias innatas de pensamiento que

<sup>89</sup> Para entender correctamente el texto, su traductora del chino al castellano, Anne-Hélène Suárez Girard, comenta lo siguiente sobre el significado de la palabra “curso (dao)”: Lao zi “utiliza esta palabra aplicada al concepto infable de lo absoluto, no ya sólo al *dao* como proceso que constituye el orden y la coherencia del mundo (según el concepto común en el pensamiento tradicional), sino al origen de todo, permanente e infable”. Igualmente, “Sin nombre” puede interpretarse por “Nada (o No Ser)” y “con nombre” como “Ser”, en LAO ZI *Tao te king*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003. Pág. 30.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES *Sobre la interpretación* (10.19b5) *Op. Cit.* Pág. 173.

<sup>91</sup> DEL REY MORATO, FRANCISCO J. *Op. Cit.* Págs. 63-64.

proyectamos sobre el mundo, de forma que permiten establecer las “condiciones de posibilidad de conocimiento”; pero con ellas no podemos saber cómo *es* el mundo.

Hasta el Renacimiento se mantuvo la visión aristotélica: “El lenguaje sirve como signo de las cosas”. En el clima generado por la recuperación del legado clásico, en el que los libros *redescubiertos* eran un auténtico tesoro, la lectura y la interpretación de estos textos se consideró como una vía de acceso a saberes que se creían perdidos, lo cual incrementó la *sacralización* del lenguaje como forma de acceso a las verdades, como señala Michel Foucault (1926-1984) en su análisis de esta cuestión a lo largo de los siglos XVI y XVII:

“Si el lenguaje no se asemeja de inmediato a las cosas que nombra, no está por ello separado del mundo; continúa siendo, en una u otra forma, el lugar de las revelaciones y siguen siendo parte del espacio en el que la verdad se manifiesta y se enuncia a la vez. Es verdad que no es la naturaleza en su visibilidad original, pero tampoco es un instrumento misterioso cuyos poderes sean conocidos por algunos privilegiados (...) todas las lenguas del mundo tal como se las ha podido conocer (...) forman en conjunto la imagen de la verdad”.<sup>92</sup>

A partir del siglo XVII, según Foucault, se produce una transformación fundamental: comienza a deshacerse la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo: “Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice”<sup>93</sup>. En el empirismo, la misión encomendada al lenguaje es la de intentar *traducir* esa percepción a palabras, a partir de la premisa de que el lenguaje es un elemento transparente y neutro. Si para los griegos el lenguaje *forma parte* del mundo de las cosas, ahora pasará a ser la herramienta para su *análisis*, idea que se afianza en la Ilustración, cuando se comienza a pensar que “las ciencias son idiomas bien hechos”, de manera que la gramática se convierte en prescriptiva con el objetivo de ordenar la representación del mundo.

El interés por el lenguaje vivió su momento culminante en el siglo XIX, cuando se convierte en sí mismo en objeto de la investigación científica. La aparición de la filología contemporánea<sup>94</sup> exacerbó la necesidad de *depurar* el lenguaje de las impurezas que, según demostraba la nueva ciencia, se le habían ido adhiriendo con los siglos; en el fondo, no era más que un esfuerzo por mantener el carácter neutro y transparente del lenguaje para que pudiera seguir siendo un vehículo con el que expresar conocimiento verdadero.

La búsqueda de un lenguaje *verdaderamente científico* mostraba la profundidad del problema que comenzaba a intuirse: si cualquier lengua es el resultado de un largo proceso

<sup>92</sup> FOUCAULT, MICHEL *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México DF: Siglo XXI Editores, 1995 (Título original: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, 1966. Traducción: Elsa Cecilia Frost). Págs. 44-45.

<sup>93</sup> *Ibid.* Pág. 50.

<sup>94</sup> Los estudios filológicos renacieron con fuerza al calor del humanismo renacentista, pero el término “filología” fue rescatado a finales del siglo XVIII por el alemán Friedrich August Wolf (1759-1824), y vivió su momento de esplendor en el siglo XIX con el nacimiento de la filología comparada y la utilización de un método propio: el histórico-comparativo.



histórico, y en consecuencia, los instrumentos lingüísticos, tanto en sus registros vulgares como en los científicos, son *contingentes*, ¿cómo se podía esperar que el lenguaje fuera un reflejo exacto de la realidad, que fuera *necesario*? Este problema fue el acicate de otra búsqueda: la de lenguajes exentos de las *impurezas* que descubría la filología. Se buscaba un nuevo lenguaje, universal y objetivo, que cerrara el problema de cómo expresar el conocimiento (ver 2.3.4).

Obviamente, el modelo que aparece para tal clase de lenguaje de nuevo es el matemático, un código simbólico en el que no intervenían ni apriorismos ni sentimientos; un lenguaje que podría entender con igual facilidad Pitágoras, Newton y Frege. “Dado que éste [el lenguaje] se convertía en objeto de las ciencias, era necesario inventar una lengua que fuera más bien simbolismo que lenguaje, y que, por ello mismo, fuera transparente al pensamiento en el momento mismo que le permite conocer”<sup>95</sup>.

Planteado así el problema, la lógica simbólica aparecerá como la promesa de ese lenguaje universal y, de la mano de Frege y Russell, estará en el origen de dos corrientes extraordinariamente influyentes en el siglo XX: el neopositivismo o positivismo lógico, y las diferentes corrientes que se integran en la llamada “filosofía analítica”. Sin embargo, antes de que eso ocurra, otro filósofo se encargará de socavar los cimientos del lenguaje entendido como *Espejo de la Realidad*. Y lo hará poniendo en cuestión la capacidad referencial del lenguaje, y situando este cuestionamiento en el marco de la crítica radical de cualquier tipo de metafísica que aspire a validar la verdad. Se trata de uno de los *maestros de la sospecha*: Friedrich Nietzsche (1844-1900).

---

<sup>95</sup> FOUCAULT, MICHEL *Las palabras y las cosas*. Op. Cit. Págs. 290-291.

### 2.3.1. Nietzsche rompe la referencialidad

Nietzsche supone un punto y aparte en el planteamiento del problema del conocimiento, no sólo por su feroz intento de acabar con cualquier vestigio de *verdad* como relación necesaria con las cosas, sino también por su modo de intentarlo, huyendo de toda pretensión de construir un edificio filosófico sistemático. Sus textos expresan la vehemencia de su pensamiento de una forma apasionada, metafórica, a veces poética; nada que ver con los intentos de *pulir y depurar* el lenguaje de *impurezas* para alcanzar un lenguaje neutro y aséptico que aspire a ser verdadero.

Se podría decir que Nietzsche predica con el ejemplo porque el conjunto de su obra no es un todo monolítico que rezuma coherencia. El lector puede seguir el propio viaje filosófico del autor conforme las obras se suceden en el tiempo. Para nuestra reflexión tomaremos como punto de partida *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), una obra considerada “temprana”; somos conscientes de que parte de las posiciones que mantiene Nietzsche en esta obra fueron reformuladas total o parcialmente en obras posteriores como *Humano, demasiado humano* (1878), *La genealogía de la moral* (1887) y, sobre todo, en *Obras póstumas*.

Esta advertencia es importante porque la obra de Nietzsche ha dado lugar a un gran número de interpretaciones, a veces contrapuestas, a la vista del carácter abierto de sus tesis y de los cambios a lo largo de su trayectoria. Por ello, Nietzsche ha sido invocado como *santo patrono* por una gran variedad de tendencias filosóficas<sup>96</sup>. Pero, independientemente de las variaciones en su deambular filosófico, Nietzsche se muestra firmemente decidido en un empeño: demoler la metafísica.

Kant, en su propuesta para superar la división entre *apariencia* y *realidad*, planteó el conocimiento desde un punto de vista humano, es decir, a partir de las capacidades innatas para conocer; pero Kant dotó a este punto de vista humano de un carácter trascendental, universal, dado que, según él, es el único que puede dotar al conocimiento de un carácter objetivo. Nietzsche negará con vehemencia ese carácter trascendental, ya lo planteó Platón o Kant, al asegurar que siempre estamos *clavados* a nuestra perspectiva humana, que nada tiene de trascendental ni de apriorística; por el contrario, es una perspectiva *histórica*.

Este planteamiento, calificado como “perspectivista”, toma del lenguaje uno de sus argumentos: si el lenguaje aspira a ser un vehículo de la verdad (y, por lo tanto, a *reflejar* esa realidad), las palabras no deberían estar ligadas a las cosas por una mera convención, sino que deberían estarlo según su misma naturaleza. Algo que, para Nietzsche, no ocurre:

“¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las

---

<sup>96</sup> WILLIAMS, BERNARD *Verdad y veracidad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2006 (Título original: *Truth & Truthfulness*, 2002. Traducción: Alberto Enrique Álvarez, Rocío Orsi). Págs. 25-29.

designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo ‘duro’ de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! (...) Los diferentes lenguajes ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La ‘cosa en sí’ (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces (...) Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas”<sup>97</sup>.

Aunque esta cita habla por sí sola, hay que subrayar su principal idea: para Nietzsche, el lenguaje con el que se describe el mundo no hace más que falsearlo, ya que el mundo, como tal, es indescriptible. De esta manera, devuelve el problema del conocimiento a su punto de partida: el mundo de las cosas es cambio permanente (la *apariencia* clásica), y el lenguaje, al igual que hace la ciencia, intenta estabilizar ese cambio mediante palabras que se convierten en unos límites artificiales del mundo que nada tienen que ver con ninguna *esencia*. Para Nietzsche, esta pretensión del lenguaje es un empeño vano: el “concepto”, en su dimensión lingüística, no forma parte del mundo, no atrapa ninguna *esencia* del mundo; tan sólo es una metáfora útil.

Nietzsche, buen conocedor de la tradición clásica, ataca el nudo gordiano de la cuestión: las palabras simplifican el mundo para abarcarlo, haciendo *igual* (dentro de un “concepto”) lo que en la realidad es *desigual* (los elementos individuales y singulares que son *limados* en el “concepto”)<sup>98</sup>; y en esta *falta de sintonía*, según Nietzsche, se introduce el error. Si la dicotomía entre lo que es cambiante (contingente) y lo que es inmutable (necesario) servía a Aristóteles para justificar el carácter *esencial* de los “conceptos”, que debían ser tan estables como la *realidad* de las cosas que capturaban, Nietzsche, al negar la relación necesaria entre la *realidad* y su “concepto”, concluye que la ciencia no hace más que crear un *mundo artificial*, dado que el *mundo natural* nos es inaccesible. En la Naturaleza ni hay “conceptos” ni “ideas”:

“La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible”<sup>99</sup>.

Para Nietzsche, esos instrumentos *tan humanos* como son los “conceptos” son útiles, pero en modo alguno se corresponden con la naturaleza de las cosas. Percibir las regularidades de la naturaleza y establecer sus causas nos ha permitido adaptarnos al mundo, y comprobamos que los saberes acumulados funcionan, en una línea podríamos considerar como pragmatista. Pero tales conocimientos, según Nietzsche, tan sólo sirven para obrar eficazmente en el mundo, no

<sup>97</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos, 2010 (Traducción: Luis Manuel Valdés). Págs. 25-26.

<sup>98</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 129.

<sup>99</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral. Op. Cit.* Pág. 28.

para averiguar cómo *son* las cosas. Así pues, no podemos ir más allá de los conceptos, ni salir de ellos y ver si su naturaleza se corresponde o no con la realidad. Para Nietzsche, todo intento de encontrar una identidad entre mundo y conceptos es una pura ficción<sup>100</sup>.

De esta manera, Nietzsche considera destruida la dicotomía entre el mundo *aparente*, el del cambio continuo; y el *mundo real*, el de la teoría y la ciencia. La antítesis entre “mundo aparente” y “mundo no aparente” es la antítesis entre “mundo” y “nada”. Para Nietzsche sólo hay una realidad: la del cambio, que es la de la vida, la de la experiencia vital única e intransferible; cualquier intento de conocimiento que pretenda ser “verdadero” está condenado al fracaso. Nietzsche no aspira a conocer cómo es el mundo en su *esencia*: aspira a *vivir en el mundo*, a extraer de él las experiencias que nos conviertan en hombres libres. Es la idea de Tolstoi de que “la ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuestas para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir”<sup>101</sup>.

El impacto de Nietzsche, sumado al de filósofos como Henri Bergson (1859-1941) y Wilhelm Dilthey (1833-1911), fue innegable. Después de Nietzsche pende la sospecha de que cualquier intento de fundamentar una epistemología no es más que una forma encubierta de *colar* una metafísica. La epistemología entró en una profunda crisis de la cual no ha llegado nunca a recuperarse por entero. En palabras de Rorty, a finales del siglo XIX y principios del XX, “dio la impresión de que la filosofía podría alejarse de una vez por todas de la epistemología, de la búsqueda de certeza, estructura y rigor, y del intento de constituirse como tribunal de la razón”.

Desde entonces, el esfuerzo filosófico en buena parte se ha dirigido a reformular el problema del conocimiento una vez abandonado el sueño de cómo conocer *correctamente* el mundo. Y en esta reformulación Nietzsche tuvo buena parte de culpa, ya que dejó al hombre completamente solo ante este problema, sin ninguna verdad indiscutible a la que agarrarse:

*En el horizonte del infinito.* –“¡Hemos dejado la tierra firme y nos hemos embarcado! ¡Hemos destruido el puente tras nosotros –más aún, hemos destruido la tierra tras nosotros! Ahora, barquita, ¡cuidado! A tu lado está el océano, es verdad que no siempre brama y que a veces se explaya cual seda y oro y ensueño de bondad. Pero horas llegarán en que te darás cuenta de que es infinito y que nada hay tan pavoroso como la infinitud. ¡Ay del pobre pájaro que se ha sentido libre y ahora choca con las paredes de esa jaula! ¡Ay de ti, cuando te asalte la añoranza de la tierra firme, como si allí hubiera habido más *libertad* –pero no hay más ‘tierra’!<sup>102</sup>

<sup>100</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 28.

<sup>101</sup> WEBER, MAX *Op. Cit.* Pág. 207.

<sup>102</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *La Gaya Ciencia*. Madrid: Ediciones Akal, 1988 (Traducción: Charo Crego y Ger Groot). Pág. 160.

### 2.3.2. El conjunto es la referencia

Cuestionada la referencialidad del lenguaje, cabía preguntarse: si no expresa lo que *es* la realidad, entonces ¿de qué *habla* el lenguaje? Quizás, efectivamente, el lenguaje no está vinculado con las cosas del mundo exterior, pero sí está vinculado con otras muchas cosas que explican cómo el lenguaje es como es. Y dado que sólo se puede conocer el mundo mediante palabras, la salida que nos queda es centrar el interés en esas “otras cosas”. De esta manera, el lenguaje y esas “otras cosas” pasan a convertirse en la preocupación fundamental a la hora de delimitar qué es el conocimiento.

La creciente centralidad del lenguaje abrió el camino a la aparición de enfoques de naturaleza holística. Uno de sus elementos precursores fue la dicotomía introducida por Gottlob Frege (1848-1925) que marcó el desarrollo de la filosofía analítica: la distinción entre *Sinn* (“sentido”) y *Bedeutung* (“referencia” o “significado”, aunque también se traduce como “denotación”)<sup>103</sup>. La “referencia” es el objeto al cual se refiere un enunciado, mientras que el “sentido” es el “modo de presentación del referente”, con lo que un mismo referente puede ser expresado mediante diferentes sentidos:

“La conexión regular entre el signo, su sentido y su referencia es tal, que al signo le corresponde un determinado sentido y a éste, a su vez, una determinada referencia, mientras que a una referencia (a un objeto), no le corresponde solamente en un signo”<sup>104</sup>.

En consecuencia, “los enunciados se refieren al mundo porque poseen un significado [o referencia], pero ese significado está inmerso en una red semántica constituida por el propio discurso en el que se inserta el enunciado, que es el que le da sentido”<sup>105</sup>; así, los enunciados están vinculados a algo exterior, pero también se refieren a sí mismos.

De forma genérica, el holismo prima la interpretación del conjunto sobre los enunciados tomados de uno en uno y separadamente. Según Simon Blackburn (1944-), el holismo “dice que cualquier frase indicativa que pueda expresar una proposición o creencia está inscrita en un contexto que desempeña un papel esencial en la creación, configuración y dotación de identidad de la proposición expresada. Las frases por sí solas son como extremidades de un cuerpo: se proponen hacer lo que hacen mientras no se les ampute del contexto, la totalidad que forma una unidad de significación concreta”. De esta manera, comienza a tomar cuerpo la sensación de que los enunciados *son* el mundo, o al menos el mundo que podemos llegar a conocer:

<sup>103</sup> Frege desarrolla esta diferenciación en su famoso artículo “Über Sinn und Bedeutung”, publicado en 1892 en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, nueva serie, número 100, págs. 25-50. En este artículo Frege afronta el problema que planteaban los conceptos sin referente en la realidad, ya que, al no tener una vinculación directa con el mundo de las cosas, nos podríamos preguntar por su significado. Con la distinción introducida por Frege entre sentido y referente o significado, tales conceptos sí tienen significado, puesto que aunque no tengan un referente, sí tienen un sentido, pues su vinculación se produce *dentro* del discurso, no fuera.

<sup>104</sup> FREGE, GOTTLÖB “Sobre sentido y referencia”. En: *Estudios sobre semántica*. Ediciones Orbis, 1984 (Traducción: Ulises Moulines). Pág. 54.

<sup>105</sup> BERMEJO BARRERA, J.C. *Sobre la historia considerada como poesía*. Madrid: Ediciones Akal, 2005. Pág. 7.

“... las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrricular espontáneamente el conocimiento de las cosas. A principios del siglo XX, encontraron su viejo y enigmático espesor (...) Separado de la representación, el lenguaje no existe de ahora en adelante y hasta llegar hasta nosotros más que de un modo disperso: para los filólogos las palabras son como otros tantos objetos constituidos y depositados por la historia; para quienes quieren formalizar, el lenguaje debe despojarse de su contenido concreto y no dejar aparecer más que las formas universalmente válidas del discurso; si se quiere interpretar, entonces las palabras se convierten en un texto que hay que cortar para poder ver aparecer a plena luz ese otro sentido que ocultan; por último, el lenguaje llegar a surgir para sí mismo en un acto de escribir que no designa más que a sí mismo”<sup>106</sup>.

De la mano de filósofos como Thomas Hill Green (1836-1882) se consolidó “una tendencia a alejarse de la idea de que el conocimiento tuviera algún fundamento en la experiencia sensorial. La atención se concentró en el sistema global, en el corpus total de las creencias del individuo, estuvieran formadas por interacciones con el mundo, por la costumbre o por el razonamiento”<sup>107</sup>. Y dado que estos sistemas son móviles y fluidos, “habrá tantos sistemas como personas para las que la luz brille de distinta manera”.

Con todo, los enfoques holísticos no niegan la existencia del mundo, pero sí que podamos conocer ese mundo tal cual *es*, dada la imposibilidad de fundamentar una afirmación de la realidad sin recurrir a una validación exterior de tipo metafísico; de hecho, estos enfoques, en última instancia, niegan la posibilidad de formular una epistemología. Para el holismo no necesitamos ninguna justificación ni ninguna validación externas de nuestro conocimiento. La única validación posible es la interna, la generada *en* el proceso de conocimiento.

Enviada la epistemología al armario de los trastos viejos, la psicología entra en escena para asumir la función abandonada por el *viejo trasto*: conocer cómo actúa el conocimiento desde una perspectiva exclusivamente psicofisiológica. “No arrojemos la epistemología, hagámosla psicología”, proclamó Willard Quine (1908-2000). La psicología puede aspirar a explicar cómo funcionan los órganos de percepción y quizás los *centros de pensamiento*, pero eso no significa que pueda ser capaz de desvelar qué es el conocimiento ni mucho menos llegar a distinguir el conocimiento verdadero del falso (esta cuestión se desarrolla en el punto **3.3**)

<sup>106</sup> FOUCAULT, MICHEL *Las palabras y las cosas*. Op. Cit. Pág. 296.

<sup>107</sup> BLACKBURN, SIMON Op. Cit. Pág. 197.

### 2.3.3. El pragmatismo o la apelación al *sentido común*

La demolición de la epistemología, entendida ahora como una metafísica del conocimiento<sup>108</sup>, contó con un aliado importante en la corriente del “pragmatismo”, de amplia difusión en el mundo anglosajón y que tiene en Charles Sanders Peirce (1839-1914) y en John Dewey (1859-1952) a dos de sus impulsores. El pragmatismo no sólo se rebela contra la pretensión de asentar la verdad en algo externo, sino que es una respuesta al peligro de que, sin validación metafísica, el conocimiento quede sumido en la irrealidad. Por ello, los pragmáticos apelan al uso *cotidiano* de “realidad”, razón por la cual son también conocidos como la “escuela del sentido común”<sup>109</sup>. Y ese “sentido común”, para los pragmatistas, está vinculado a la actuación en el mundo de las cosas. Dewey establece de esta manera la conexión entre pragmatismo y “sentido común”:

“El sentido común entiende que la inteligencia tiene un propósito, y que el conocimiento se traduce en algo (...) Todo esto sugiere al menos que una realidad-por-conocer, una realidad que no sea en algún sentido de usos, o de implicaciones para el usar, es absolutamente indiferente *por lo que al conocimiento toca*”<sup>110</sup>.

Para el pragmatismo, la realidad no es algo abstracto ni transcendental, ni tampoco se preocupa por la escisión *realidad-apariencia*: esta dicotomía se diluye con la introducción del *valor* de la utilidad, de forma que, según Dewey, “a los efectos ordinarios, es decir a efectos prácticos, la verdad de las cosas y su realidad son sinónimos”; y añade: “Puesto que lo que queremos o perseguimos son únicamente las cosas genuinas y sinceras, las cosas que resultan buenas para aquello por lo que reclaman tal condición, esto es, en cuanto a sus consecuencias, moralmente sólo ellas son ‘reales’”<sup>111</sup>. Querer conocer es innato en la racionalidad humana, y tal *inclinación* encuentra su validación en su utilidad: en tanto que las ideas sobre la realidad *funcionan*, ese actuar *correctamente* es imprescindible para sobrevivir en el mundo:

“Las civilizaciones nunca han podido prosperar ni podrán hacerlo sin cantidades ingentes de información fiable sobre los hechos (...) Las personas precisan verdades que les permitan gestionar su estar en el

<sup>108</sup> “La ruina de la metafísica no había dejado a los hombres de Occidente más que los fragmentos de Mundo contruidos por las ciencias desde sus puntos de vista rigurosos, pero, a la vez, parciales y secundarios. Los problemas radicales y promordiales que habían ocupado siempre a la filosofía tuvieron que concentrarse y disfrazarse bajo la forma de teoría del conocimiento, cuya misión era dar su fundamento último a las ciencias”. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu*. *Op. Cit.* Pág. 19.

<sup>109</sup> Se considera como la *prehistoria* del pragmatismo a la Escuela Escocesa del Sentido Común (Scottish School of Common Sense), que agrupa a pensadores del siglo XVIII como Thomas Reid, Adam Ferguson y Dugald Stewart. Peirce parte de esta escuela para formular la teoría del “común-sensismo crítico (critical commonsensism)”, cuya base es la idea de que hay creencias que tomamos por ciertas e indudables, pese a no estar fundamentadas racional y críticamente: “Si usted no puede dudar absolutamente de una proposición... está claro que no hay lugar para desear nada más”. Para Peirce, ese “sentido común” era el punto de partida inevitable, pero no es la justificación de ninguna verdad. BERNSTEIN, RICHARD G. *El giro pragmático*. Barcelona / México: Anthropos Editorial / UAM-Iztapalapa, 2013 (Título original: *The Pragmatic Turn*, 2013. Traducción: Pablo Lazo Briones). Págs. 36-37.

<sup>110</sup> DEWEY, JOHN “El carácter práctico de la realidad”, en *La miseria de la epistemología*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010 (Título original: *Does Reality Possess Practical Character?*, 1908. Traducción: Ángel Manuel Faerna). Págs. 161-162.

<sup>111</sup> *Ibid.* Pág. 169.

mundo de manera efectiva y atravesar el mundo de obstáculos y oportunidades a los que todas las personas se enfrentan invariablemente, a lo largo de sus vidas”<sup>112</sup>.

Esta noción de la realidad está en la base de lo que se denomina como “realismo científico”: hay algún tipo de *relación especial* entre la ciencia y la Naturaleza que hace que la ciencia *entienda bien* la Naturaleza, de manera que acierta en sus postulados y en sus predicciones; y estos aciertos, como dijo Hume, no son milagros. Para justificar esta afirmación, la ciencia no acude a ninguna instancia metafísica: no busca establecer de forma indiscutible cuál es la correspondencia entre realidad y teoría científica, sino que sitúa el problema exclusivamente en el ámbito empírico o práctico<sup>113</sup>. Como dice Blackburn, “la ciencia explica el acierto de la ciencia”. Y eso es así, según este autor, porque “sólo lo que es verdadero acaece”.

### 2.3.3.1. La realidad como límite de la voluntad humana

Lo que subyace en el fondo del pragmatismo es la idea de la realidad como aquello exterior al sujeto. Y lo que el pragmatismo intenta eliminar es la oposición entre *realidad* y *apariencia*, refundidas ambas en un concepto de “verdad simple”<sup>114</sup> en el que se ha eliminado la preocupación por la justificación metafísica de *la* verdad, sustituyendo dicha preocupación por la validación de verdades concretas de hechos concretos.

Esta idea parte de la constatación *cotidiana* de que la realidad es lo que no se pliega a los deseos humanos. Es lo que está *fuera* de nosotros porque no depende de nosotros. En este sentido, realidad se opone a subjetividad: la realidad “es esencialmente un concepto de lo que nos limita, de lo que no podemos cambiar o controlar mediante un mecanismo de nuestra voluntad”<sup>115</sup>. Así, los hechos *capturados* de la realidad son independientes de la mente, tienen existencia ontológica al margen de la voluntad. Según Frankfurt: “Los hechos relevantes son lo que son al margen de lo que podamos pensar sobre ellos”. Como algo ajeno a la voluntad –y externo a ella–, la realidad perceptible se constituye en el tribunal que juzga la validez de nuestras acciones, condenando las ineficaces y premiando las útiles.

Para actuar eficazmente en el mundo, hay que captar correctamente las realidades que sean pertinentes para el éxito de nuestras acciones. Y tener éxito consiste en conseguir que la realidad *generada* por nuestras acciones se ajuste a lo que buscábamos con ella. Dicho de otra forma, se trata de que la realidad no sea ese obstáculo del que hablábamos, sino un instrumento eficaz de la voluntad; no hay que luchar *contra* la realidad, sino *ajustarse* a ella. Confiar en esta realidad y tratar de establecer su verdad es, ante todo, una cuestión de utilidad:

<sup>112</sup> FRANKFURT, HARRY G. *Sobre la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007 (Título original: *On truth*, 2006. Traducción: Carme Castells). Págs. 43 y 44.

<sup>113</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 234.

<sup>114</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 68.

<sup>115</sup> FRANKFURT, HARRY G. *Op. Cit.* Págs. 122-123.



“Los hechos –la verdadera naturaleza de la realidad– son el recurso último e incontrovertible de la indagación. En última instancia, dictan y apoyan una resolución y el rechazo decisivo de todas nuestras incertidumbres y dudas”<sup>116</sup>.

Esta idea se sustenta en una confianza: aunque se acepte como inevitable que la subjetividad *contamine* la percepción de la realidad, esta *intromisión* del sujeto no puede llevar al extremo de negar la existencia de los hechos. Por lo tanto, para acceder a la realidad, hay que eliminar las *capas de subjetividad*, como si fueran impurezas, para captar hechos de forma que éstos proporcionen información *correcta* para actuar. En definitiva, para el pragmatismo, preguntar lo que son las cosas es una cuestión improcedente –además de improductiva–; qué más da lo que sea, viene a decir. Lo importante es *capturar bien* la realidad –sea lo que sea esa realidad– para ver qué puedo hacer con *eso* que he capturado.

### 2.3.3.2. Realidad frente a fantasía

La concepción del *sentido común* también está vinculada a otra dicotomía, que es el resultado de la definición de *lo real* como opuesto a *lo subjetivo*: es la escisión entre “realidad y “ficción” (o “fantasía”), de manera que la primera define a la otra por exclusión. La raíz de esta dicotomía es que en la ficción *claramente* interviene el sujeto sin que el resultado de la imaginación tenga que estar *necesariamente* vinculado con una realidad exterior; mientras, en la realidad el sujeto no *parece* intervenir, ya que esa realidad no se configura a partir de la voluntad del sujeto.

La fantasía puede ser *percibida* por el sujeto, pero no puede ser corroborada en el mundo de las cosas; mientras que la realidad es percibida y, para los pragmatistas, puede ser *refutada* en función de su utilidad, esto es, de su contacto con la realidad.

Y hay una última consecuencia: de la confrontación de ambos elementos, la realidad como obstáculo (lo externo) y la dicotomía realidad-ficción/fantasía (lo interno), surge el concepto de “objetividad” comúnmente aceptado, el propio del “sentido común”:

“El hecho de que haya obstáculos externos a la búsqueda de verdad es uno de los cimientos de nuestra idea de objetividad, en el sentido de que nuestras creencias responden a un orden de cosas que descansa más allá de nuestras propias resoluciones” (...) [Otra acepción de objetividad, vinculada a los obstáculos internos:] “La persecución consciente de la verdad requiere resistirse a cosas como el autoengaño y el pensamiento desiderativo, y un componente de la virtud de la Precisión (...) consiste en las destrezas y actitudes que se resisten al principio de placer en todas sus formas, que van desde una gran necesidad de creer lo que resulta agradable hasta la simple y llana pereza de contrastar las propias investigaciones. Las virtudes de la Precisión contienen, y esto es muy importante, disposiciones y estrategias para que la creencia mantenga su defensa frente al deseo y frente a uno de los frutos del deseo, el engaño a uno mismo”<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> *Ibid.* Págs. 67-68.

<sup>117</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Págs. 128-129.

### 2.3.4. A la búsqueda de un lenguaje simbólico universal

En el humus intelectual antiepistemológico que hemos descrito, también hubo intentos de salvar la epistemología de su defunción o de su *absorción* por la psicología. Es el caso de Frege, con *Los fundamentos de la aritmética* (1884), y de Bertrand Russell (1872-1970), con *Sobre la denotación* (1905), quienes sientan las bases de un giro fundamental para filosofía del siglo XX: al analizar cómo opera la razón a la hora de convertir las observaciones sensoriales en materia de conocimiento concluyen que dicha razón opera en una “lengua lógica” al modo del sistema lógico-formal de las matemáticas. Por lo tanto, para explicar el mundo habría que desarrollar un nuevo lenguaje, una lógica simbólica alejada del lenguaje común, el cual siempre es sospechoso de estar contaminado por la tradición y los usos.

Aristóteles había fijado las leyes de la lógica para construir enunciados y realizar inferencias correctas, una lógica no empírica, puramente formal. Kant, que daba por buena la lógica aristotélica, introdujo la “lógica trascendental”, a medio camino de la lógica formal y de la constatación empírica, y que actuaba como síntesis de ambas, entre lo que “es dado” por la experiencia y lo que “es añadido por la mente”.

Con Frege y, sobre todo con Russell, la *lógica simbólica* se convierte en el instrumento de “pensar bien”, y eso sólo lo podía hacer mediante el análisis lógico de las proposiciones. Gracias al rigor que el nuevo lenguaje imprimiría a la reflexión filosófica, ésta por fin se podría liberar de los “pseudoproblemas” que la habían atormentado por culpa del mal uso del lenguaje. Éste es el programa inicial de lo que se suele encuadrar bajo el epígrafe de “filosofía analítica”.

El problema de los lenguajes simbólicos con los que superar la polivalencia metafórica del lenguaje natural es la imposibilidad de dejar de un lado el lenguaje natural:

“Se ha demostrado que la introducción de sistemas de signos convencionales nunca se puede efectuar mediante el sistema elegido en esas convenciones y que, en consecuencia, la introducción de un lenguaje artificial presupone ya otro lenguaje en el que se habla. Se trata del problema del metalenguaje (...) El lenguaje que hablamos y en el que vivimos ocupa un puesto privilegiado. Es a la vez el presupuesto para cualquier análisis lógico posterior. Y no como mera suma de enunciados, ya que el enunciado que pretenda expresar la verdad debe satisfacer unas condiciones muy diferentes a las del análisis lógico”<sup>118</sup>.

Este problema no sólo significa un obstáculo a la hora de fundamentar la propuesta, sino que marca el límite de la aplicación de la filosofía analítica a partir de sus propios presupuestos: es útil en los casos en los que tenga sentido descomponer la realidad en enunciados formulados en términos formales lógicos; pero, al mismo tiempo, eso la alejará de la mayor parte de los casos en los que los seres humanos realmente desarrollan su actividad cotidiana.

Pese a todo, la filosofía analítica no sólo ha marcado la evolución de la filosofía en el ámbito anglosajón, aun a costa de revivir en cierto modo el debate nominalista, sino que

<sup>118</sup> GADAMER, HANS-GEORG “¿Qué es la verdad?”, en *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2010 (Título original: “Was ist Wahrheit?”, en *Zeitwende*, 28; 1957. Traducción: Manuel Olasagasti). Pág. 56.

también ha sido una de las inspiraciones para el movimiento neopositivista (o del positivismo lógico) que se articuló, sobre todo, en torno al Círculo de Viena.

Los filósofos analíticos no dudan de la existencia de una realidad independiente, pero para ellos esa realidad *no nos habla*, por lo que no sabemos qué *dice*. Y como nosotros sí que hablamos, lo único que nos queda es analizar cómo hablamos del mundo; y como no podemos establecer una referencia entre mundo y palabras, la única filosofía posible pasa por el análisis lógico de las aserciones sobre la realidad, de manera que “la epistemología es una parte de la sintaxis”, según Rudolf Carnap (1891-1970) en su obra *La estructura lógica del mundo*<sup>119</sup>.

La forma de operar de tal *análisis lingüístico de la realidad* hunde sus raíces en el empirismo y en el naturalismo, al hacer suya la distinción entre dos tipos de enunciados:

- a) Las “sentencias de observación”, también llamadas “juicios normativos”, el *quid facti?* kantiano o las sentencias “atómicas” de Wittgenstein, constituyen las unidades más simples del conocimiento puesto que están vinculadas a hechos captados de la realidad. Son las únicas que pueden ser validadas en términos de “verdaderas” o “falsas” en función de su relación con la realidad. Su justificación se plantea en términos de mera comprobación perceptiva (si se dice “la nieve es blanca”, hay que ver si la nieve es blanca), en el sentido dado por Kant: “Los sentidos no yerran nunca pero no porque siempre juzgan con acierto sino simplemente porque no juzgan”.
- b) Y los “juicios valorativos”, el *quid juris?*, los enunciados teóricos o explicativos, que deben estar fundamentados en “sentencias de observación” previas. Estos enunciados son los que permiten generar conocimiento, al no ser una simple constatación del mundo, sino una *interpretación* a partir de los datos extraídos de la realidad. Cualquier juicio valorativo termina *reposando* sobre una sentencia de observación, que es la que discrimina su verdad o su falsedad. Si tras una cadena de juicios no aparece ninguna sentencia de observación, el neopositivista concluirá que, simplemente, el juicio valorativo no tiene razón de ser, y, en tal caso, no se puede dirimir su validez.

Esta clasificación ya fue planteada por Hume, quien calificó a las primeras como las “percepciones más intensas”, proporcionadas por los sentidos o fruto de las emociones; y a las segundas como “las menos fuertes e intensas”, de forma que “todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas”<sup>120</sup>, con lo que las ideas siempre se pueden descomponer en fragmentos extraídos de la realidad. Pero esta división también se puede encontrar en Aristóteles y en Platón cuando estos filósofos establecen los distintos grados de certeza en función del objeto de conocimiento: las verdades asociadas a la percepción y las verdades vinculadas con el conocimiento de *esencias* (ver 2.1.3).

<sup>119</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Págs. 125-126.

<sup>120</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 43.

### 2.3.5. Wittgenstein: el triunfo de la pragmática

El filósofo más influyente en la corriente analítica es Ludwig Wittgenstein (1889-1951), aunque hay que distinguir entre el Wittgenstein del *Tractatus* (1921) y el de *Investigaciones filosóficas* (1953). Según Rorty, Wittgenstein, en un primer momento, “intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo”, pero terminó considerando que sus esfuerzos estaban mal dirigidos, por lo que en su obra posterior intentó emanciparse de la concepción kantiana de la filosofía como disciplina que fundamenta todas las demás, y se dedicó a ponernos en guardia frente a la tentación en la que él mismo había caído: “Por eso sus escritos últimos son más terapéuticos que constructivos, más edificantes que sistemáticos, orientados a hacer que el lector se cuestione sus propios motivos para filosofar más que a presentarle un nuevo programa filosófico”<sup>121</sup>.

El *primer* Wittgenstein se centra en la relación entre lenguaje y mundo, y otorga a dicha relación una dimensión trascendental. Para ello, parte de las “proposiciones elementales” (“sentencias de observación”) como el fundamento del conocimiento en la medida en que son las unidades de lógica mínimas:

“La realidad total es el mundo” (T. 2.063)

“Nos hacemos figuras de los hechos” (T. 2.1)

“La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas” (T. 2.11)

“La figura es un modelo de la realidad” (T. 2.12)

“Los elementos de la figura hacen de ella las veces de los objetos” (T. 2.131)

“La relación figurativa consiste en las coordinaciones entre los elementos de la figura y los de las cosas” (T. 2.1514)

“Estos coordinadores son, por así decirlo, los tentáculos de los elementos de la figura con los que ésta toca la realidad” (T. 2.1515)

“Para ser figura, pues, el hecho ha de tener algo en común con lo figurado” (T. 2.16)

“Cualquier figura es también una figura lógica” (T. 2.182)

“La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración” (T. 2.2)<sup>122</sup>

Para el *primer* Wittgenstein, la realidad y las proposiciones sobre la realidad (las “figuras”) tienen en común la misma estructura lógica<sup>123</sup>. La lógica se impone al lenguaje y al mundo, señalando el límite de lo que podemos pensar y decir sobre la realidad; y el pensamiento no puede sobrepasar la lógica puesto que ello sería absurdo: “La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental” (T. 6.13)<sup>124</sup>. Así, la verdad o la falsedad de un enunciado se obtiene comparando la “figura” (las proposiciones elementales) con el hecho (del cual es “modelo” la primera), como si se superpusieran los dos para ver si *encajan*, en la

<sup>121</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 15.

<sup>122</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994 (Título original: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Págs. 23-27.

<sup>123</sup> “El pensamiento no puede encontrar en la realidad otra conexión que la lógica”, dijo en Dilthey en relación a los intentos de las ciencias naturales de encontrar una justificación a la conexión entre lo externo –la realidad– y lo interno –el pensamiento– que no pasara por la metafísica. DILTHEY, WILHELM *Op. Cit.* Págs. 562-563.

<sup>124</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Op. Cit.* Pág. 161.

línea del “*adaequatio ad rem*” clásico. Y las proposiciones elementales tienen una característica lógica que las hace reconocibles: son aquellas cuya verdad es independiente de cualquier otra proposición<sup>125</sup>, de ahí su carácter “atómico”.

Ahora bien, ¿qué *es* ese mundo que pretendemos representar mediante “figuras”? Para Wittgenstein esta pregunta se sitúa fuera de nuestra capacidad de conocimiento: “*Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo*” (T. 6.432). El conocimiento sólo se puede situar en el ámbito de lo expresable: “Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*” (T. 6.51). Por lo tanto, la ontología sería expulsada al ámbito de lo no expresable, que para Wittgenstein se sitúa en terrenos muy lejanos a la gnoseología: “Lo inexpressable, ciertamente, existe. *Se muestra, es lo místico*” (T. 6.521). No es de extrañar que Russell se sorprendiera ante el carácter místico que, según él, tenía el *Tractatus*.

Pero Wittgenstein no sólo cambió sus planteamientos con el discurrir de los años, sino también su forma de filosofar. El *segundo* Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*, el que se constituyó en un hito de la “filosofía analítica del lenguaje”, arrinconó el *misticismo* del *Tractatus* y, sobre todo, la visión referencialista con respecto a la representación de la realidad.

En esta segunda etapa se consolida la preocupación por el lenguaje, un hecho que se percibe no sólo en Wittgenstein, sino en el clima filosófico general de la época. La influencia de la lingüística se pondrá de manifiesto en la creciente impregnación de terminología procedente de ese ámbito: si el elemento clave de la teoría del conocimiento había sido el “significado” (la relación entre enunciados y realidad), y por lo tanto, la semántica (la relación entre signos y significados), a partir de ahora se introducen elementos como la sintaxis y, sobre todo, la pragmática a la hora de enfatizar de qué manera el lenguaje puede reflejar el mundo.

El cambio fundamental radica, precisamente, en la *sumisión* de la semántica a la pragmática, en un marco conceptual de naturaleza holística:

“Cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto)” (SC, 141)  
 “No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente” (SC, 142)<sup>126</sup>.

Wittgenstein toma como punto de partida la idea de que el lenguaje es una actividad humana, y que esa actividad está regida por un sinnúmero de propósitos, reglas, acciones, etcétera. Los enunciados (lingüísticos) sobre la realidad no pueden escaparse de esa compleja red de interrelaciones dentro de la cual está inmersa el lenguaje. Mientras que antes sólo se miraba la relación de los enunciados con los hechos (verificación de corte realista) y la estructura

<sup>125</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op.Cit.* Págs. 52-53.

<sup>126</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Sobre la certeza*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995 (Título original: *Über Gewissheit*. Traducción: Josep Lluís Prades, Vicent Raga). Pág. 21c.

sintáctica interna (a partir de la enunciación lógica), a partir de ahora se presta especial atención a las situaciones extralingüísticas planteadas por la intervención en el lenguaje de usuarios reales y de situaciones lingüísticas concretas<sup>127</sup>.

El significado, pues, ya no viene dado exclusivamente por una relación aislada entre palabras y objetos, sino que viene dado por su *uso* complejo en el lenguaje:

“Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ –aunque no para *todos* los casos de su utilización– puede utilizarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (IF, 43).<sup>128</sup>

“... Un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez”<sup>129</sup>.

El significado depende del contexto global marcado por el lenguaje, entendido como un sistema complejo de comunicación que no es estático. Es lo que Wittgenstein llamó “juegos de lenguaje”, entendidos como ese conjunto de relaciones que intervienen en cualquier acto de comunicación: “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que hablar del lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (IF, 23). Y se trata de “juegos” de los que tampoco se escapa el mismo concepto de “significado”: como “significado” puede tener diferentes usos, por lo que puede haber diferentes significados.

Este Wittgenstein queda lejos del *Tractatus* y de su percepción *fuerte* de la relación entre mundo y lenguaje. Con todo, no ha caído en el relativismo<sup>130</sup>, como tampoco lo hará la filosofía analítica. Para el *segundo* Wittgenstein, la *esencia* del pensamiento sigue siendo la lógica, entendida como condición previa a toda expresión y como garantía de un *orden común* entre mundo y pensamiento. Pero este *orden* debe ser “máximamente simple”, y en su mínima expresión debe estar libre de toda *impureza*, incluida la *impureza* lingüística (IF, 97)<sup>131</sup>:

“El pensamiento está rodeado de una aureola. –Su esencia, la lógica, presenta un orden, y precisamente el orden a priori del mundo, esto es, el orden de las *posibilidades* que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser sumamente simple. Es anterior a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica.— (...) Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que se trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etcétera. Este orden es un *super-orden* entre –por así decirlo– *super-conceptos*. Mientras que por cierto las palabras ‘lenguaje’, ‘experiencia’, ‘mundo’, si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras ‘mesa’, ‘lámpara’, ‘puerta’” (IF, 97)<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Págs. 54-55.

<sup>128</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988 (Título original: *Philosophische Untersuchungen*. Traducción: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines). Pág. 61.

<sup>129</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Sobre la certeza*. *Op. Cit.* Pág. 10c.

<sup>130</sup> Por relativismo entenderemos toda aquella postura filosófica que niega la existencia de la verdad (salvo para mí mismo o para el grupo en el que me incluyo), la existencia de hechos objetivos así como la de cualquier pretensión de validez universal. Es lo que Bernstein llama “relativismo malo”. BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 120.

<sup>131</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 55.

<sup>132</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Investigaciones filosóficas*. *Op. Cit.* Pág. 117.

Salvado ese *mínimo de orden*, que puede llegar a recordar la lógica trascendental de Kant, todo lo demás es reducible a “juegos de lenguaje”. El “orden sumamente simple” es lo único que puede otorgar la posibilidad de conocer. Así, Wittgenstein *salva* el conocimiento por la vía de suponer alguna identidad compartida entre mundo y lenguaje, que es la lógica. Pero ese mínimo orden se circunscribe a eso. Queda lejos la pretensión de una conceptualización que tenga que ver necesariamente con la realidad. En este aspecto, se podría decir que Wittgenstein adopta ciertos *aires nietzschianos*, sobre todo en su denuncia del “ansia de generalidad” que, siendo propia de la ciencia, la filosofía ha incorporado, según él, inadecuadamente:

“Tenemos tendencia a pensar que tiene que haber algo común, digamos a todos los juegos, y que esa propiedad común es la justificación de que se aplique el término general ‘juego’ a los distintos juegos; ya que los juegos forman una familia, cuyos miembros tienen aires de familia (...) La idea de que un concepto general es una propiedad común de sus casos particulares está conectada con otras ideas primitivas y demasiado simples de la estructura del lenguaje. Es comparable con la idea de que las *propiedades* son *ingredientes* de las cosas que tienen propiedades; por ejemplo, que la belleza es un ingrediente de todas las cosas bellas como el alcohol lo es de la cerveza y el vino y que, por tanto, podríamos conseguir la pura belleza, no adulterada por ninguna cosa bella”<sup>133</sup>.

El afán reduccionista, que es propio de la ciencia, para Wittgenstein no debe ser el objetivo de la filosofía, sino que su verdadero empeño debe ser justo lo contrario: el análisis de la diferencia, de la diversidad de significados; de ahí su célebre sentencia: “Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es ‘puramente descriptiva’”<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG “Cuaderno azul”, en *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998 (Título original: *The Blue and Brown Books*. Traducción: Francisco Gracia Guillén). Pág. 45.

<sup>134</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Investigaciones filosóficas*. Op. Cit. Pág. 46.

### 2.3.6. La liberación completa del lenguaje

Si Wittgenstein es una referencia fundamental para la filosofía analítica, Ferdinand de Saussure (1857-1913) constituye un punto de inflexión en el proceso de lingüistización de la epistemología, incidiendo en el denominado “giro lingüístico”, según la expresión popularizada por Richard Rorty (1931-2007) en *The linguistic turn* (1967), aunque la idea de este *giro* ya había sido propuesta por Gustav Bergmann en su artículo “Positivismo lógico, lenguaje y reconstrucción de la metafísica” en 1953, en alusión al cambio en la manera de filosofar iniciado por el *Tractatus* de Wittgenstein<sup>135</sup>.

Saussure y su *Curso de lingüística general* (publicado en 1916) incidieron en la ruptura de la función referencial del lenguaje: partiendo de Saussure, la posterior interpretación estructuralista sentenciará que lenguaje y realidad no están vinculados, ni siquiera a efectos pragmáticos. Aunque en ámbito y en dimensión muy diferentes, Saussure subraya la idea nietzschiana de que la palabra no tiene ninguna relación esencial con la cosa designada por ella; como cualquier símbolo, su relación con la realidad es *hasta cierto punto* arbitraria:

“El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, un carro, por ejemplo. (...) queremos decir que [el símbolo] es inmotivado, es decir, arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural.”<sup>136</sup>

Para Saussure, el lenguaje es un sistema autorreferencial en el que el vínculo con la realidad es sustituido por la relación entre signos: adaptando los términos fregianos de *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significado o referencia), establece que el “signo” (palabra) es una combinación entre el “significante” (signo verbal) y el “significado” (concepto o la idea), de manera que un significante apunta a un significado, pero ese significado no *está* en la realidad, sino que se enmarca en la red de significados que constituye el lenguaje. Así, ningún signo tiene significado, si no está en relación con otros signos:

“En español un concepto 'juzgar' está unido a la imagen acústica juzgar; en una palabra, simboliza la significación; pero bien entendido que ese concepto nada tiene de inicial, que no es más que un valor determinado por sus relaciones con los otros valores similares, y que sin ellos la significación no existiría. Cuando afirmo simplemente que una palabra significa tal cosa, cuando me atengo a la asociación de la imagen acústica con el concepto, hago una operación que puede en cierta medida ser exacta y dar una idea de la realidad; pero de ningún modo expreso el hecho lingüístico en su esencia y en su amplitud.”<sup>137</sup>

En consecuencia, Saussure se sitúa en el marco de un enfoque holístico del lenguaje:

<sup>135</sup> BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 137.

<sup>136</sup> SAUSSURE, FERDINAND DE *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945 (Título original: *Cours de linguistique générale*. Traducción: Amado Alonso). Pág. 94.

<sup>137</sup> *Ibid.* Pág. 141.



“Para saber en qué medida una cosa es realidad será necesario y suficiente averiguar en qué medida existe para la conciencia de los sujetos hablantes”.<sup>138</sup>

El lenguaje, pues, es un sistema autónomo cerrado en sí mismo; no es un medio para comunicar sentido, sino a la inversa, el sentido es una función del lenguaje, por lo que el ser humano estaría condicionado por el lenguaje, no se serviría de él para comunicar pensamientos. Ésta es la idea clave del estructuralismo: “El hombre se mueve en un marco de estructuras que no están determinadas por él, sino que le determinan”<sup>139</sup>.

Sin embargo, Saussure plantea su propuesta en el ámbito de la lingüística, por lo que, en principio, su influencia se circunscribió a ese ámbito. Roman Jakobson (1896-1982) ahondó en el análisis estructural del lenguaje, abundando en la idea de que todo significado es relacional. Y serán Claude Lévi-Strauss (1908-2009), desde la antropología; y Roland Barthes (1915-1980), desde la filosofía y la semiótica, los principales responsables de extender el análisis estructuralista fuera de la lingüística.

Barthes dio el salto del estructuralismo al postestructuralismo: en 1968 publica su artículo “La mort de l'auteur”, en el que, en la línea de Jakobson, saluda la muerte del autor en los textos en beneficio del lector: según él, la idea de autoría se diluye ante el hecho de que el autor no hace más que utilizar un código preexistente, el lenguaje, por lo que el lenguaje se constituye en el único organizador del conocimiento. Y ésta será, a su vez, una de las bases de del “posmodernismo”, aunque éste sea un término que ha devenido especialmente vaporoso.

### 2.3.6.1. El antirrealismo radical de Derrida

Quizás el mayor intento sistematizador de esta ruptura de la referencialidad del lenguaje sea el protagonizado por Jacques Derrida (1930-2004), empeñado en *liberar* el signo incluso del sistema en el que está inscrito, el lenguaje. Con su “antirrealismo radical”, Derrida rompe la relación significante-significado, de forma que no existe un significado, sino un conjunto de significantes *flotando libremente*:

“Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema. ‘Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos’”<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> *Ibid.* Pág. 115.

<sup>139</sup> IGGERS, G.G. *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*. Barcelona: Idea Books, 1998 (Título original: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*, 1996. Traducción: Clemens Bieg). Pág. 98.

<sup>140</sup> DERRIDA, JACQUES “La Différance” (título de la conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de enero de 1968), en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989 (Título original: *Marges de la philosophie*). Págs. 46.

Para ello introduce el concepto de “*différance*”, aunque él insistió en que no era un “concepto” (eso sería demasiado *estable*), sino un “no-concepto”: de hecho, la *différance* no es nada, es un neologismo que remite a *différence* (“diferencia”, y que se pronuncia igual que *différance*) y *différer* (“diferir”, suspender el cumplimiento o la satisfacción de un deseo), y que a su vez alude a la idea clave de Derrida: crear significado a fuerza de separar, de aplazar indefinidamente la conclusión definitiva de ese significado<sup>141</sup>.

Lo que propone Derrida es una especie juego: si se busca el significado de una palabra en un diccionario, una definición lleva a otra, y ésta a otra... en un proceso que no parece tener final: es una cadena de significados con la que Derrida quiere demostrar el carácter exclusivamente lingüístico de los esfuerzos de conceptualización. Y ese juego se manifiesta en el mismo término de *différance*: él mismo no significa nada, sino que remite a otros conceptos; así, incluso el concepto que permite su interpretación no podía ser acusado de tener *consistencia ontológica*: él mismo es pura inmaterialidad.

Pero, pese a la repulsa de Derrida por todo lo que olera a metafísica, es difícil no percibir un *aroma* metafísico en la *différance* porque, tal como su propio creador dice, la *différance* es una instancia previa que posibilita la generación de la propia conceptualización:

“Un juego tal, la *différance*, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general. Por la misma razón, la *différance*, que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se representa como una unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y una fonía”<sup>142</sup>.

Entonces, ¿qué es la *différance*? Para Derrida, responder de forma concluyente (*cerrando* su significado) sería “volver a caer de este lado de lo que acabamos de despejar”: sería negar la propia *différance*. Llegados a este punto, es difícil no tener la impresión de que Derrida, en su esfuerzo por alejar el lenguaje de la realidad para darle la máxima fluidez y la mínima referencialidad, no puede evitar caer en el terreno de una metafísica que para él es lo indeseable:

“El proceso de diferenciación defendía –con o sin intención– la existencia de un todo indefinible que ‘precedía’ al proceso. De este modo, la *différance* estaba relacionada con algo que lo abarcaba todo y que iba más allá de la filosofía y la teología (...) La *différance* escapaba a todo esfuerzo de maestría conceptual por parte de todas las disciplinas del pensamiento, ya que estas mismas estaban de ‘este lado’ de la división lingüística. La *différance* funcionaba en el mundo lingüístico pero sus raíces trascendían el lenguaje. Era absoluta alteridad”<sup>143</sup>.

<sup>141</sup> *Ibid.* Págs. 44-45.

<sup>142</sup> *Ibid.* Págs. 46-47.

<sup>143</sup> BREISACH, E. *Sobre el futuro de la historia. El desafío posmodernista y sus consecuencias*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2009 (Título original: *On the future of history. The postmodernist challenge and its aftermath*, 2003. Traducción: Mónica Bruguera). Pág. 137.

### 2.3.6.2. La realidad como ilusión referencial

Desde el mundo anglosajón se percibió el *salto al vacío* del estructuralismo y, sobre todo, del postestructuralismo y del posmodernismo, como una excentricidad típicamente europea. Así, Bernard Williams (1929-2003) considera que los *relativistas* (entre los que, según él, se encuentran los postestructuralistas) “se han adherido a formulaciones confusas en filosofía del lenguaje, derivadas en parte de una mala lectura de Saussure; estas formulaciones, a grandes rasgos, sostendrían que el lenguaje consiste en ‘signos arbitrarios’ que ‘adquieren su sentido’ en sus relaciones con otros signos y, siendo así, no puede relacionarse con un mundo no lingüístico. Hay aquí un cúmulo de errores. Si ‘perro’ es un signo ‘arbitrario’ que se aplica a los perros, es en todo caso un signo que se aplica a los perros, y esto tiene que significar que puede referirse a un perro; y un perro es un perro, no una palabra”<sup>144</sup>.

Sin embargo, el mundo anglosajón no quedó al margen de lo que podríamos calificar como *aires de irrealidad*. El norteamericano Hayden White (1928-) fue uno de los impulsores de la corriente narrativista que, partiendo del análisis de los discursos de la historiografía, certifica la separación entre la representación (en su caso, la realidad histórica) y la significación, lo cual desemboca en la idea de que los elementos de naturaleza retórica del discurso determinan el nivel conceptual de dicho discurso: “Sin la ayuda de un significado inherente a la realidad, los elementos de orden tenían que ser de naturaleza retórica”<sup>145</sup>.

White considera que hay un nivel preconceptual, conformado por los tropos literarios (metáfora, metonimia, sinécdoce e ironía), que preconfiguran las posibilidades del discurso. Con todo, White no llega a negar una realidad externa al sujeto: intenta *preservar* esa realidad distinguiendo entre “acontecimiento” y “hecho”:

“Distingo un acontecimiento (como un acontecer que sucede en un espacio y en un tiempo materiales) y un hecho (un enunciado acerca de un acontecimiento en la forma de una predicación). Los acontecimientos ocurren y son atestiguados más o menos adecuadamente por los registros documentales y los rastros monumentales; los hechos son construidos conceptualmente en el pensamiento y/o figurativamente en la imaginación y tienen existencia sólo en el pensamiento, el lenguaje o el discurso”.<sup>146</sup>

Pero la realidad (el “acontecimiento”) sólo tendría la función de suministrar materiales para construir el discurso, de igual manera que haría la imaginación para el autor de una obra de ficción: “La principal forma por la que se impone el significado a los acontecimientos históricos es a través de la narrativización. La escritura histórica es un medio de producción de

<sup>144</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 17.

<sup>145</sup> BREISACH, E. *Op. Cit.* Pág. 104.

<sup>146</sup> WHITE, HAYDEN *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2003 (Títulos originales: *Tropics of Discourse*. 1978; *Figural Realism*, 1999. Traducción: Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino). Pág. 53

significado. Es una ilusión pensar que los historiadores sólo desean contar la verdad acerca del pasado”<sup>147</sup>.

La conclusión es que se puede equiparar la Historia (el conocimiento histórico) a la ficción, ya que la ficción (por ejemplo una novela histórica) puede tener el mismo anclaje en la realidad que una investigación histórica: la novela “postula manifiestamente pretensiones de verdad para sus representaciones de la realidad social casi tan firmes como aquellas hechas por cualquier historiador narrativizante. La cuestión es que la narrativización le impone a la realidad la forma y la sustancia del tipo de significado encontrado sólo en los relatos”<sup>148</sup>.

Un historiador, pues, se debería conformar con buscar documentación histórica sólo para proporcionar a su texto un “efecto de realidad”, o una “ilusión referencial”, según la expresión de Barthes. El texto se convierte en el objeto de estudio, y la realidad sólo interesa en la medida en que participa en la creación del texto.

### 2.3.6.3. La posmodernidad como emancipación

Con el narrativismo y el postestructuralismo, el lenguaje deja de expresar significados: los crea y los cambia a voluntad. Incluso la ciencia positiva debería dejar de lado sus pretensiones de realidad y aceptar que no es más que otro tipo de narración, tal como postula Paul Feyerabend (1924-1994) y su “teoría del conocimiento dadaísta”; para este autor, la ciencia es como el arte, no hay progreso ni verdad, sino simples cambios de estilo:

“En conjunto la actividad científica no se distingue de la actividad artística. Naturalmente hay muchas diferencias entre episodios particulares del arte y la ciencia, pero estas diferencias son manifestaciones locales que no se repiten en otras partes (...) hay que reconocer que en un drama puede haber un montón de conocimiento mientras que un ensayo sociológico puede carecer por completo de él y, además, que hay métodos mejores para expresar algo que las argumentaciones científicas. ¡Acabemos de una vez con la escisión entre los diferentes ámbitos de la actividad espiritual y aprovechemos cada medio a nuestro alcance para resolver nuestros problemas!”<sup>149</sup>

Feyerabend pone en duda la misma racionalidad del mundo, la existencia de un *código oculto* que haya que descubrir *en* las cosas. Por ejemplo, para él la ciencia y la astrología están en el mismo nivel: “Por lo que respecta al origen mágico de la astrología tenemos que añadir que la ciencia estuvo estrechamente vinculada a la magia y, por lo tanto, debería ser rechazada si a la astrología se la desecha por este motivo”<sup>150</sup>.

<sup>147</sup> *Ibid.* Págs. 51-52.

<sup>148</sup> *Ibid.* Pág. 55.

<sup>149</sup> FEYERABEND, PAUL “En camino hacia una teoría del conocimiento dadaísta”, en *¿Por qué no Platón?* Madrid: Editorial Tecnos, 2009 (Título original: *Unterwegs zu einer dadaistischen Erkenntnistheorie*. Traducción: M.ª Asunción Albisu). Pág. 110.

<sup>150</sup> *Ibid.* Pág. 89.

Bajo esta actitud late la gran pulsión de todo el relativismo contemporáneo: la lucha contra los absolutos, y el primero de todos, el de *la* verdad, como forma de prevenir cualquier autoritarismo, al que se le considera como el culpable de los males vividos desde la Ilustración:

“Cuando la verdad entra en conflicto con la libertad o la fe podemos elegir. Podemos renunciar a la libertad o la fe, pero también podemos renunciar a la verdad. Y puesto que la necesidad de una elección de este tipo aparece claramente cuando las alternativas están claras, de ahí se sigue que la prosecución de empresas que se oponen a la verdad no sólo es admisible, sino incluso deseable”.<sup>151</sup>

Los relativistas acusan a este autoritarismo, identificado con la búsqueda de la estabilidad y la permanencia, de estar detrás de los peores errores generados por el racionalismo; y el concepto ilustrado de “progreso” es uno de ellos. De ahí la fijación posmoderna en insistir en que *todo fluya*, en que la realidad se perciba como algo siempre cambiante; y en subrayar que no es posible ni deseable estabilizar el mundo con conceptos, proposiciones o teorías. Es el redescubrimiento del “*panta rei*” (“todo fluye”) de Heráclito –reivindicado ya por Nietzsche (ver 2.3.1)–, en contraposición a Parménides y su defensa del *ser* como Uno, eterno e inmóvil, el único en el que se puede encontrar la verdad<sup>152</sup>. Para la posmodernidad, *todo es apariencia*, y debe seguir siéndolo; cualquier intento por convertirla en *realidad* es peligroso, además de inútil. Como había planteado Epicuro, la primacía del *devenir*, del cambio, es lo único que permite garantizar un espacio a la libertad del ser humano.

Todo ello explica por qué todo este difuso magma compuesto por los distintos tipos de relativismo percibe la realidad con recelo: o la ignora o la considera uno de esos elementos de permanencia que hay que demoler. Y sobre todo, muestra hostilidad ante la idea de *una realidad que se impone*, puesto que considera que esa imposición nunca es innata ni inocente, sino el instrumento de algún afán de dominación. Por tanto, lo que late en el fondo de la preocupación posmodernista es un empeño de naturaleza moral e incluso política (ver 4.2.7.2): la puesta en cuestión de los mecanismos con los cuales el poder controla las sociedades contemporáneas:

“¿Quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno”.<sup>153</sup>

Jean-François Lyotard (1924-1998) supo captar la atmósfera por la que circulaban estas ideas, y contribuyó a fijar el apelativo que ha hecho fortuna: la posmodernidad. En *La condición posmoderna: informe sobre el saber* (1979), Lyotard establece qué tipos de conocimiento y de verdad son los más adecuados para la nueva sociedad en la que vivimos, la sociedad posmoderna. Para ello, toma como punto de partida los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein:

<sup>151</sup> *Ibid.* Págs. 75-76.

<sup>152</sup> YURÉN, ADRIANA *Conocimiento y comunicación*. México DF: Editorial Alhambra Mexicana, 1994. Pág. 20.

<sup>153</sup> LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994 (Traducción: Mariano Antolín Rato). Pág. 24.

“(…) un primer principio que subtiende todo nuestro método: que hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje [término de J.H. Searle: “Los actos de habla son las unidades mínimas de base de la comunicación lingüística”] se derivan de una agonística general. Eso no significa necesariamente que se juegue para ganar. Se puede hacer una jugada por el placer de inventarla (...) Esta idea de una agonística del lenguaje no debe ocultar el segundo principio que es complemento suyo y que rige nuestro análisis: que el lazo social está hecho de ‘jugadas’ de lenguaje”<sup>154</sup>.

En la base del posmodernismo, pues, encontramos la reivindicación de un mundo en fluidez constante en el que los aspectos simbólicos, y entre ellos, el lenguaje, ocupen el lugar de los aspectos puramente materiales. En ese tipo de mundo, ya no cabe lo que Lyotard califica como “grandes relatos” o “metarrelatos”, basados en concepciones *fuertes* de verdad, que ya no encuentran una validación que los justifique. Es el tiempo de los “petits récits”, diversos, contradictorios, plurales... humanos.

---

<sup>154</sup> *Ibid.* Págs. 27-28.

#### **2.4. Epistemología de la ciencia: la reformulación del realismo**

El *descentramiento* de la realidad en la epistemología contemporánea contrasta con la eclosión científica y tecnológica vivida desde el siglo XIX, habida cuenta de que el ámbito científico es el que ha permanecido más firmemente anclado a una visión realista del conocimiento.

Como vimos, la idea moderna de ciencia surge en el siglo XVII de la mano de la búsqueda de un conocimiento que fuera cierto y seguro. El clima intelectual en el que surge esta *nueva ciencia* está marcado por la difusión de ideas clave del escepticismo (ver 2.2.1) y por el intento de superar definitivamente la herencia de Aristóteles y de su realismo de corte metafísico. En ese clima aparece la preocupación por la certeza y, en paralelo, por distinguir claramente lo que es ciencia de lo que no lo es. Y la piedra de toque para el nuevo pensamiento científico es el diseño de un nuevo método, el científico, tal como comenzaron a esbozarlo Francis Bacon y Galileo Galilei (1564-1642), y que analizaremos más adelante.

La corriente determinante de la *nueva ciencia* fue el empirismo y su insistencia en que el acceso a la realidad a través de la percepción es la única vía para la generación de conocimiento: la primacía de la percepción (la “experiencia”) llegaba al extremo de desestimar cualquier validación del conocimiento situada fuera de dicha “experiencia”, lo cual implicaba la imposibilidad de garantizar un *acceso directo* a la realidad.

El empirismo vivió su exacerbación en el siglo XIX de la mano del positivismo, es decir, del intento de extender el método científico, el utilizado en las llamadas “ciencias naturales”, al resto de las disciplinas, a las denominadas “ciencias humanas” o “sociales”, que tienen por objeto de estudio el ser humano, la sociedad y la cultura. El positivismo, pues, plantea la *unicidad* del método: fuera del método científico no hay posibilidad de ciencia.

### 2.4.1. La escisión entre “ciencias naturales” y “ciencias humanas”

Como reacción contra el positivismo, sobre todo cuando éste es elevado a dogma, Wilhelm Dilthey (1833-1911) planteó la posibilidad de dos tipos de realidades, o, mejor dicho, dos formas de aproximarse a la realidad: por un lado, estaría la “realidad natural”, aquella que es independiente de la intervención humana, y que se corresponde con las "*Naturwissenschaften*", las ciencias naturales, de la física a la biología pasando por la geología y la química; podríamos calificarlas como las “ciencias de la materia”, y se caracterizan por el uso del método científico de carácter inductivo. Dilthey advierte de las limitaciones de estas ciencias naturales, a partir de su crítica a las justificaciones gnoseológicas que las sostienen, como son las nociones de “sustancia” (similar a la idea de “concepto” por cuanto establece lo fijo frente al cambio permanente) y de “causalidad” (en tanto forma *a priori* del entendimiento), para concluir que ambas tienen un origen metafísico que contradice su presunta naturaleza objetiva.

Por otro lado, tenemos las “ciencias humanas”, llamadas por Dilthey “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), las cuales no pueden emplear las nociones de “sustancia” ni de “causalidad” para determinar sus objetos de estudio: frente al conocimiento explicativo propio de las ciencias naturales, las ciencias humanas se definen por la búsqueda de la “comprensión” (*Verstehen*), que se ejercita mediante el análisis y la abstracción. Planteadas así, las “ciencias del espíritu” no debían preocuparse ni por la *invasión de la subjetividad* ni por el estudio de la singularidad, porque el punto de partida es la propia singularidad tanto del objeto de estudio como del investigador, ya que ambos están determinados por sus circunstancias históricas. De ahí que el enfoque de Dilthey sea de naturaleza hermenéutica.

Una formulación similar la encontramos en Heinrich Rickert (1863-1936) y su distinción entre “ciencia cultural” y “ciencia natural”, que no se diferencian en este caso por su objeto de estudio (la realidad sería una, no dos), sino por su método: la realidad se convierte en naturaleza en el momento que se la considera en relación a lo general, y se convierte en historia (en el caso de la ciencia de la Historia) cuando se la estudia respecto a lo individual y particular<sup>155</sup>.

En estos planteamientos se puede aislar una idea subyacente, según la cual lo que entendemos por “realidad” *cambia* de alguna manera en el momento en que *entra en contacto* con el ser humano y su capacidad para buscar orden en el desorden, a partir de su voluntad:

“El motivo de que arranca el hábito de separar estas ciencias [del espíritu] como una unidad de las de la naturaleza radica en la hondura y en la totalidad de la autoconciencia humana (...) encuentra el hombre en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de los actos, una facultad de someterlo todo al pensamiento y resistir a todo encastillado de la libertad de su persona, por las cuales se distingue de la naturaleza entera”<sup>156</sup>.

<sup>155</sup> PAGÈS, P. *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*. Barcelona: Barcanova, 1983. Pág. 197.

<sup>156</sup> DILTHEY, WILHELM *Op. Cit.* Pág. 41.



Mientras no hubo un ser pensante sobre la Tierra, *todo* era “realidad natural”; en el momento en que el ser humano *interviene*, no sólo modifica la “realidad natural” con su quehacer material, sino que introduce una lógica humana donde antes no la había, generando *otro tipo de realidad* (para un desarrollo de esta cuestión, ver 6.2.3.2.2.2)

En las “ciencias del espíritu”, el científico puede *reconocer* una lógica porque la realidad que investiga ya está *modelada* de alguna manera por la mente humana. Así, el sujeto que quiere conocer puede *reconocerse* en lo que conoce; es decir, no sale de sí para ir a buscar un mundo externo que no tiene nada que ver con él, sin que eso signifique que su búsqueda se circunscriba al ámbito puramente interno del sujeto:

“Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ratificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos”.<sup>157</sup>

En ese sentido, sujeto y objeto serían la misma cosa, aunque en medio se interponga un *artefacto*, ya sea la sociología ya sea la historia, que actúa *como si* fuera un objeto de estudio externo, pese a que en el fondo no lo sea porque ese *artefacto* no emana únicamente del “mundo natural” (el que existe sin intervención del ser humano), sino que es un producto *mediado* por la actividad humana.

Si el mundo clásico griego consideraba que el conocimiento era posible porque realidad y pensamiento pertenecían al mismo mundo de las *esencias*, ahora, con las “ciencias del espíritu” esa identidad se define en un ámbito nuevo: el del sujeto que piensa y, de esta manera, *impone* su lógica al mundo. En las “ciencias del espíritu”, el conocimiento ya no es de *la cosa en sí*, es el conocimiento de *sí*.

---

<sup>157</sup> GADAMER, HANS-GEORG “La verdad en las ciencias del espíritu” (1953), en GADAMER, HANS-GEORG *Verdad y Método II. Op. Cit.* Pág. 46.

### 2.4.2. El pensamiento científico contemporáneo

En el punto 2.3.4 describimos el inicio del positivismo lógico y su intento de *salvar* la epistemología. De la influencia de este positivismo, y sobre todo de filósofos como el *primer* Wittgenstein, surgió una corriente de gran influencia en el siglo XX como es la del Círculo de Viena, conocida también como “neopositivismo”.

Al igual que el empirismo o que el positivismo, el neopositivismo parte de la idea de que el conocimiento surge de la experiencia directa del mundo real, una vez transformada dicha experiencia en una “sentencia de observación”. A esto, Carl Hempel (1905-1997) añade una máxima: una sentencia es una afirmación cognoscitivamente significativa, y, por lo tanto, puede decirse que es verdadera o falsa, si o<sup>158</sup>:

- a) es analítica o autocontradictoria, en función de su propia estructura lógica, o
- b) es capaz, al menos en principio, de ser confirmada por la experiencia.

El filósofo neopositivista busca, a través de la sintaxis lógica, el análisis de las reglas de transformación que permiten vincular un enunciado sobre la realidad con las sentencias de observación que la fundamentan y que pueden verificarla: el enunciado que formulemos debería ser descompuesto en enunciados previos, y éstos, a su vez, en otros anteriores, hasta llegar a la “unidad mínima”, que sería una “sentencia de observación”, que es la única que podría ser verificada con la realidad en términos de verdadero o falso (ver 2.3.4).

Esto lleva al neopositivismo a extremar el rigor en la enunciación para que, en primer lugar, se puedan separar –por su estructura lógica– las proposiciones que son científicas de las que no; y, en segundo lugar, se termina asociando la epistemología al análisis lógico. El problema es que el método neopositivista es de difícil aplicación a la gran mayoría de los enunciados significativos que podemos formular, y, por lo tanto, es de dudosa eficacia práctica fuera de una serie de enunciados simples y específicamente preparados para demostrar el método, como pueden ser los de la lógica formal o las proposiciones “obvias” (como las oraciones de Tarski): “Las cosas se ponen mucho más confusas y turbias cuando nos las estamos viendo con casos más complicados de aserciones filosóficas, científicas, matemáticas o históricas. Aquí no podemos simplemente ver y mirar; más bien, se nos pide dar razones para soportar pretensiones acerca de lo que es objetivamente verdad”<sup>159</sup>. Además, no siempre se puede establecer el nexo de unión entre proposiciones hasta llegar a alguna “sentencia de observación”, y eso no significaba necesariamente que estemos ante un “pseudoproblema”.

<sup>158</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Págs. 49-50

<sup>159</sup> BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 118.

### 2.4.2.1. Una observación dirigida por las expectativas

Uno de los filósofos más influyentes en el pensamiento científico contemporáneo es Karl Popper (1902-1994) y su *La lógica de la investigación científica* (1934, aunque reescrita y publicada en inglés en 1959), en la que plantea que una teoría científica debe ser falsable, pero nunca podrá ser verificable. Y eso es así porque Popper considera que la realidad debe servir para comprobar la validez de una teoría científica, pero niega que la realidad sea, de manera estricta, el origen de dicha teoría.

Para Popper, no existe una percepción *directa* de la realidad: la percepción no es una actividad pasiva en la que los estímulos sensoriales se imponen y generan automáticamente una idea sobre lo observado. Toda observación parte de unas expectativas por parte del observador, y, por lo tanto, está orientada a un fin: “Popper reconoce que incluso la observación pura no es nunca neutral, sino, necesariamente, el resultado de una interpretación”<sup>160</sup>. El sujeto, cuando observa el mundo, va a la búsqueda de algo que despierta su curiosidad o que le preocupa; y para *capturar* lo observado, “lanza sus redes” para atrapar *algo* del mundo; y esas “redes” son las teorías. En consecuencia, la teoría *precede* a la observación, dirigiéndola para que encuentre datos *relevantes*, a partir de unas expectativas, y de esta manera pueda construir explicaciones sobre el mundo que no tienen por qué existir *realmente* en el mundo de las cosas.

Pero ¿cómo creamos teorías? Popper no da una respuesta clara, al considerar que éste es un tema más propio de la psicología empírica que de la filosofía: estamos ante un acto de creatividad imposible de apresar por parte de la ciencia. Una teoría tiene un elemento “irracional”; o, de forma más apropiada, es “intuición creadora”, no la aplicación de un método que genere científicamente hipótesis. Algo que ya habían advertido Albert Einstein (“No existe método alguno sistemáticamente aplicado que pueda ser aprendido y que nos conduzca a la meta”, en *Mi visión del mundo*), y Ortega y Gasset, para quien las ideas son impulsos súbitos que nunca se saben cuándo vienen y cuándo se van (en *Sobre la razón histórica*)<sup>161</sup>.

Así, esas hipótesis con las que dirigimos la observación tienen un origen *enigmático*, aunque es muy difícil pensar que no hayan surgido de algún tipo de percepción de la realidad, aunque sea de forma desordenada e inconsciente. Una vez *alumbrada* la idea, Popper propone aplicar su criterio de falsabilidad, como analizaremos más adelante.

### 2.4.2.2. La realidad preconfigurada en modelos

Mario Bunge (1919-) profundiza en esta idea al considerar que el método científico no parte directamente de la observación de la realidad, sino de unos objetos de estudio que previamente han sido prefigurados por el investigador, de forma que “la conquista de la realidad comienza

<sup>160</sup> DEL REY MORATO, FRANCISCO J. *Op Cit.* Pág. 44.

<sup>161</sup> *Ibid.* Págs. 233-234.

paradójicamente por idealizaciones, desgajando los rasgos comunes a individuos diferentes para construir así el objeto modelo”<sup>162</sup>. De esta manera, de la realidad emana un “objeto modelo” del que se separan características que son susceptibles de teorización (las que pueden ser compartidas con otros objetos); y, por el contrario, se desprecian las características que sólo sirven para singularizar el objeto observado, en la línea clásica de primar lo general sobre lo singular a la hora de configurar el “concepto”. La diferencia estriba en que para Aristóteles, obrando de esta manera, capturábamos la *esencia* de las cosas; para el pensamiento científico, no tiene sentido preocuparse por esas *esencias*.

El siguiente paso es convertir el “objeto modelo” en “objeto teórico”, que es “una representación conceptual esquemática de una cosa o de una situación real o supuesta real”. El “objeto teórico” se inserta en un marco teórico dentro del cual debe ser coherente y a partir del cual adquiere significado. Una vez creado el “objeto teórico”, se procede la confrontación entre el modelo teórico y la realidad, con el fin de comprobar su validez, aunque ésta sea siempre provisional por estar sometida a una permanente refutación de tipo falsable.

Para Bunge, ésta es la única posibilidad de aproximación científica a la realidad: “Hacer de las cosas concretas imágenes conceptuales (objetos modelos) cada vez más ricos y expandirlos en modelo teóricos progresivamente complejos y cada vez más fieles a los hechos: es el único método efectivo para apresar la realidad por el pensamiento”<sup>163</sup>. Pero, al igual que ocurría con Popper, sigue quedando en un terreno misterioso cómo se generan esas ideas previas que dirigen la mirada observadora a unos objetos y no a otros. Para Bunge, ese *misterio* es el fruto de una combinación de observación, intuición y razón:

“La observación no es sino una fuente (no la única) de problemas y una prueba (tampoco la única) para nuestros modelos teóricos. La intuición –o, más bien, los diversos tipos de intuición– es una fuente de ideas que deben explícitamente formularse y someterse a la crítica de la razón y de los hechos para ser fecundas. La razón en fin es el instrumento que nos permite construir sistemas con la pobre materia prima de los sentidos y de la intuición. Ninguno de estos componentes del trabajo científico –la observación, la intuición y la razón– puede, por sí solo, darnos a conocer lo real. No son sino aspectos diversos de la actividad típica de la investigación científica contemporánea: la construcción de modelos teóricos y su contrastabilidad”<sup>164</sup>.

La propuesta de Bunge introduce una idea fundamental: el “hecho” o “dato” de la realidad no sería una simple constatación de la realidad mediante el acceso *directo* a ella, sino una primera elaboración que permitiría trasladar *algo* de la realidad a un objeto de conocimiento ya configurado según las posibilidades de conocer. Es la discusión de la Historia entre “hechos puros”, propios del positivismo, frente a los “hechos notados” de la Historia social: si Leopold von Ranke (1795-1886) creía que los hechos históricos “le hablaban directamente” y le

<sup>162</sup> BUNGE, M. *Teoría y realidad*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985 (Edición original: 1972. Traducción: J.L. García Molina y J. Sempere). Pág. 12.

<sup>163</sup> *Ibid.* Pág. 34.

<sup>164</sup> *Ibid.* Págs. 34-35.

explicaban las cosas “tal como realmente sucedieron”, Fernand Braudel (1902-1985) define “acontecimiento” como un “hecho *notado*, señalado a nuestra atención, registrado, convertido de un modo u otro en visible para nuestra mirada, por una luz tal vez fortuita, en medio de la masa de esos hechos innumerables que, a cada instante, conforman la historia ideal y completa del mundo”, de forma que “el famoso hecho es ya el resultado de toda una elaboración, una abstracción donde lo subjetivo ya ha actuado”<sup>165</sup>.

La epistemología científica no defiende la intervención del sujeto en el proceso gnoseológico en el mismo sentido que lo hace Braudel, quien está más cerca de las “ciencias del espíritu” que del empirismo científico. Sin embargo, está claro que, con Bunge, el sujeto interviene en la *modelización* de la realidad, al configurar la realidad a partir de un apriorismo teórico, y al situar esa capacidad teorizadora en ese *mundo misterioso* en el que prevalece el sujeto. Por lo tanto, podríamos considerar que el punto de partida de todo el proceso de investigación científica es el sujeto, pese a que ese acto de creatividad luego debe ser confrontado con la realidad –mediante un método científico– para comprobar su validez.

---

<sup>165</sup> BRAUDEL, F. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002 (Título original: *Les Ambitions de l'Histoire*. Edición preparada y presentada por Roselyne de Ayala y Paule Braudel. Prólogo: Maurice Aymard; Traducción: María José Furió). Pág. 24

## 2.5. Un intento de síntesis del problema

En el último apartado de este capítulo intentaremos sintetizar los elementos principales de las distintas aproximaciones a la cuestión de la realidad que hemos analizado, con el fin de establecer cuál es el debate en sí y de aislar los ejes fundamentales de la discusión.

El primer nivel de problema lo situamos en la “conmensurabilidad” de la cuestión<sup>166</sup>: ¿Aristóteles y Wittgenstein hablan de *lo mismo* cuando afrontan el problema de la realidad y del conocimiento? ¿Estamos intentando responder a las mismas preguntas desde hace milenios y sólo estamos cambiando las respuestas conforme *sabemos más* o creemos que *sabemos más*?

Pero estas preguntas forman parte del problema: pensar la discusión en términos de conmensurabilidad implica dar validez universal a unos conceptos (“realidad”, “percepción”, “verdad”) que exigen ser analizados dentro de los contextos en los que se formulan<sup>167</sup>. En ese sentido, intentar *dialogar* con Aristóteles o con Platón, o *hacer dialogar* a Aristóteles con Wittgenstein, significa poner en contacto marcos de referencia y de comprensión que deberían ser equirables, y ésta es una de las cuestiones que está sometida a discusión. Para Rorty, por ejemplo, la fascinación por Platón reside en que todavía no sabemos qué filósofo era: “Tras milenios de comentarios nadie sabe qué pasajes de los diálogos son bromas”.

Esta reflexión previa sobre la conmensurabilidad sirve para situar la pregunta clave: cuando hablamos de “realidad”, ¿de qué estamos hablando?, pues parece que, vistas las respuestas, se están sobreponiendo distintos objetos de estudio no siempre coincidentes. En un intento de simplificación, se pueden considerar estos planos diferentes:

- a) El problema de lo que *son* las cosas, que es el problema *original* que da origen a todos los demás. Es la dimensión puramente ontológica.
- b) La cuestión de qué significan las cosas, una significación que apunta ya al ser humano y no tanto a las cosas *en sí*. Es la dimensión semántica.
- c) El *valor* de la realidad, en tanto que ésta es necesaria para el ser humano en su *estar* en el mundo. Apunta hacia una dimensión *pragmática y existencial*.

Pese a ser tres planos diferentes, de una u otra manera aparecen interrelacionados; y el tipo de relación determina el enfoque resultante de la reflexión gnoseológica, según la clasificación de tendencias teóricas que proponemos a continuación.

<sup>166</sup> La “conmensurabilidad” se refiere a lo que Popper denominó como el “mito del marco”: somos prisioneros atrapados en el marco de nuestras teorías, de nuestras explicaciones pasadas, de nuestro lenguaje, y estamos tan encerrados en estos marcos que no podemos comunicarnos con otros que a su vez están encasillados en marcos radicalmente diferentes. De esta manera, “estos diferentes marcos, vocabularios o paradigmas son inconmensurables entre sí, y no hay estándares universales –o incluso comunes– mediante los cuales podamos evaluar y adjudicar afirmaciones que son hechas dentro de estos marcos alternativos”. BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 61-62.

<sup>167</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 252.

### 2.5.1. La tradición realista

Lo que habitualmente se califica como “realismo” parte de la idea de que *las cosas son lo que significan*, y al revés también: *las cosas significan lo que son*. Es decir, las cosas, en tanto que *son*, tienen un significado innato que está en ellas y que hay que descubrir mediante el intelecto, puesto que no es perceptible. Ello implica admitir que la realidad tiene un orden interno, inaccesible a los sentidos, que es aprehensible gracias a la Razón. Esa presunción de orden es la que nos *salva* de tener que aceptar que la realidad es un caos incomprensible provocado por el cambio continuo, puesto que, en este último caso, no habría posibilidad de conocer la realidad.

Partimos de una Razón que se *impone* como *algo* sobre lo que no cabe comprobación: es un *a priori* cognitivo y, por lo tanto, de naturaleza metafísica. El plano a) implica centrar la búsqueda del conocimiento en lo que hay *fuera* de nosotros, dado que lo que hay *dentro* –la Razón– es ese *a priori* que simplemente se debe aceptar, un vez se ha descubierto que existe. Y, a fin de cuentas, la idea de fondo del realismo es la de la identidad entre mundo y pensamiento: ambos están conformados por una misma *esencia*, la Razón. Así, cabe la posibilidad de un conocimiento objetivo, entendido como la *correspondencia* entre el objeto (realidad) y el sujeto (pensamiento), gracias a la cual podemos llegar a conocer lo que *son* las cosas del mundo.

### 2.5.2. El predominio del significado

El *reino del significado* aparece cuando el que el foco de atención pasa de la realidad externa a los estados interiores del sujeto. En un primer momento, ese cambio buscaba reproducir las certezas que prometía el realismo, pero lejos de la metafísica. Sin embargo, Kant introduce una cuña fundamental en esa presunción, al considerar que nada podemos saber de lo que *son* las cosas *en sí*; en su lugar, propone averiguar cómo conocemos las cosas, con el fin de discriminar los conocimientos que son correctos de los que no lo son. De esta manera, cambia la idea de “conocimiento objetivo”, el cual ya no se refiere a la realidad externa, sino a las capacidades internas –un *a priori* trascendental– que tenemos para conocer.

El *giro* kantiano pone las bases para la primacía de la lógica y del lenguaje en una epistemología que toma conciencia de su función como *filosofía primera*. Para los realistas, los conceptos y los enunciados tienen una relación *necesaria* con la realidad (“ semejanza”, “correspondencia”); pero si, después de Kant, se asume que nada se puede saber sobre lo referenciado, la conclusión es que toda posibilidad de conocimiento pasa por el análisis del otro lado de la ecuación, lo que *pone* el sujeto en el proceso gnoseológico; es la razón por la que Kant se constituye en el punto de referencia central de toda la filosofía contemporánea:

“La diferencia entre la línea principal de la tradición anglosajona y la de la tradición alemana en la filosofía del siglo XX es la expresión de dos posturas opuestas a Kant. La tradición que se remonta a

Russell descalificaba el problema de Kant sobre las verdades sintéticas a priori por considerarlo como una forma equivocada de entender la naturaleza de las matemáticas, y, por lo tanto, consideraba la epistemología como si fuera esencialmente cuestión de poner al día a Locke. En el proceso de esta actualización, la epistemología quedó separada de la psicología, por ser considerada como un estudio de las relaciones evidentes entre proposiciones básicas y no básicas, y estas relaciones se consideraban como una cuestión de ‘lógica’ más que de hechos empíricos. En la tradición alemana, por el contrario, la defensa de la libertad y la espiritualidad mediante la noción de ‘constitución’ siguió en pie como misión distintiva de la filosofía. El empirismo lógico y, más tarde, la filosofía analítica fueron rechazadas por la mayoría de los filósofos alemanes (y muchos franceses) por considerar como no ‘trascendental’, y, por tanto, sería ni metodológicamente válida ni debidamente edificante. Incluso los que tuvieron dudas muy serias sobre la mayoría de las doctrinas kantianas no dudaron nunca de que era esencial algo parecido a su ‘giro trascendental’. Por parte anglo-sajona, se pensó que el llamado giro lingüístico realizaría la tarea de separar la filosofía de la ciencia, al mismo tiempo que eliminaría cualquier vestigio, o tentación, de ‘idealismo’ (considerado como el pecado dominante de la filosofía del Continente).”<sup>168</sup>

Por ello, buena parte de la filosofía del siglo XX centró su reflexión en la semántica, dándole vueltas a la forma en que se generan los significados, y a la relación de esos significados con instancias lingüísticas y no lingüísticas. Este *desenfoque* de lo que es la realidad, entendida como lo externo al sujeto, alimentará a su vez el *reenfoque* sobre el sujeto, pero ahora ya no será ni un sujeto trascendental (al modo de Kant) ni una *máquina* de recibir *inputs* sensoriales (al modo empirista), sino que será un sujeto que genera, comparte y discute significados en sociedad, a partir de su participación en redes culturales, políticas, religiosas, etcétera.

Esta realidad *humanizada*, en el sentido de no dada por la naturaleza, tendía a sustituir a la ontología marcada por la idea de *ser*, ya fuera parcialmente, a partir de la filosofía analítica, o completamente, según los enfoques relativistas o posmodernistas. En ese sentido, términos como “realidad” u “objetividad” adquieren significados distintos en función del contexto en el que se formulan. Sin compartir ese contexto, es imposible pretender que se pueda participar en un mismo debate. En consecuencia, los discursos gnoseológicos se vuelven incommensurables no sólo en épocas históricas distintas, sino incluso viviendo en la contemporaneidad.

### 2.5.3. La realidad incorporada como vivencia

La preocupación por el significado facilitó la introducción de enfoques holísticos, en los que la comprensión del conjunto se superpone a la pretensión de conocer hechos aislados de la realidad. A esta preocupación, a finales del siglo XIX, se añadió otra: la recuperación de lo singular –identificado con la *vida*, con la vivencia concreta de cada ser humano– frente al afán de generalización propio de la idea de conocimiento y, en particular, de la ciencia.

A partir sobre todo de Nietzsche apareció un nuevo tipo de filosofía, centrada en la vivencia humana *en* la realidad, más que en la búsqueda de lo que *es* la realidad o lo que *son* los significados con los que construimos la realidad. Rorty considera a Dewey, Wittgenstein y Heidegger como los tres paradigmas de este nuevo tipo de filósofos, en ámbitos muy distintos,

<sup>168</sup> *Ibid.* Pág. 153.



desde el pragmatismo de Dewey a la “filosofía descriptiva” del *segundo* Wittgenstein pasando por el *existencialismo* de Heidegger y de sus continuadores (Sartre y Gadamer, entre otros).

Pese a sus evidentes diferencias, los tres coinciden en que cualquier construcción filosófica a partir de la realidad sólo tiene interés en tanto que sirve para *construirnos*, para ser *útiles* en nuestro devenir humano. Para los tres, la epistemología es algo superado. Wittgenstein, por ejemplo, creía conveniente aplicar terapia a los filósofos que seguían teniendo alucinaciones con los supuestos problemas epistemológicos. Debíamos abandonar la epistemología porque las palabras sobre el mundo no pueden agarrarse a ninguna pretensión de *representación privilegiada* de la realidad; simplemente, son metáforas.

Eso no significa negar la realidad, sino que todo lo que se puede decir de ella se circunscribe a un *juego semántico* determinado por redes de significados compartidas y heredadas. Por eso, incluso, decir que Wittgenstein y Heidegger tienen opiniones sobre lo que *son* las cosas es casi de mal gusto, ya que les coloca en una situación en la que no quieren estar y en la que se podrían sentir ridículos<sup>169</sup>.

El conocimiento *posible*, por lo tanto, podría calificarse de “minimalista”: siempre provisional y sujeto a revisión conforme cambia el marco referencial en el que se plantean las cuestiones que conocer. Y, en cualquier caso, el conocimiento está orientado al *hacer*, al *actuar*, a esa *utilidad* de la que habló Nietzsche y subrayó Dewey como justificación del conocimiento.

#### 2.5.4. Una idea transversal para una visión de conjunto

Pese a que, como hemos visto, ésta es una discusión que se desarrolla en escenarios diferentes, cabría preguntarse si es posible aislar alguna idea transversal que nos ayude a enfrentarnos al problema dentro un marco unificado. Y creemos que al menos hay una idea –muy elemental– que recorre la discusión, aunque tenga denominaciones y enfoques diferentes. Esa idea adopta la forma de una dicotomía en la que se resumen los dos factores fundamentales del problema:

- a) La noción de “realidad” como algo vinculado, de una manera más o menos clara y evidente, a las propiedades puramente físicas de las cosas. Es el objeto.
- b) La noción de “realidad” en el momento que la mente humana interviene, ya sea para convertir la realidad en “concepto”, en “imagen mental”, en “categoría”, o simplemente para adscribir a la noción a) el sentido y el valor que finalmente *fijaremos para su uso*. Esta noción podemos considerarla o bien de manera puramente subjetiva, o bien de forma intersubjetiva<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> *Ibid.* Pág. 335.

<sup>170</sup> Sobre el uso de la noción de “intersubjetividad”, nos hacemos eco de la discusión mantenida sobre esta cuestión en el ámbito pragmatista. Robert Brandom distingue entre la sociabilidad del Yo-nosotros y del Yo-ustedes. En el

Esta dicotomía no es contradictoria con la anterior definición de escenarios: de hecho, permite una *modulación* gracias a la cual se pueden definir las diferentes posturas filosóficas:

1. La plena identificación de a) y b) nos remite a la tradición clásica griega, para la cual el “concepto” forma parte de la *realidad*, no es algo aislado de ella.

1.1. Una extraña variante sería la plena identificación de a) y b) pero desde el punto de vista del sujeto: las cosas existen y dejan de existir en función de si las percibimos o no, como llegó a sugerir Berkeley.

1.2. Otra variante partiría de una dicotomía previa, la que diferencia las “ciencias de la naturaleza” de las “ciencias del espíritu”. En el caso de las primeras, de nuevo estaríamos en la plena identificación de a) en b). En el caso de las segundas, nos situaríamos en la opción 7.

2. La supeditación de a) en b) nos lleva a la dicotomía mente-cuerpo formulada en el siglo XVII. Es el eje formado, fundamentalmente, por Descartes y Kant, pese a sus claras diferencias, y al que podemos sumar diferentes tipos de idealismos. En esta variante, la mente del sujeto establece y determina las bases del conocimiento.

3. Encadenar a) y b) mediante una relación de causa-efecto es la justificación habitual empleada por el empirismo desde Hume y, en general, por la ciencia positivista.

4. La relación *dialéctica* entre a) y b), de forma que ambas se influyen de manera recíproca: la teoría orienta la percepción de la realidad, y, al mismo tiempo, la realidad impone los límites a la teoría. Es la posición que actualmente se adopta en la epistemología de la ciencia.

5. La separación radical de a) y b) aboca al escepticismo: no podremos tener un conocimiento *seguro* de nada: realidad y mente son dos cosas distintas que nunca terminan de encontrarse.

6. La negación de a), pero la afirmación de b) nos deja en manos de los diferentes tipos de relativismos, incluido el escepticismo radical.

---

caso de la primera, Brandom entiende una intersubjetividad que se centra en el contraste entre su sujeto y una comunidad, de forma que se privilegia a la comunidad, que sería la *voz privilegiada* a la hora de imponer la percepción *correcta* de algo. En el caso de la segunda, y siguiendo a Davidson, Brandom defiende un Yo-ustedes “que se enfoca en la relación entre obligaciones asumidas por alguien que tantea al interpretar a otros y las obligaciones atribuidas por aquel que tantea a los otros”; en esta intersubjetividad, no hay una perspectiva privilegiada, al menos de forma permanente. BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 133.

7. La *disolución* de a) en b) nos pone en la pista de los *filósofos edificantes*, desde Nietzsche a Heidegger pasando por Wittgenstein, aquellos que ponen el hincapié en *cómo* el individuo vive la realidad, no en *qué es* la realidad.

Esta taxonomía puede incluso simplificarse hasta llegar a su expresión mínima. En función de la aceptación de la existencia o no de la realidad, podríamos hablar de:

a) Los filósofos que, en un sentido *más o menos realista*, aceptan a). Pero entre ellos hay que distinguir un elemento fundamental:

a.1. La realidad contiene el significado de las cosas. Por lo tanto, conocer es saber lo que *son* las cosas.

a.2. La realidad no dice nada ni del significado ni del valor de las cosas. Por lo tanto, resulta absurdo discutir sobre lo que es *realmente real*<sup>171</sup>. El conocimiento se circunscribe a otras cosas que sí son cognoscibles, y esas otras cosas tienen que ver con el ser humano, no con las cosas de la realidad exterior.

b) Los filósofos *negacionistas*: niegan a), con lo cual no se sabe muy bien qué es b). En consecuencia, en este caso deberíamos modificar el propio concepto de “realidad”, puesto que es evidente que, roto cualquier tipo de referencialidad, *no estamos hablando de lo mismo* al utilizar dicha palabra con respecto a los filósofos del grupo a). Y, por supuesto, es este supuesto no tiene sentido hablar de “conocimiento”.

---

<sup>171</sup> WATZLAWICK, PAUL *Op. Cit.* Pág. 150.

## 3. Percepción

---

Este capítulo puede entenderse como un complemento del capítulo anterior, en tanto que, como hemos visto, la cuestión de la realidad no puede desgajarse de la percepción de esa realidad. Por esa razón, en el capítulo precedente ya han aparecido numerosas alusiones al papel de la percepción en el proceso gnoseológico; ahora, en este breve capítulo, intentaremos profundizar en esas alusiones, estableciendo vínculos con algunos de los aspectos ya tratados, y desarrollando otros específicos.

Entre los motivos para dedicar un capítulo aparte a la percepción también se encuentra la existencia de una corriente epistemológica de corte naturalista, que parte de la idea de que el conocimiento es un proceso de naturaleza fisiológica, es decir, un función orgánica como cualquier otra que pueda llevar a cabo un ser humano. Esta corriente privilegia un análisis de los problemas cognitivos como meros procesos psicofisiológicos, en la línea ya comentada de transformar la epistemología en psicología (ver **2.3.2**).

En último extremo, este capítulo no deja de ser una especie de puente entre los dos elementos clave sobre los que pivota toda la discusión sobre el conocimiento, como son la realidad y la verdad, a la que dedicaremos el capítulo 4.

### 3.1. El realismo directo o la idea de la semejanza

Dentro del esquema que distingue entre *realidad* y *apariencia*, la percepción se sitúa en el campo de influencia de la segunda. Si en el capítulo anterior hemos puesto el énfasis en la noción de *realidad*, ahora lo haremos sobre las implicaciones que se derivan de la idea *apariencia* y de su evolución a lo largo de la discusión filosófica.

La idea de que las percepciones sensoriales forman parte de las *apariencias* ya la encontramos en Heráclito; sólo el pensamiento, el Logos, permite acceder a la *realidad*, generando así conocimiento. Para Heráclito, los sentidos no sólo no nos permiten acceder a la *realidad*, sino que incluso pueden ser un obstáculo para ello (“malos testimonios son los ojos y los oídos para los hombres que no entienden su lenguaje”, dijo el filósofo), puesto que pueden *distráer* al filósofo de su objetivo fundamental, que es captar “una armonía invisible que es más intensa que una visible”<sup>172</sup>; esa “armonía” o orden dentro del caos que en la antigua Grecia se identificaba con la idea de Logos.

Sin embargo, por muy *aparente* que sea la información que proporcionan los sentidos, es el punto de partida inevitable del proceso gnoseológico. Sin percepción no hay contacto con el mundo y, sin este contacto, no hay posibilidad de conocimiento. Por lo tanto, la percepción es un eslabón ineludible.

En una primera aproximación, surge como algo propio del *sentido común* lo que se puede denominar “realismo directo”: los órganos de percepción actúan como intermediarios neutros, de forma que lo que percibimos y lo que *es*, es lo mismo. Los órganos sensoriales proporcionan una información correcta y ajustada a lo que *las cosas son* en tanto que se nos *aparecen* ante nosotros, aunque, como pensaba Heráclito, no nos dicen nada sobre lo que *es* la *realidad* de las cosas.

---

<sup>172</sup> YURÉN, ADRIANA *Op. Cit.* Pág. 16.

### 3.1.1. Una confianza basada en la capacidad de percepción

En un primer nivel de análisis aparece la cuestión de la relación que se puede definir entre la realidad y lo que percibimos de esa realidad: gracias a los sentidos, *inferimos* la presencia de las cosas, y esa inferencia es correcta porque se basa, en primer lugar, en que el mundo y el resultado de nuestra percepción mantienen una relación causa-efecto en la que la causa es el mundo y el efecto es la percepción. Una provoca el otro: el objeto genera la percepción, y estamos intuitivamente seguros de que no puede darse el proceso inverso.

Ello nos lleva a plantearnos si esa relación causa-efecto es correcta, para lo cual debemos saber si nuestros órganos sensoriales son adecuados. Aristóteles analizó la relación entre objetos y percepción partiendo de que los sentidos *encajan bien* con lo que perciben:

“Evidentemente, cada sentido tiene un objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo”<sup>173</sup>.

Para Aristóteles, no cabe imaginarse que nos falte algún órgano sensorial con el que captar aspectos de la realidad que ahora no podamos percibir; nuestros sentidos son suficientes porque suponemos que no hay ningún aspecto de la realidad que se escape a ellos o bien que haya aspectos de la realidad para los cuales no tengamos ningún sentido con el que percibirlos.

Sin embargo, Aristóteles advirtió que no siempre los sentidos son fiables: era consciente de que los sentidos podían ser *engañados*. Alguien o algo podía imitar un sonido y, a partir de esa imitación podríamos inferir incorrectamente la presencia de lo imitado. O un sabor podría enmascarar otro y hacer creer que estamos comiendo un alimento delicioso cuando en realidad se tratara de un veneno. Los sentidos son susceptibles de engaño, por lo que nos pueden llevar a una falsa percepción de la realidad, y, en consecuencia, a un conocimiento erróneo.

Por ello, Aristóteles considera que hay órganos sensoriales más fiables que otros; y, entre los fiables, destaca la vista, ya que en aquel momento era difícil imaginar situaciones en las que dicho sentido pudiera ofrecernos información errónea:

“Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”<sup>174</sup>.

Hay que destacar el papel que tienen las metáforas en los problemas gnoseológicos (recordemos que para Nietzsche y Wittgenstein todo lo que creemos saber no deja de ser metáforas; ver 2.5.3). En este sentido, es significativo el influjo causado por la metáfora de lo visual, desde “el

<sup>173</sup> ARISTÓTELES *Acerca del alma*. Op. Cit. Pág. 115.

<sup>174</sup> ARISTÓTELES *Metafísica*. (980a). Op. Cit. Págs. 69-70.

ojo de la mente” hasta “el espejo de la Naturaleza”. Y esta metáfora tiene en su origen la preeminencia dada al sentido de la vista: el hecho de ver otorgaba una confianza casi absoluta en lo visto; ser testigo ocular parecía dar garantías plenas de una *correcta* percepción de la realidad. En consecuencia, “ver” se constituirá en la imagen más clara y directa de “conocer”.

### 3.1.2. La identidad objeto-sujeto

Aceptando la limitada fiabilidad de los órganos sensoriales, Aristóteles concluye que con ellos podemos conocer la *forma* de las cosas, de manera que esta *forma* nos conduzca a la *materia*, esto es, a la *esencia* que conforma la *realidad*. Por ello, la función aristotélica de la percepción no es, en palabras de Rorty, “la posesión de *representaciones* exactas de un objeto, sino más bien que el sujeto se haga *idéntico* al objeto”, en el sentido de que realidad y pensamiento comparten la misma esencia; mientras que para el modelo cartesiano, que es una de las bases de la epistemología moderna, la percepción es de naturaleza representacionista, por cuanto “el Ojo Interior [la mente] examina estas representaciones [aportadas por los sentidos] con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad”.

La identidad sujeto-objeto (ver 2.1.2) constituye el fundamento de la idea de *semejanza*: la *realidad* (el objeto) está compuesta por una *esencia* que no es perceptible pero sí puede ser *concebible* por la mente gracias a la información que proporcionan los sentidos. Mientras esa información sensorial sea fiable, podremos confiar en inferir correctamente las *esencias* a partir de las percepciones. Y esto sólo es posible porque *realidad* y mente están conformadas por el Logos, el orden que rige el universo. Por lo tanto, podemos llegar a conocer porque mundo y mente tienen la misma *esencia*, el Logos. Sólo lo semejante puede conocer lo semejante.

El enfoque aristotélico es en buena medida naturalista porque no plantea una escisión insalvable entre mente y mundo, ni tampoco entre el intelecto y los sentidos. No separa cuerpo y alma: el alma es algo *natural* e inseparable del todo compuesto por cuerpo-alma, de igual manera que el mundo está conformado por la unión de *forma* y *materia*, por lo que no puede haber alma sin cuerpo, pues el cuerpo sería la *forma* del alma, y ésta la *materia* de aquél.

Según Wallace Matson (1921-2012), la idea que tenían los griegos respecto a la separación entre lo que actualmente llamamos “mente” y “cuerpo” difiere sustancialmente de la que concebimos hoy en día: para los griegos, desde Homero hasta Aristóteles, esta escisión hacía que los procesos de percepción sensorial se incluyeran dentro del lado del “cuerpo”: “Es una de las razones por las que los griegos no tuvieron ningún problema mente-cuerpo. Otra razón es que resulta difícil, casi imposible, traducir al griego una oración como ‘¿Cuál es la relación de la sensación con la mente (o el alma)?’ La dificultad estriba en encontrar un equivalente griego de ‘sensación’ en el sentido en que la utilizan los filósofos [modernos]”<sup>175</sup>.

Pese a esta ausencia de escisión cuerpo-mente, es evidente que para Aristóteles percibir e intelegir no son lo mismo. La principal diferencia estriba en que ambos pueden conocer cosas distintas (la percepción, las *formas*; la mente, las *esencias*) y por eso admiten diferentes tipos de certezas (ver 2.1.3). En el nivel perceptivo, el error se introduce cuando se habla de cosas que *no son* o *no parecen lo que son*; en cambio, en el nivel intelectual, el error es el fruto de una

<sup>175</sup> MATSON, WALLACE *Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?*, en *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, 1966. Citado por RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 52.



mala correspondencia entre el constructo mental, el “concepto”, y la *esencia* de la cosa definida por tal “concepto”.

De esta manera, la percepción de lo que Aristóteles llama “sensibles propios” (los objetos *primarios* de la percepción) “siempre es verdadera y se da en todos los animales”<sup>176</sup> (aunque luego añade que “es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad”, 428b); y lo dice en el sentido de que, dado que confiamos en la información que facilitan los órganos sensoriales, no podemos percibir lo que “no es”; y, de igual manera, podemos comprobar si algo no es acudiendo de nuevo a nuestros sentidos. Por el contrario, “el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón” (427b), ya que el conocimiento verdadero, el que afecta a las *esencias*, depende de la capacidad de *capturarlas* con la mente (algo que no pueden hacer las especies no pensantes); es decir, no se *impone* a la mente de la misma manera que un objeto se *impone* a los sentidos; ahora bien, una vez *capturada* una esencia por la mente, el conocimiento obtenido es *necesariamente* verdadero.

---

<sup>176</sup> ARISTÓTELES *Acerca del alma* (427b). *Op. Cit.* Pág. 119

### 3.2. La percepción pasa a ser el objeto del conocimiento

Descartes sembró la duda sobre la capacidad de los sentidos de ponernos en contacto con la realidad. En su “Primera meditación“ advierte de que los sentidos no tienen por qué ser los heraldos de la realidad: “Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez”<sup>177</sup>. Pero Descartes va más allá y plantea una duda radical que marca a fuego el inicio de su reflexión (ver 2.2.2):

“Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y engaños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas estas cosas; permaneceré adicto a ese pensamiento, y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio”<sup>178</sup>.

¿Cómo salir de esta duda radical? No hay una manera posible, de ahí la persistencia de los razonamientos de raíz escéptica: no se puede demostrar que existe este “genio maléfico”, pero tampoco que no existe: si vivimos engañados, y por lo tanto existe ese “genio maléfico”, no hay manera de salir del engaño, pues para ser capaces de desenmascararlo deberíamos poder escaparnos de él, cosa que se nos niega. Y si no existe el “genio maléfico”, por más que lo busquemos no lo encontraremos, puesto que, como dijo Aristóteles, no podemos conocer lo que no es. Planteado así el problema, la única salida que quedaría es la “suspensión del juicio”, que es la solución clásica del escepticismo desde Protágoras (hacia 490-420 a.C.) (ver 4.1.1).

Descartes, tras plantear la duda, busca una salida. Para ello planteó un nuevo escenario para el conocimiento: la mente humana, el único *lugar* donde el sujeto percibe ideas “claras y distintas” que sirven para un razonamiento *indudable*. Tal es el propósito del método cartesiano: “La mente cartesiana hizo posible simultáneamente el escepticismo del velo-de-ideas y una disciplina consagrada a evitar tal escepticismo”<sup>179</sup>. Descartes inaugura así el *espacio interior* como núcleo de la reflexión filosófica.

El empirismo incidirá en este cambio de perspectiva, confirmando de esta forma un *giro* epistemológico esencial, que perdura hasta nuestros días. Para ello centró su reflexión en la percepción y en su papel en el proceso gnoseológico; una percepción *segura* o al menos lo más segura y lo más alejada posible del “genio maligno” de Descartes. Y aunque en un primer momento se podría pensar que el enfoque empirista revalida la idea de *semejanza* clásica, en el

<sup>177</sup> DESCARTES, RENÉ “Meditación Primera”. *Op. Cit.* Pág. 126.

<sup>178</sup> *Ibid.* Págs. 130-131.

<sup>179</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 135.

fondo significó una profunda subversión de esa idea. Y ello es así porque en el siglo XVII se introduce un concepto nuevo que sentó las bases de la epistemología contemporánea:

“Soy el mismo que siente, es decir, que percibe ciertas cosas, por medio de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy durmiendo. Bien; sea así. Sin embargo, por lo menos, es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; que esto no puede ser falso, y esto, precisamente, es pensar. Por donde empiezo a conocer quién soy con alguna mayor claridad y distinción que antes” (*Meditación Segunda*)<sup>180</sup>.

El nuevo concepto, que se introducirá a través de Locke, es el de “idea”, en el sentido de “todo objeto inmediato de la mente al pensar”. Gracias a este concepto, se define la mente humana como aquel *espacio interior* en el que se examinaban las sensaciones y las ideas; y ese espacio interior es el único *lugar* donde se podría encontrar la verdad de las cosas:

“La novedad estuvo en la idea de un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas (‘ideas confusas del sentido y la imaginación, como diría Descartes’), las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talentos depresivos, y todo el resto de lo que llamamos ‘mental’. Este escenario interior, con su observador interno, había aparecido insinuado en varios momentos del pensamiento antiguo pero nunca se había tomado en serio el tiempo suficiente como para servir de base a una problemática”.<sup>181</sup>

Con el giro cartesiano, “sentir” pasó ser lo mismo que “pensar”. Se puede dudar de las cosas que percibimos, pero no de la sensación que provocan en el sujeto que piensa. De esta manera, *apariciencia* y *realidad* tienden a unificarse. Lo verdadero, así, será lo *indudable*, que para Descartes significa aquello que se impone a la mente de forma “clara y distinta” al igual que ocurre con las verdades matemáticas. “El cambio cartesiano de la mente-como-razón a la mente-como-escenario-interno no fue tanto el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas cuanto el triunfo de la búsqueda de certeza sobre la búsqueda de sabiduría (...) La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología”<sup>182</sup>.

<sup>180</sup> DESCARTES, R. “Meditación Primera”. *Op. Cit.* Pág. 138.

<sup>181</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 54-55.

<sup>182</sup> *Ibid.* Pág. 64.

### 3.2.1. La primacía de la percepción

El empirismo ahondó en la brecha abierta por Descartes en cuanto al traslado del centro de gravedad del conocimiento del exterior al interior del sujeto, pero para introducir un cambio clave: lo que podemos conocer procede de las “impresiones” que nos proporcionan nuestros sentidos. Es la idea de Locke cuando considera que las “impresiones” se graban directamente en nuestra mente, ya que los sentidos son “mensajeros de confianza”; lo cual no deja de ser una contradicción en su afán por superar a Aristóteles, puesto que la metáfora de la *tabula rasa* invoca la idea de *semejanza*: si las “ideas” proceden de la impresión que genera la percepción en nuestra mente, es obvio que “ideas” y mente deben tener algo común, o incluso ser lo mismo.

Es el problema que advirtió Berkeley, quien, según Blackburn, estableció los términos del problema: “Invocar una ‘semejanza’, como hace Locke ingenuamente, es invocar algo que no podemos conocer si no tenemos antes una concepción de las ideas de la mente por un lado y, por el otro, de las cualidades de los objetos, con el fin de compararlas. Pero se trata de una posición prohibida por la teoría. Nunca podremos hacer una cosa así, porque la investigación produce más ideas, pero ningún conocimiento independiente sobre su origen. El realismo de Locke sigue siendo ‘trascendental’”<sup>183</sup>.

El problema de Locke, en el fondo, es el mismo que tiene Aristóteles cuando relaciona la comprensión de los universales<sup>184</sup> con la emisión de juicios, de la misma manera que hay un problema a la hora de relacionar la receptividad de las *formas* en la mente con la construcción de proposiciones<sup>185</sup>, toda vez que Locke no puede introducir la idea cartesiana de un Ojo de la Mente que examine las impresiones grabadas en la *tabula rasa* de la mente.

Para hacer frente al problema, Berkeley se desprendió de la idea de realismo que sustentaba Locke para caer en un “idealismo subjetivo”: la naturaleza de las cosas es lo mismo que la naturaleza de las ideas de la mente, una posición que dio lugar a una tradición “fenomenológica” y que viene a ser otra adaptación de la noción de *semejanza*. De forma escueta, se puede decir que dicha posición se sustenta en la idea de que “los objetos materiales no son sino posibilidades permanentes de la sensación”, según Blackburn. Esta *salida* de Berkeley busca solucionar el problema cambiando de lado en la ecuación gnoseológica: si no se puede conseguir la *semejanza* por el *lado* de la realidad, hagámoslo por el del sujeto.

Hume, el empirista más influyente, considera muy confuso todo esto: unas veces los objetos parecen permanentes y están *ahí*, capturados por los sentidos (Locke), y otras esos objetos parecen depender casi exclusivamente de la subjetividad (Berkeley). Para salir de esta situación, Hume, en su búsqueda de una base segura para el conocimiento, formula dos *etapas*.

<sup>183</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 193.

<sup>184</sup> Para una sucinta presentación del “problema de los universales”, ver punto 4.1.2.2.

<sup>185</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 140.

En la primera, ratifica la idea central del empirismo según la cual nuestros pensamientos o “ideas” no son más un cierto tipo de impresiones (ver 2.2.1);

“Con el término impresión, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas en que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones”.<sup>186</sup>

Todo lo que es concebido debe haber sido suministrado por los sentidos o por la experiencia: “Todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa”. Cualquier pensamiento, por elaborado y abstracto que sea, siempre se apoyará, en un momento o en otro, en alguna de algunas de estas “impresiones”, las cuales, de esta manera, se constituirán en las unidades básicas de cualquier conocimiento. Éste es un planteamiento que, sustancialmente, mantienen actualmente la filosofía analítica y el neoempirismo (ver 2.3.4) en unos términos muy similares a los planteados por Hume:

“Si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. Al traer ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad”.<sup>187</sup>

En una segunda etapa, Hume considera que la filosofía nunca podrá validar las percepciones: “Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales [o “sentencia de observación”] deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto”<sup>188</sup>. Llegados a este punto, Hume sugiere detener la investigación porque “no podemos ir más allá”.

Pese a la sugerencia de Hume, la filosofía ha seguido indagando: ¿las “impresiones”, que por definición son fugaces y transitorias, determinan total o parcialmente el conocimiento; o es el conocimiento, entendido como un conjunto de apriorismos mentales, a la manera de Kant, el que determina la percepción, de modo que sin esos apriorismos “las sensaciones son mudas”?

Wilfrid Sellars (1912-1989), en *Empiricism and the philosophy of mind* (1956), considera que el concepto de “impresión” o “dato de los sentidos”, tal como lo formuló Locke, mezcla dos cosas diferentes: la idea de que ciertos “episodios interiores” (por ejemplo, la sensación de rojo) pueden producirse sin ningún tipo de aprendizaje o de conceptualización previos, y sin los cuales no es posible percibir (sería un apriorismo psiconeurológico); y la idea de que ciertos “episodios interiores que son formas no deductivas de saber que ciertas cosas son” (por ejemplo, el color rojo) son las condiciones necesarias del conocimiento empírico

<sup>186</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 42.

<sup>187</sup> *Ibid.* Págs. 46-47.

<sup>188</sup> *Ibid.* Pág. 80.

porque dan fe de todas las demás proposiciones empíricas”<sup>189</sup>. Sellars denomina “Mito de lo Dado” a la refundición de estas dos ideas. Blackburn lo resume diciendo que este mito parte de la idea de que la realidad está manifiestamente presente en nuestro intelecto<sup>190</sup>.

La confusión, pues, consiste en pensar que una explicación causal de cómo se llega a una creencia es la justificación de esa creencia. Una confusión que se atribuye a Locke, aunque Rorty considera que este filósofo partía de un concepto de conocimiento diferente del actual: en el siglo XVII la idea de conocimiento era muy parecida a la de Aristóteles, centrada en la relación entre sujetos y objetos, y no entre sujetos y proposiciones, como ocurre actualmente. Locke también partía de que los objetos dejaban impresiones en la mente, de modo que tener una *impresión* venía a ser lo mismo que *conocer*, y no un antecedente causal del conocer<sup>191</sup>.

Sellars, al igual que había hecho Peirce, niega enfáticamente que la mera impresión *en bruto*, la percepción directa e inmediata de algo, aporte conocimiento:

“Sin negar la ‘verdad’ del empirismo –que en nuestro conocimiento empírico y científico, estamos sujetos a una compulsión bruta– Peirce y Sellars desafían la idea misma de que haya (o pueda haber) algún conocimiento por ‘debajo’ del nivel de los conceptos, ‘debajo’ de lo que Kant y Hegel llamaron *Verstand* (entendimiento). No hay un conocimiento receptivo ‘puro’ que no implique *siempre ya* lo que Kant llama espontaneidad. No hay un conocimiento inmediato o conocimiento intuitivo (*knowlege by acquaintance*) cuando este es entendido como un tipo de episodio *auto-autenticante* inmediato que pueda presumiblemente servir como fundamento epistemológico del conocimiento inferencial”<sup>192</sup>.

La negación de la mera observación como fundamento, que será un rasgo distintivo del pragmatismo, apunta, aunque desde una perspectiva realista, en una dirección similar a la que hemos descrito a la hora de hablar de la *lingüistización* de la realidad (ver **1.3**): el alejamiento “de la idea de que el conocimiento tuviera algún fundamento en la experiencia sensorial”, un alejamiento propulsado por los enfoques holísticos, que privilegian el conjunto de las creencias de un individuo independientemente de si esas creencias “estuvieran formadas por interacciones con el mundo, por la costumbre o por el razonamiento”<sup>193</sup>.

<sup>189</sup> SELLARS, WILFRID *Empiricism and the philosophy of mind*. Citado por BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 196.

<sup>190</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 125.

<sup>191</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 136.

<sup>192</sup> BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 107-108.

<sup>193</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 197.

### 3.2.2. El problema ontológico del empirismo

El segundo elemento clave del empirismo es el establecimiento de una nítida separación entre lo que es la realidad y lo que podemos saber de ella. Sacando la conclusión de lo planteado por Hume, el empirismo asumirá que entre un objeto de la realidad percibido sensorialmente y la *imagen* mental que hacemos de ese objeto (conocida como “concepto”, “idea” o “creencia”) no se puede establecer un vínculo incontestable, ya que *objeto real* e *idea* (entendida esa “idea” como la representación mental del objeto) son dos *cosas* de naturaleza distinta.

La tradición naturalista, de Galileo a Isaac Newton (1642-1727) y Robert Boyle (1627-1691), había adaptado la división entre “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”, al modo de los “sensibles propios” y los “sensibles comunes” de Aristóteles. Las “cualidades primarias” se refieren a las cualidades cuantificables de los objetos, las que pueden ser percibidas por los sentidos; las “cualidades secundarias” son aquellas que no están en los objetos del mundo, sino en la percepción del sujeto, de manera que, según Berkeley y su enfoque fenomenológico, las primarias sólo pueden ser observadas a través de las secundarias.

En el fondo aparece un problema básico que ya fue planteado por los filósofos griegos: cómo vincular algo inmaterial como es el pensamiento, a algo material, como es el mundo de las cosas. La gran diferencia es que ahora se parte de una desconfianza hacia la relación entre lo que las cosas *son* y nuestras percepciones de esas cosas.

En el siglo XVII, y en un clima marcado por las críticas escépticas, se es consciente de que incluso el sentido de la vista, digno de tanta confianza en la antigua Grecia, puede ser engañoso: las ilusiones ópticas existen (la ciencia de la óptica vivió una revolución a partir del Renacimiento), y lo que parece un rayo de luz blanca en realidad es un haz con los colores del arco iris, tan sólo hay que pasar la luz por un prisma, como demostró Newton, quien escribió un tratado sobre óptica en 1704 además de formular la naturaleza corpuscular de la luz.

Así, el empirismo llega a la conclusión de que lo que percibimos de los objetos (como su color o su gusto) no son cualidades que deban pertenecer necesariamente a ellos, sino que dichos objetos, según Berkeley, sólo las tendrían en potencia: es necesario que un sujeto las actualice a partir de su propia capacidad de percepción, y dicha capacidad puede variar de sujeto a sujeto; de esta forma, lo que para un sujeto puede ser de una manera para otro puede ser de otra. Cabe suponer que el objeto no cambia, pero no sabemos con seguridad cómo es ese objeto *en realidad*, puesto que sólo lo podemos saber a través de lo que transmiten los sentidos. Por otro lado, ¿cuál es la  *semejanza*, por ejemplo, entre las partículas que producen determinado olor y la sensación olorosa que experimentamos? ¿Cuál es el vínculo que garantiza que ambas son iguales o  *semejantes*? ¿Ese vínculo no será una ilusión?

El salto que da el empirismo es que el punto de partida del conocimiento ya no es la realidad misma, a la que considera inaprensible en el sentido que los sentidos no ofrecen una seguridad absoluta de su validez, sino que el objeto del conocimiento pasa a ser la propia

percepción de esa realidad o, mejor dicho, el resultado de dicha percepción, porque es lo único *real* –o posible– que podremos obtener de nuestra observación de las cosas. Es lo único *seguro*.

De este modo, las cosas del mundo se convierten, en términos de conocimiento, en un conjunto de ideas generadas por la percepción, conocidas también como “sense data”, término utilizado inicialmente como sinónimo de “idea”<sup>194</sup>. Los “sense data” son una especie de instancia intermedia entre la *apariencia* y la *realidad* mediante la conversión de la *apariencia* en el objeto del conocimiento. Los objetos se limitarían, de esta manera, a provocar, mediante los órganos sensoriales, esos “sense data” a partir de los cuales se puede inferir la presencia de lo material como su causa; pero la causa no es observable<sup>195</sup> y, por tanto, es indemostrable empíricamente. Así, la *realidad* en sentido clásico queda relegada a un anhelo imposible.

En consecuencia, lo único que podemos asumir como objeto de conocimiento son nuestras propias percepciones sobre el mundo, que de esta manera se convierten en el auténtico objeto de conocimiento. El problema, para el empirismo, es que en nuestras afirmaciones sobre el mundo vamos bastante más allá de lo que estrictamente nos proporcionan los “sense data”: “Entre la apariencia y la realidad hay un vacío que es por donde el error se puede introducir. Pero si nos limitamos a afirmar sólo la apariencia, el error no es posible. Ésta es la función que están llamados a cumplir los sense-data, son estas apariencias privadas, lo que nosotros percibimos, se correspondan o no con lo que hay fuera”<sup>196</sup>. Básicamente, se trataría de seguir el consejo de Hume de no ir más allá de las “sentencias de observación”.

Ahora bien, situar estos “sense data” como el objeto del conocimiento, además de limitar nuestra capacidad de hablar sobre el mundo, plantea un problema ontológico obvio. Al poner el acento en el lado de la percepción, también lo ponemos en el del sujeto que percibe, de manera que dos percepciones, a cargo de dos sujetos distintos, del mismo objeto de observación pueden dar dos resultados diferentes, y no podríamos decir que una u otra percepción es errónea, ya que se trata de *experiencias interiores*, no de *reflejos* que buscan la  *semejanza* del mundo. Y lo que es verdad indiscutible es esa *experiencia interior*, no el objeto que la ha provocado, lo que puede llevar a los extremos de *inseguridad ontológica* de Berkeley.

Filósofos como Michael Richard Ayers (1935-), dentro de lo que se ha llamado “fenomenismo analítico o lingüístico”, han intentado solventar los problemas ontológicos generados por el empirismo, negando para ello que el mundo estuviera constituido por “sense data”; en su lugar, Ayers propone que la realidad es el resultado de una *construcción lógica* de “sense data”, lo cual “*sólo* quiere decir que cualquier enunciado, perceptivo o no, hecho en términos de objeto físico debe ser traducible (lógicamente equivalente) a un conjunto de enunciados más básicos hechos en términos de datos sensibles. Y eso no quiere decir otra cosa

---

<sup>194</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op.Cit.* Pág. 127.

<sup>195</sup> *Ibid.* Pág. 131.

<sup>196</sup> *Ibid.* Pág. 128.



que, para cualquier enunciado en términos de objetos físicos, habría un conjunto de enunciados en términos de ‘sense data’ que sería suficiente y necesario para la verdad del primero”<sup>197</sup>, en la línea propuesta por la filosofía analítica y el neoempirismo de separar las “sentencias de observación” de los “juicios valorativos” (ver 2.6.3)

De esta manera, Ayers intenta delimitar el terreno de lo cognoscible de forma que se mantenga el recelo escéptico propio del empirismo sobre la capacidad sensorial de conocer, pero sin romper totalmente amarras con algún concepto próximo a la realidad que nos proporcione cierto anclaje en los enunciados que formulamos sobre el mundo. Sin embargo, este intento de salvar el fenomenismo tampoco parece solventar el problema: si sobre un mismo objeto puede haber un número ilimitado de “sense data”, tantos como observadores, parece difícil establecer cuál sería ese conjunto de enunciados que fuera “suficiente” y “necesario” para establecer la *verdad* del objeto. La idea de los “sense data” lleva inevitablemente a difuminar las fronteras entre la subjetividad y la objetividad, y, una vez difuminadas, cualquier empeño por construir un conocimiento sólido resulta extraordinariamente difícil.

---

<sup>197</sup> *Ibid.* Pág. 130.

### 3.2.3. Una propuesta para conciliar percepción y mundo

Hilary Putnam (1926-), figura clave de la filosofía analítica, propone una nítida separación entre subjetividad y objetividad como condición para poder conocer el mundo. Un mundo que, de esta forma, sería independiente de cómo lo percibamos o de cómo lo conceptualicemos: la realidad sería *immune* a nuestra fisiología de la percepción y a nuestra capacidad de categorización de lo real. Esto implica que el mundo *es como es*, pero también que los seres humanos sólo lo podemos conocer desde nuestra fisiología perceptiva y nuestros esquemas conceptuales, que no son neutros y quizás ni siquiera únicos, y en todo caso no admiten ninguna validación externa incontestable.

Aceptando estas limitaciones, se puede afirmar la capacidad de generar conocimiento sobre las cosas, pero para ello hay que renunciar a lo absoluto, puesto que no tenemos otra forma de percibir que la realidad que nos proporcionan los órganos de percepción ni podemos conceptualizar fuera de nuestra capacidad de conceptualización. Putnam no niega una ontología, pero deja claro que nunca podremos pretender conocer el mundo *tal cual es*. Y eso no significa que el objeto de nuestro conocimiento deje de ser el mundo para centrarnos en los “sense data”: el mundo sigue estando *ahí afuera*, no dentro del sujeto, porque toda experiencia subjetiva de las cosas no deja de ser eso, *de las cosas*, no de la propia experiencia subjetiva.

La ventaja de la concepción de Putnam, y, en la misma línea, también de filósofos como Frederick Dretske (1932-) y de psicólogos como James J. Gibson (1904-1979), es que en buena parte concilian la concepción de la percepción propia del *sentido común* con la de la ciencia, sin caer en ninguna absolutización del conocimiento y aceptando para ello la situación contingente de todo saber humano. Tal como explican Blasco y Grimaltos, para este tipo de *realismo* “la percepción es un mecanismo de adquisición de información sobre el mundo y esta información es tan fenoménica como proposicional (involucra aspectos imaginísticos e involucra creencia), pero no hace falta, para dar cuenta, involucrar ningún intermediario, ni para que nos salve del error ni para que llene ningún vacío entre la apariencia y la realidad”.

Según esta idea, la percepción es un elemento clave para conocer el mundo y el epistemólogo debe velar por su fiabilidad, para comprobarla y mejorarla, pero no es la base que debe justificar todo el conocimiento como había pretendido el empirismo a fuerza de caer en el “Mito de lo Dado”.

### 3.3. La relación entre la epistemología y la psicología

No podía acabar este capítulo dedicado a la dimensión perceptiva en el conocimiento sin una alusión al papel de la psicología no sólo en los terrenos propios de la percepción, sino en la problemática epistemológica en general. De hecho, las cuestiones asociadas a la percepción han sido uno de los elementos que han planteado la duda de si el conocimiento es una cuestión sólo psicológica –en el sentido fisicista, biológico– o bien es un problema de raíz epistemológica, es decir, filosófico. Probablemente, esta duda ha sido un factor que ha contribuido a complicar las cuestiones gnoseológicas, por la vía de mezclar temas y métodos de naturaleza muy diferentes.

#### 3.3.1. El desafío de la psicología cognitiva

Dejando de lado el caso de la psicología de la percepción<sup>198</sup>, a la que sus críticos califican de meramente descriptiva, el principal desafío epistemológico procedente de la psicología surge de la llamada “psicología cognitiva”, una concepción de la psicología que tomó cuerpo a mediados del siglo XX a partir, sobre todo, de la *metáfora* derivada del uso de herramientas informáticas, y también como reacción a los planteamientos del conductismo<sup>199</sup>. La psicología cognitiva, en rápido desarrollo, ha propiciado un programa de investigación cuyos objetivos presentan algunos evidentes puntos de contacto –cuando no de *suplantación*– con la epistemología:

“La meta de la psicología cognitiva es explicar las diversas actividades que constituyen la inteligencia –percepción, memoria, inferencia, deliberación, aprendizaje, uso del lenguaje, control motriz y otras–, postulando un sistema de estados externos regidos por procedimientos computacionales, o un conjunto de tales procedimientos en interacción regidos por un conjunto de esos procedimientos. La meta es armar una descripción de la verdadera organización funcional del sistema nervioso humano o del sistema nervioso de cualquier criatura que esté en estudio”<sup>200</sup>.

La *promesa* de la psicología cognitiva, junto con disciplinas como la neurociencia (cognitiva), la genética del comportamiento y la psicología evolutiva, es la de elaborar una “ciencia de la mente” que supere la discusión filosófica en torno al conocimiento:

“Queda todavía una enorme fractura en el paisaje del conocimiento humano. Biología o cultura, naturaleza o sociedad, materia o mente, ciencias o artes y humanidades, son dicotomías que conservan su

<sup>198</sup> La psicología de la percepción surge, principalmente, de la denominada Escuela de la Gestalt, entre finales del siglo XIX y principios del XX. Se caracteriza por un enfoque holístico y entre sus principales influencias filosóficas se encuentra la fenomenología husserliana.

<sup>199</sup> Para una introducción a los conceptos básicos de la psicología cognitiva, véase: VARELA, FRANCISCO *Conocer. Las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas*. Barcelona: Gedisa, 1998 (Título original: *Connaître: Les Sciences Cognitives, tendances et perspectives*, 1988). También: MATURANA, HUMBERTO y VALERA, FRANCISCO *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento*. Madrid: Editorial Debate, 1996.

<sup>200</sup> CHURCHLAND, PAUL M. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999 (Título original: *Matter and Consciousness*, 1988. Traducción: Margarita N. Mizraji). Pág. 140.

respetabilidad mucho después de que hayan caído otros muros que dividían el conocimiento humano. Pero tal vez no sea por mucho tiempo. Cuatro nuevos campos de investigación [los citados anteriormente] trabajan para tender un puente entre la naturaleza y la sociedad, en forma de una explicación científica de la mente y la naturaleza humana”<sup>201</sup>.

Este enfoque parte de la idea de que la vida mental puede explicarse en términos físicos a partir de conceptos de información, computación y retroalimentación; es decir, que las creencias y los recuerdos no son más que información, la cual reside en ciertas estructuras y patrones de la actividad cerebral. Se trataría, pues, de superar la división clásica entre los comportamientos físicos (que obedecen a *causas*) y los comportamientos humanos (que obedecen a *razones*)<sup>202</sup>. Así, la idea tradicional de “mente” quedaría subsumida por la de cerebro (“la mente es lo que hace el cerebro”); una mente que, en parte, estaría marcada por la genética y, en otra parte, por la evolución adaptativa que, como especie, nos ha llevado a percibir el mundo como lo percibimos y a pensar como pensamos.

En último extremo, la propuesta cognitiva eliminaría la pretensión de que el ser humano es algo *aparte* de la biología, en el sentido de que tiene una *esencia* que le hace diferente del resto de seres vivos. En definitiva, acabaría con la *excepcionalidad* humana, que es un presupuesto que, de una u otra manera, está implícito en todas las formulaciones relacionadas con las reflexiones gnoseológicas.

Con todo, el programa de estas “ciencias de la mente” no pretender suprimir la tradición humanística y artística precedentes, como si esta tradición no tuviera consistencia porque no reconoce su *procedencia biológica*. Pero considera que estas manifestaciones humanas son el *producto* de la acción del cerebro: “Las artes, las humanidades y las ciencias sociales pueden verse como el estudio de los productos de ciertas facultades del cerebro humano. Dichas facultades incluyen el lenguaje, los analizadores perceptivos y sus reacciones estéticas, el razonamiento, el sentido moral, el amor, la lealtad, la rivalidad, el estatus, los sentimientos hacia los parientes y los aliados, la obsesión por los temas de la vida y la muerte, y muchos otros”<sup>203</sup>.

No es el objeto de esta tesis profundizar en el análisis de la ciencia cognitiva ni en las implicaciones de su propuesta, que se sitúa fuera de los márgenes de esta investigación. Pero sí es importante precisar que psicología (cognitiva) y epistemología, pese a compartir un mismo objeto de estudio —el conocimiento—, lo hacen desde posiciones y presupuestos muy diferentes.

La psicología, como la ciencia experimental que quiere ser, se ha centrado en estudiar *cómo* conocemos con el objetivo de dibujar el mapa del entendimiento humano *a posteriori*; mientras que “los filósofos han procedido justamente al contrario: es decir, considerando los

<sup>201</sup> PINKER, STEVEN *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina* (conferencia pronunciada como Tanner Lecture on Human Values en la Universidad de Yale, el 20 y 21 de abril de 1999). Barcelona: Ediciones Paidós, 2005 (Título original: *The Blank Slate, the Noble Savage, and the Ghost in the Machine*. Traducción: Ramon Vilà Vernis). Pág. 9.

<sup>202</sup> *Ibid.* Págs. 9-10.

<sup>203</sup> *Ibid.* Págs. 21-22.

argumentos sobre los que pueden basarse las pretensiones de conocimiento y juzgándolos según normas *a priori*<sup>204</sup>. Pero esto no elimina el peligro de que la filosofía, en el fondo, esté tratando problemas epistemológicos utilizando para ello una vía equivocada, lo que justificaría la propuesta de Quine de que la epistemología se convierta definitivamente en psicología.

Toulmin cree que esta confusión hasta cierto punto es inevitable: la psicología se centra en los *procesos* intelectuales (la cognición y sus mecanismos), mientras que la epistemología, considerada por Toulmin como una rama de la lógica aplicada comparada, se interesa por los *procedimientos* intelectuales, los métodos de justificación racional de las pretensiones de conocimiento. La psicología adopta un enfoque empirista, mientras que la epistemología asume un punto de vista crítico. Eso hace que la epistemología esté “abierta por una de sus caras al campo de la psicología”, al igual que la psicología está *abierta* a la epistemología:

“Los psicólogos no pueden permitirse hablar como si los ‘procesos cognitivos’ fueran fenómenos puramente naturales, que aparecen en los seres humanos por razones que sólo Dios conoce (o por selección natural) y que, consecuentemente, pueden ser estudiados de manera puramente empírica, *a posteriori*. La frontera entre la psicología y la lógica está abierta en las dos direcciones, y los psicólogos deberían reconocer en qué medida los procedimientos racionales son productos humanos y no fenómenos naturales”<sup>205</sup>.

Para Toulmin, el origen de la confusión hay que situarlo en el siglo XVII, cuando aparece la moderna epistemología y su obsesión por las “ideas innatas”, por delimitar cómo adquirimos los conceptos y si las categorías de verdad son también adquiridas o no. Esta obsesión es otra forma de ver el programa empirista: las sensaciones como fuente de todo conocimiento frente a la idea de unos *a priori* cognitivos innatos, inscritos en nuestro código de especie o como parte de la *excepcionalidad* humana. Es la disyuntiva entre empirismo de Hume y el idealismo de Kant.

En la medida en que el empirismo apuesta por sensibilizar el conocimiento, se adentra en unos terrenos en los que la psicología puede disputarle el objeto de estudio. En la medida en que el idealismo antepone los apriorismos cognitivos a la percepción (aunque ambos confluyan en la “síntesis” kantiana), el problema del conocimiento se aleja de la psicología, efectivamente, pero a costa de *elevarse* demasiado y de transformar la epistemología en una *filosofía primera* fuera del campo del conocimiento, trascendentalizándose y convirtiéndose así en uno de los factores clave de la actual crisis de la epistemología.

La solución, para Toulmin, pasa por circunscribir la epistemología a su dimensión lógica de justificación del conocimiento. En ese sentido, se podría añadir que la lógica, y en general, las categorías que utilizamos en las discusiones gnoseológicas, quizás sí que sean un *producto* de nuestro cerebro, pero también se puede admitir que no son *un producto más* de

<sup>204</sup> TOULMIN, STEPHEN *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Ediciones Península, 2007 (Título original: *The uses of argument*, 2003. Traducción: María Morrás y Victoria Pineda).. Pág. 269.

<sup>205</sup> *Ibid.* Pág. 271.

nuestra actividad cerebral, como podría ser un bostezo cuando tenemos sueño o una determinada reacción emocional y fisiológica cuando experimentamos miedo.

La capacidad de conocer, en el sentido que le estamos dando en esta tesis, pone en juego una serie de elementos que se sitúan en un terreno de autorreflexión, de autoconciencia, de cuestionamiento de los propios actos, que difícilmente encaja en un esquema puramente fisicista. Se podría decir –como una metáfora más– que ese terreno de autoconciencia adopta un papel de naturaleza casi trascendental respecto a un enfoque puramente biológico, en el sentido de que se sitúa fuera de lo puramente físico. Pero eso, seguramente, sería complicar más la cuestión, y el objetivo de este capítulo es el contrario, aliviar la confusión sobre este tema.

### 3.3.2. La epistemología *naturalizada* de Quine

La cuestión de fondo que plantea el debate entre psicología y epistemología es la relación entre la ciencia y las teorías del conocimiento; es decir, hasta qué punto la epistemología se plantea como algo diferente de la ciencia, ya sea porque aspira a ser *filosofía primera* de todo saber (incluido el de la ciencia), ya sea porque no está claro de qué manera la epistemología participa de la ciencia, de sus objetos de estudio y de sus métodos. Aristóteles ya plantea esta cuestión cuando concibe el conocimiento como un proceso con una dimensión psicofísica (ver 3.1.1).

Descartes rompió la tradición naturalista, al separar alma y cuerpo (*res cogitans* y *res extensa*), adaptando así una de las metáforas en circulación en los siglos XVII y XVIII, el paradigma mecanicista: el cuerpo obedecía a un funcionamiento similar al mecanismo de un reloj, mientras que el alma participaría de una naturaleza distinta, inmaterial (ver 2.2.2). Hume puso las bases del naturalismo moderno, al considerar que las mismas leyes naturales debían explicar desde el movimiento de los planetas a la organización de la mente. De ahí la noción empirista de que las ideas (representación mental de los objetos) son copias de impresiones sensoriales; el conocimiento, así, reposaría en esas *primeras ideas*, las cuales se irían combinando y componiendo para dar lugar a enunciados cada vez más complejos (ver 3.2.1) siguiendo para ello unas sencillas reglas (parecido, contigüedad en tiempo y lugar y causa-efecto)<sup>206</sup>; Es suma, la formación de ideas sería un proceso neuropsicológico.

Quine intentó poner al día el naturalismo humeano, sobre todo en su ensayo *Dos dogmas del empirismo*<sup>207</sup> (1951) y en *Epistemología naturalizada* (1969)<sup>208</sup>. La tesis central de Quine es que ciencia y filosofía tan sólo difieren en los detalles, pero no en su metodología: las dos deben apelar a la coherencia y a la simplicidad, y también salvar la conexión de sus enunciados con los datos sensoriales, por remotos que sean estos<sup>209</sup>. Con ello, Quine reduce los problemas epistemológicos a simples problemas de la psicología. Como el filósofo analítico que es, Quine parte de la matemática para plantear que toda epistemología del conocimiento debe contar con una “teoría de conceptos” (o de significados, es decir, cómo definir unos conceptos en función de otros conceptos... hasta llegar a los *conceptos sensoriales*) y con una “teoría doctrinal” (sobre la verdad, entendida como la forma de probar leyes en función de otras leyes). Para Quine, las dos teorías sólo podrían encontrar su justificación en el terreno de la percepción, sin acudir a ninguna instancia ajena al propio conocimiento empírico.

Básicamente, ése es el esquema de Hume, aunque advirtió el problema principal: cómo llegar a esos enunciados generales (las leyes que permiten explicar no sólo la realidad percibida,

<sup>206</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op.Cit.* Pág. 26.

<sup>207</sup> Artículo publicado originalmente en *The Philosophical Review* e incluido en: QUINE, WILLARD VAN ORMAN *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002 (Título original: *From a logical point of view*, 1953. Traducción: Manuel Sacristán. Prólogo: Jesús Mosterín). 2.ª edición revisada.

<sup>208</sup> Este artículo se ha publicado en: QUINE, WILLARD VAN ORMAN *Relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1974 (Título original: *Ontological Relativity and Other Essays*, 1969).

<sup>209</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 27.

sino también hacer *predicciones* sobre el futuro): si se basan en “sentencias de observación”, ¿cuántas sentencias de este tipo debemos tener para justificar una teoría? ¿Cuántos aspectos de la realidad debemos *recoger* para que el conocimiento sea seguro? Y, sobre todo, ¿cómo dar un *salto* seguro de la percepción a los enunciados generales? (ver 4.1.3.1).

La solución que apunta Quine, en la línea de subsumir la epistemología a la psicología, pasa por considerar al ser humano como un *mecanismo* que se limita a capturar *inputs* experimentales (pocos) y los devuelve en forma de *outputs* (muchos) que adoptan la forma de descripciones de la realidad. La epistemología tendría que limitarse a estudiar la relación que existe entre esos *inputs* (las “sentencias observacionales”) y esos *outputs* (las teorías formuladas a partir de los *inputs* correspondientes).

Ahora bien, ¿qué son esas “sentencias observacionales”? Son aquellas que se formulan como fruto de una impresión sensorial, pero, además, necesitan un refrendo adicional que, para Quine, sólo puede tener una naturaleza holística: la unidad de significación empírica es el conjunto de la ciencia<sup>210</sup>; es decir, son aquellas sentencias que serían formuladas de la misma manera por cualquier hablante de una comunidad lingüística; o, dicho de otra manera, ante unos mismos estímulos sensoriales, los hablantes de una misma lengua dirían lo mismo.

*Fundiendo* evidencia (empírica, el campo de la psicología) y significado (lingüístico, ya sea en el terreno de la semántica o de la pragmática), Quine pretendía haber resuelto tanto la necesidad de una “teoría conceptual” como de una “teoría doctrinal”, ya que sus “sentencias de observación” permitían *dar el paso* entre saber qué significa una sentencia y saber si es verdadera: “Las condiciones estimulativas en las que emitimos una sentencia constituyen su significado, *lo que queremos decir*, y al mismo tiempo constituyen el momento de la evidencia de las teorías científicas”<sup>211</sup>. En definitiva, la epistemología se definiría así como la fusión entre la psicología y la lingüística; una fusión que, de hecho, ha propiciado un gran número de investigaciones científicas que tienen por horizonte las estructuras de la psicología cognitiva, sobre todo en cuanto a la creación de modelos vinculados con categorías de la informática.

Quine suponía haber acabado así con los problemas epistemológicos, al situarlos en el entorno científico de la psicología cognitiva. O, dicho de otra manera, la epistemología tendría por misión validar los conocimientos de misma ciencia dentro de la cual está enmarcada.

Pero la propuesta de Quine plantea algunos problemas. En primer lugar, al introducir una dimensión holística en la concepción del significado de las “sentencias de observación”, también introduce la duda sobre ese significado, que se convierte en inestable, y, en consecuencia, las inferencias que se realicen a partir de la percepción también serán inestables, de manera que “lejos de obedecer a unas normas o reglas apriorísticas y fijas, [esas inferencias] pasan a ser parte del conjunto y pueden arrojarse por la borda o cambiarse siempre que sea

<sup>210</sup> BLACKBURN, SIMON. *Op. Cit.* Págs. 200-201.

<sup>211</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op.Cit.* Pág. 29.



oportuno”<sup>212</sup>. La justificación vendría de lo que la comunidad ya ha aceptado previamente, y esto se sitúa cerca del planteamiento coherentista de verdad (ver 4.2.4) y también del de la teoría consensual de Habermas (ver 4.2.6.1):

“Las doctrinas de Sellars [filósofo que desarrolló la línea de Quine] y Quine, una vez purificadas, parecen expresiones complementarias de una sola afirmación: que ninguna ‘explicación de la naturaleza del conocimiento’ puede basarse en una teoría de las representaciones que están en relaciones privilegiadas con la realidad”<sup>213</sup>.

Por otro lado, como apuntan Blasco y Grimaltos, aparece el problema de fondo que afecta a todos los planteamientos naturalistas, y que no es otro que el de la *circularidad*: es evidente que se debe buscar un principio explicativo fuera de la cuestión que se está planteando, si no queremos caer en una paradoja de *petito principii*: si la ciencia dictamina que ella misma es falsa, esto sólo puede ser verdadero si el enunciado es falso<sup>214</sup>. En consecuencia, la psicología sólo puede *descubrir* los procesos cognitivos y construir modelos sobre ellos, pero no puede explicarlos (ni mucho menos justificarlos) porque esos procesos son el producto del mismo conocimiento que se pretende validar y, por lo tanto, lo presuponen<sup>215</sup>. Así, al final llegamos al problema crucial: la razón no puede dar cuenta de ella misma, pero eso no significa que debamos abandonarla, algo que estableció Kant y que recogió Wittgenstein en el *Tractatus*: tras afirmar que “el objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos” y que “la filosofía no es una doctrina, sino una actividad” (T.112), Wittgenstein dice:

“La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología. ¿Acaso no corresponde mi estudio del lenguaje sónico al estudio de los procesos de pensamiento que los filósofos consideraban tan esencial para la filosofía de la lógica? Sólo que la mayoría de las veces se enredaron en investigaciones psicológicas inesenciales, y un peligro análogo corre también mi método”<sup>216</sup> (T.4.1121).

El cuestionamiento de Quine, por lo tanto, no puede aceptarse como una *redefinición* de la epistemología, que es lo que él pretende, sino como una petición de que la epistemología, tal como la conocemos, debe desaparecer. El sentido de la epistemología es *regular* la razón para comprobar si el conocimiento adquirido a través de ella es correcto; así, la epistemología tiene su razón de ser en su carácter *normativo*, y eso implica que debe ser una reflexión *exterior* al conocimiento que se pretende validar<sup>217</sup>. Por eso no es de extrañar que, para Rorty, la conclusión de la propuesta de Quine es la inutilidad de cualquier pretensión epistemológica:

<sup>212</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 201.

<sup>213</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 171.

<sup>214</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 30.

<sup>215</sup> *Ibid.* Pág. 31.

<sup>216</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG *Tractatus Logico-Philosophicus*. Pág. 65.

<sup>217</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 33.

“Un holismo total no tiene lugar para la idea de la filosofía como ‘conceptual’, como ‘apodíptica’, como descubridora de los ‘fundamentos’ del resto del conocimiento, como explicación de cuáles son las representaciones ‘puramente dadas’ o ‘puramente conceptuales’, como presentadora de una ‘notación canónica’ y no de un descubrimiento empírico, o como aislamiento de ‘categorías heurísticas que están más allá del marco de referencia’”<sup>218</sup>.

Quizás lo que pretende Quine es desmontar la necesidad de una justificación última, (que es la pretensión de Rorty), pero, como veremos más adelante, el carácter normativo de la epistemología no implica que deba acabar apoyándose en justificaciones absolutas. Por todo ello, y siguiendo el esquema de Quine, la psicología (o cualquier otra ciencia) podría servir –y de hecho sirve– para estudiar los *inputs* del proceso cognitivo, pero ayuda muy poco a analizar y, sobre todo, a validar los *outputs*, que es lo que constituye el núcleo fundamental de los problemas gnoseológicos.

---

<sup>218</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 162.

## 4. Verdad

---

En los dos capítulos anteriores hemos diseccionado las cuestiones de la realidad y la percepción con el fin de poner las bases para el análisis del elemento clave de la reflexión gnoseológica, la noción de “verdad”. Ésta es la cuestión fundamental porque sólo con algún concepto de verdad podemos establecer si el conocimiento adquirido a partir del contacto con la realidad es *correcto* o *incorrecto*. La otra opción, rechazar cualquier posibilidad de verdad, nos lleva o a negar todo conocimiento o a aceptar que cualquier cosa que digamos del mundo es conocimiento, lo cual implica igualmente una negación implícita de la idea de conocimiento.

Si alguien, a partir de su contacto con la realidad, conoce *algo* de esa realidad, es porque cree (está firmemente convencido de) que es verdad; es decir, sólo creemos lo que consideramos verdadero: es absurdo pensar que se puede sostener una creencia sabiendo que es falsa, puesto que entonces no tendríamos una creencia. De ello se deduce que la verdad parece surgir de una convicción interna, al estilo de las ideas “claras y distintas” de Descartes.

Entonces surge una pregunta clave: ¿Es suficiente tener una creencia, que el sujeto considera verdadera, para concluir que se ha alcanzado conocimiento? Si respondemos con un “sí”, dejamos la posibilidad de conocer exclusivamente en la subjetividad; pero, ¿la subjetividad no se puede equivocar?: “La convicción subjetiva, como la indubitabilidad –no importa cuán firme sea– no es un criterio suficiente de verdad. Lo que tomamos por claro y distinto puede resultar falso”<sup>219</sup>. Por otro lado, conocimiento verdadero es aquel que se puede compartir, que es *intersubjetivo*, en el sentido de que lo que a mí me parece verdadero debe parecérselo a alguien más y por alguna *razón*; por lo tanto, debe haber *algo más* para considerar que una afirmación es verdadera. Y ese “algo más” es que sólo podemos hablar de conocimiento cuando la creencia es verdadera –para quien la tiene– y está justificada –fuera del sujeto– de alguna manera<sup>220</sup>.

En la práctica, se suele considerar que es lo mismo que una creencia sea verdadera y que esté justificada: asociamos la verdad de una aserción al hecho de que esté vinculada *con algo*, y la manera en que se establece esa vinculación es la que otorga la justificación a la aserción. Por lo tanto, *verdad siempre es relación*. Sin embargo –y esto es fundamental–, la justificación, sea en los términos que sea, tampoco es la *garantía final* de la verdad de un enunciado. A la “verdad” se le exige un *plus adicional*, que sea verdad siempre y para todos:

“Si concibiéramos la verdad como aseverabilidad justificada, estaríamos pasando por alto un aspecto importante de lo que de hecho hacemos cuando planteamos una pretensión de verdad: la verdad que reclamamos para una proposición aquí y ahora, en nuestro contexto y en nuestro lenguaje, pretende

<sup>219</sup> BERNSTEIN, RICHARD G. *Op. Cit.* Pág. 38.

<sup>220</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Págs. 63-64.

trascender cualquier contexto dado de justificación. De acuerdo con una poderosa intuición, la verdad es una propiedad que las proposiciones no pueden perder: cuando una proposición es verdadera, es verdadera para siempre y frente a cualquier público, no sólo para nosotros. Las aseveraciones justificadas pueden revelarse falsas, mientras que vinculamos a la verdad de una proposición una pretensión que apunta más allá de cualquier evidencia disponible para nosotros”<sup>221</sup>.

Ese *plus adicional* es el origen de buena parte de la problemática sobre la cuestión de la verdad. Cuando *algo* es verdad, se considera que ese *algo* ya está cerrado, completo, inmune a cualquier revisión posterior. Pero las justificaciones pueden variar en función de los datos o del contexto dados. De esta manera, decimos que un argumento se justifica, pero no decimos que justificamos un teorema matemático, sino que lo *demostramos*. Fuera de la demostración, pues, la pregunta es ¿cómo podemos estar indudablemente seguros de una justificación? Buena parte del análisis que recorrerá las próximas páginas está dedicado a ese *plus adicional* que requiere la verdad, tanto si se desea alcanzarlo como si se abandona la pretensión.

Como decíamos antes, la noción de verdad aparece relacionada con algún tipo de relación, sea del tipo que sea, y es ahí donde habitualmente se dirime el debate sobre la justificación. Como veremos en el punto 4.2, para el realista la verdad está asociada con la *relación íntima* que se establece entre el mundo y nuestras palabras sobre el mundo, mientras que para un no-realista las proposiciones o aserciones se relacionan con *otras cosas* fuera de la realidad, ya sea con el conjunto del código lingüístico que utilizamos para expresar las *verdades*, con los marcos conceptuales en las que se formulan o, simplemente, con la utilidad práctica que sacamos de ellas. O incluso, para un negacionista, con nada.

Comenzaremos por plantear el origen del debate, que no es otro que la gran repercusión que han tenido y tienen los argumentos escépticos a la hora de afrontar los problemas gnoseológicos, al cuestionar la capacidad de encontrar una fundamentación última del conocimiento. De hecho, la disputa entre escépticos y antiescépticos se sitúa en el mismo origen de la filosofía occidental, en la Grecia clásica, y buena parte de las antiguas discusiones continúan resonando en las reflexiones filosóficas contemporáneas.

---

<sup>221</sup> HABERMAS, JÜRGEN *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2010 (Título original: *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, 2003. Traducción: Ramon Vilà Vernis). Págs. 79-80.

#### 4.1. El papel del escepticismo en la búsqueda gnoseológica

La búsqueda de un principio que fundamente el conocimiento encontró, desde los tiempos de la Grecia clásica, un acicate en las dudas planteadas por los filósofos escépticos. Pese a que se tiende a ver el escepticismo como un *incordio*, en realidad constituye un gran estímulo para la reflexión filosófica rigurosa; en ese sentido, Ortega y Gasset decía que “la filosofía comienza por el escepticismo”, puesto que “el escepticismo no es una filosofía sino una objeción a toda filosofía, es decir, el problema primario de toda filosofía. Si la filosofía comienza dudando de todo no es porque tenga motivos concretos para dudar sino por su condición de ciencia sin supuestos (...) tenemos que llegar a la verdad por la duda y a la filosofía por el escepticismo”<sup>222</sup>.

El filósofo aspira a alcanzar certezas con su reflexión, pero habitualmente no hace más que descubrir problemas que ponen en duda sus certezas y que incluso le hacen dudar de que pueda alcanzar tales certezas. Ante esto, no cabe más que instalarse en la duda como forma definitiva o bien utilizar la duda como palanca para seguir perseverando en la búsqueda de conocimiento. Ése es el sentir de George Edward Moore (1873-1958), para quien

“las cuestiones planteadas por el escéptico no sólo son genuinas, también inquietantes. ¿Qué sentido tendría ofrecer una prueba si aquello que se pretende probar no estuviese en cuestión? ¿Y por qué habríamos de tomarnos la molestia de escribir o de leer pruebas de esa índole, si el escepticismo no fuese más que un pasatiempo de clases ociosas, un artilugio intelectual que, abandonado en la sala de estudio, no nos siguiese a todas partes? La filosofía, parece querer decirnos Moore, adquiere significado en la medida en que dispone de obstáculos. ¿Y qué mayor obstáculo que el escepticismo, que, acechando incansablemente al hombre ordinario, ha transformado al filósofo en su salvaguarda, en la fuerza de choque imprescindible para una República de gentes mal avenidas, en la que la seguridad de todos es la presa de algunos?”<sup>223</sup>

Una vez sembrada la duda, la filosofía se ha debatido en una lucha consagrada, en buena medida, a superar los retos lanzados por el escepticismo. A tal empeño se dedicaron desde Platón hasta Hume, el primero intentando rebatirlos y el segundo *amoldándose* a ellos, abriendo así la filosofía a una modernidad confusa y desorientada, pero que se ha atrevido a afrontar el escepticismo con todas sus consecuencias.

Pese a todos los intentos por superarlo, el escepticismo sigue estando ahí, aun asumiendo su inutilidad *práctica* (para la ciencia y para la vida ordinaria) e incluso su imposible justificación racional. El escepticismo continúa planeando sobre el debate gnoseológico, ya sea para redoblar el esfuerzo para derrotarlo, para aprender a convivir con él sin renunciar al conocimiento, para intentar ignorarlo o para aceptarlo como un componente más de cualquier aproximación epistemológica.

<sup>222</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ “¿A qué llamamos verdad?” (1915), en *Obras completas, Vol. XII*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1979. Artículo reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Editorial Tecnos, 2012 (2.ª edición). Pág. 390.

<sup>223</sup> GÓMEZ ALONSO, MODESTO M. *Op. Cit.* Págs. 129-130.

#### 4.1.1. Protágoras y la variedad de subjetividades

Una de las fortalezas del escepticismo es su carácter reactivo: surge como respuesta a una pretensión de conocimiento. El escéptico se interroga por la certeza que se pretende haber alcanzado y, con las mismas armas que el realismo, es decir, indagando en su justificación, cuestiona cómo se ha llegado a esa certeza. Ése es el origen del escepticismo clásico.

Como hemos visto, el pensamiento griego planteó el conocimiento como una búsqueda de las *esencias* que componen el mundo. El enigma planteado por Parménides (la existencia de una sustancia última, eterna e inmóvil que pudiera explicar toda la realidad sensible), centró esa búsqueda, desde Empédocles (hacia 495 ó 490-435 ó 430 a.C.), quien postuló cuatro elementos permanentes –fuego, aire, agua y tierra–, hasta Anáxagoras (500-428 a.C.), quien colocó el *Nous* o mente como principio rector del universo; pasando por la escuela pitagórica (siglo V a.C.), que insistía en que “la realidad de las cosas no se encuentra en sus componentes materiales, sino en su Logos, es decir, en la relación o proporción matemática de las diferentes mezclas; de donde afirmaban que las cosas son números o como números”<sup>224</sup>.

Pero este enfoque tuvo que afrontar la crítica escéptica sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo V a.C. con la aparición de los sofistas, los “profesores ambulantes”. Estos sofistas, pese a su heterogeneidad, mostraron dos preocupaciones básicas: en primer lugar, desviar la especulación filosófica hacia la vida práctica, intentando responder, en palabras de Grube, “a la necesidad de una educación general a medida que esta necesidad crecía con el desarrollo de la democracia”, para lo cual ensalzaron las habilidades oratorias y retóricas, y estaban dispuestos a difundirlas a todo aquel que estuviera interesado en ellas; y, en segundo lugar, estos sofistas partían de una absoluta “falta de fe en la posibilidad de un conocimiento sobre realidades últimas o normas absolutas”, de lo que concluyen que no es posible un “conocimiento real”, esto es, sustentado en un acceso a una *realidad* de corte metafísico.

Los sofistas plantean el problema en el terreno de la validación de la verdad, entendida como justificación definitiva. Gorgias (485-380 a.C.), maestro de la retórica y de la oratoria (era famoso por defender encarnizadamente una tesis para, a continuación, defender la contraria con la misma vehemencia retórica), retoma el enigma planteado por Parménides para afirmar que no hay nada que conocer: “Si hubiera algo [que conocer], no podríamos conocerlo; si pudiéramos conocerlo, no podríamos comunicar nuestro conocimiento a los demás”<sup>225</sup>.

El sofista más famoso fue Protágoras (hacia 485-411 a.C.), del que poco sabemos salvo su lema “El hombre es la medida de todas las cosas”. Y si conocemos a este filósofo es gracias a que Platón le dedicó uno de sus diálogos, el que lleva su nombre, y a que Platón plantea las propuestas de Protágoras en otro de sus diálogos, el *Teeteto*, aunque las pone en boca de un tal

<sup>224</sup> GRUBE, G.M.A. *Op. Cit.* Págs. 20-21.

<sup>225</sup> *Ibid.* Pág. 22.

Teodoro, quien defiende a Protágoras frente a Sócrates. Y, obviamente, la voluntad de Platón es la de desacreditar a Protágoras.

Según estas fuentes, Protágoras “niega lisa y llanamente que ‘lo que parece a los hombres’ –lo que parece real a los sentidos y verdadero al juicio– tenga que ser condenado como irreal o falso porque no concuerda con las propiedades que el razonamiento eleático<sup>226</sup> atribuye al Ser Uno, que jamás puede ser percibido. El hombre, declara Protágoras, es la medida de todas las cosas; lo que me parece real y verdadero es real y verdadero para mí; lo que le parece al prójimo, lo es para él. Los juicios y percepciones del otro pueden no concordar con los míos; pero ninguno tiene fundamento alguno para sentenciar que el otro está equivocado”<sup>227</sup>.

#### 4.1.1.1. Un ejemplo de “argumento rebotante”

Platón disecciona en el *Teeteto* el argumento de Protágoras, para denunciar lo que Blackburn define como la naturaleza “rebotante” del argumento: si la doctrina de Protágoras es verdadera, y, por lo tanto, no hay verdad fuera de lo humano, entonces su propia afirmación queda desmentida, puesto que pretende ser verdadera<sup>228</sup>: la idea sale *rebotada* para atrás cuando lo que se pretende es lanzarla hacia adelante. Así, en este diálogo, Sócrates le dice a Teodoro:

“Aquel hombre [Protágoras], por lo que respecta a su propia creencia, confesando que todos los que opinan afirman las cosas que son, reconoce que en cierta manera es verdadera la creencia de aquellos que opinan lo contrario, mientras él juzga que lo creen falsamente (...) Por consiguiente, ¿reconocerá que su propia creencia es falsa, si reconoce que es verdadera la creencia de que aquellos que, según él mismo, juzgan falsamente? (...) De la misma manera, ¿no reconocen los otros que ellos mismos juzgan falsamente? (...) De la misma manera, a partir de las cosas que escribió, él reconoce que esta opinión es verdadera”<sup>229</sup>.

De lo que discuten Sócrates y el tal Teodoro es sobre una autoridad final que pueda dictaminar lo que es verdadero y lo que es falso. Protágoras desconfía de la Razón, sobre todo de esa Razón elevada a una deidad absoluta que se erige en juez último del conocimiento, pero no encuentra una *manera racional* de hacerlo. Sócrates desmonta el argumento de Teodoro mediante el recurso a la lógica, que no deja de ser una *manifestación* de la Razón. Y cuando Teodoro intenta argumentar su posición, *necesariamente* debe justificarlo racionalmente (¿se puede argumentar de otra manera?); de esta forma, quien objeta contra la Razón para destronarla como validadora

<sup>226</sup> La escuela eleática (siglos VI-V a.C.), cuyos principales impulsores fueron Parménides y Zenón (490-430 a.C.), sintetiza la concepción clásica del conocimiento. Para ello, defiende que el universo es una unidad inmutable situada más allá de la capacidad de conocimiento humano. Para esta escuela, los sentidos sólo nos proporcionan información engañosa de la realidad; la verdad de las cosas sólo se puede alcanzar mediante la reflexión filosófica. Esta escuela fue una de las fuentes fundamentales para la reflexión posterior de Platón.

<sup>227</sup> CORNFORD, F.M. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991 (Título original: *Plato's theory of knowledge*, 1935. Traducción: Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto). Pág. 27.

<sup>228</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 53.

<sup>229</sup> PLATÓN *Parménides / Teet.* Barcelona: Edicions 62, 1990 (Traducción: Joan Leita). Pág. 182.

de la verdad, no tiene forma de salirse de ella, con lo que no puede fundamentar *racionalmente* el discurso; y ahí reside la paradoja del planteamiento.

Así, la desconfianza hacia una Razón absoluta lleva al escepticismo a su gran debilidad: “La duda posible concluye donde empieza el contrasentido, la duda tiene como límite ciertas condiciones sin las cuales no sería duda. Y una de éstas es que el sentido de la duda supone el sentido de verdades: una de ellas, que la duda existe; otra, que el que duda existe, etc., etc. En rigor, la duda es imposible sin la admisión de un número literalmente infinito de verdades”<sup>230</sup>.

Pese a que, dada la ausencia de fuentes directas, no queda claro qué significa exactamente la “teoría de la medida” (*Homo mensura*) de Protágoras, a partir de ella se construirá el argumento básico del escepticismo clásico, que no es otro que el “argumento de la variedad de subjetividades”<sup>231</sup>. Según este argumento, abolida la preeminencia del Logos, no existe ningún procedimiento neutral o con la autoridad suficiente como para primar una visión o interpretación de la realidad sobre otra.

De esta forma, los filósofos que serán conocidos como “escépticos” niegan el concepto primigenio que justifica la ciencia en el sentido en el que se entendía hasta ese momento: no hay ningún *punte estable* y, sobre todo, *único*, que permita enlazar la *apariencia* y la *realidad* de las cosas, por lo que puede haber tantas verdades como respuestas posibles; es decir, no se puede establecer una diferencia objetiva (*externa*) entre verdad y falsedad: todo el mundo puede llegar a tener razón sobre una cuestión pese a decir cosas completamente contradictorias. Por lo que dicho, es un argumento de imposible defensa lógica, pero no por ello ha dejado de ser influyente hasta hoy. A su favor cuenta con que, quizás, no pueda ser defendido lógicamente, pero tampoco es fácil refutarlo, puesto que, para ello, el antiescepticismo debería demostrar de manera incontestable la relación *realidad-apariencia*, cosa que tampoco puede hacer.

Con todo, Protágoras no parece discutir las certezas cotidianas sin las cuales sería difícil sobrevivir en el día a día. Lo que discute es la autoridad de la validación externa que pretende proporcionar la Razón; lo que está en cuestión es ese *plus adicional* del que hablábamos antes. Y el fondo de la propuesta de Protágoras es la enmienda a la totalidad planteada por Heráclito (535-484 a.C.), y que de nuevo conocemos a través de la descripción hecha por Platón.

#### 4.1.1.2. Heráclito y la tradición escéptica

Según el enfoque heraclítico, el cambio permanente que percibimos –el cambio que la ciencia busca estabilizar– es reluctante al intento de someterlo a categorías cognitivas, a “conceptos”; y ésta es la misma crítica que planteó Nietzsche dos milenios después (ver 2.3.1). Y es así porque la *realidad* es demasiado resbaladiza, *fluye* de tal manera que no podemos capturarla con

<sup>230</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ “¿A qué llamamos verdad?”. *Op. Cit.* Págs. 394-395.

<sup>231</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 60



nuestras palabras; es muy difícil hablar de algo que “siempre deviene y nunca es”<sup>232</sup>. Y si Heráclito habló de la imposibilidad de cruzar dos veces el mismo río, como metáfora del cambio permanente, Crátilo (finales del siglo V) dio un paso más y habló de la imposibilidad siquiera de cruzar un río una sola vez: en el mismo momento en que lo intentamos, el río ya ha cambiado, con lo cual cruzar *un* río se convierte en sí mismo en una misión imposible.

El escepticismo griego asumirá las últimas consecuencias de este postulado y llegará a una conclusión gnoseológica: la suspensión del juicio. No hay posibilidad de conocimiento *seguro*, puesto que ni podemos capturar el orden profundo de las cosas con los “conceptos” (la realidad es flujo continuo) ni podemos apelar a alguna validación externa a la Razón a la hora de justificar el conocimiento (no podemos salirnos de la Razón). Por eso, y si no queremos caer en un “argumento rebotante”, tan sólo nos queda la “variedad de subjetividades” y, en último extremo, guardar silencio sobre lo que las cosas son “en sí mismas”; únicamente podemos decir que hay cosas y ver cómo nos afectan, pero no qué *son* esas cosas.

Así se recopila en la codificación escéptica de Sexto Empírico (hacia 160-210 d.C.), sobre todo en *Esbozos pirrónicos* y *Contra los profesores*. La obra de Sexto Empírico, que, como vimos, fue recuperada en el siglo XVI (ver 2.2), recoge el legado de Pirrón de Elis (hacia 360-270 a.C.), autor del que no conservamos ninguna obra y del que sólo sabemos gracias a su discípulo Timón el Silógrafo (hacia 320-230 a.C.). Sin embargo, Sexto Empírico no es un pirronista radical, y acepta, como Protágoras, un *sentido común* para manejarnos en el día a día.

Como añadidura, el repertorio escéptico clásico “comprendía los ‘diez modos de Enesidemo’ y los ‘cinco modos de Agripa’, personajes de los que conocemos poco más que sus modos (...) [dichos modos] se esfuerzan por demostrar que las cosas parecen diferentes según la sensibilidad, pero que no hay ningún procedimiento neutral o con autoridad que dé la victoria a una sola sensibilidad; de aquí que debemos suspender el juicio en lo que se refiere a las cosas mismas (...) Las variedades de la subjetividad parecen recomendar la suspensión escéptica del juicio, la *epojé* que constituía la meta intermedia del escepticismo clásico, mientras que el objetivo moral general era la *ataraxía* [indiferencia] o paz de espíritu que surge la suspensión de todos los juicios”<sup>233</sup>.

---

<sup>232</sup> *Ibid.* Pág. 143

<sup>233</sup> *Ibid.* Pág. 61.

### 4.1.2. Platón o la reafirmación de la posibilidad de conocer

El escepticismo floreció en Grecia a lo largo de la segunda mitad del siglo V a.C., no sólo como rechazo de la justificación de la verdad, sino también como una forma de afrontar la ley y la moralidad, que fueron consideradas por los sofistas como meras convenciones. En ese clima *hostil* desarrolló su actividad Sócrates (470-399 a.C.) y luego su discípulo Platón (428 ó 427-347 a.C.), empeñados ambos en apuntalar la posibilidad de conocer.

Según Aristóteles<sup>234</sup>, Platón recogió el método socrático de definición, según el cual “una definición universalmente válida ha de ser por fuerza definición de una realidad permanente e independiente de cualquier ejemplar particular de la cosa definida. Una definición del hombre no lo es de ningún hombre en particular, sino del Hombre, realidad independiente de ti y de mí, que continúa existiendo aunque ambos perezcamos en ese instante. Esta realidad es el ‘eidos’, la Forma platónica, de hombre”<sup>235</sup>. Esta noción de definición (ver 2.1.2) servirá para resituar el objeto del conocimiento: la realidad sensible es desplazada por otro tipo de realidad, la idealizada, a la que Platón añade un matiz clave: no es un ideal al que se llega por abstracción de la realidad sensible, sino que tiene una dimensión ontológica:

“Y pensando [Platón], como lo hacía, que no podríamos conocer realmente nada a no ser que estuviéramos en condiciones de estar seguros de ello, los únicos candidatos que él podría admitir como objetos de conocimiento en sentido pleno tenían que ser cosas que no sólo fueran reales, sino necesariamente reales y, por consiguiente, eternas e indestructibles. Si tenemos conocimiento de otras cosas (por ejemplo, de las cosas que vemos y tocamos) no lo es de una clase auténtica”<sup>236</sup>.

Es probable que la escuela eleática ejerciera influencia sobre Platón, dado que, según Grube, “la concepción de lo Uno debió conducirlo directamente a la noción de realidad abstracta; nada, en efecto, cabría más alejado del mundo de nuestra experiencia que lo Uno”, entendido este Uno como esa realidad eterna e inmóvil. Pero aun teniendo en cuenta todas las influencias, Platón se convertirá en un filósofo singular, decisivo: se constituirá en el punto de partida de la filosofía occidental y marcará el carácter idealista de dicha filosofía a lo largo de la historia.

La singularidad de Platón también se explica por un elemento determinante: nos ha llegado poca obra escrita de la tradición filosófica previa a él, apenas un centenar de páginas compiladas por Hermann Alexander Diels (1848-1922). Por ello, conocemos buena parte de esa tradición, conocida habitualmente como “presocrática”<sup>237</sup>, por boca de Platón y de sus diálogos.

<sup>234</sup> ARISTÓTELES *Metafísica. Op. Cit.* Pág. 95

<sup>235</sup> GRUBE, G.M.A. *Op. Cit.* Pág. 23.

<sup>236</sup> HARE, R.M. *Op. Cit.* Pág. 56.

<sup>237</sup> El mero concepto de “presocrático” puede llevar a confusión, ya que algunos de los filósofos incluidos en él son contemporáneos o incluso posteriores a Sócrates, como es el caso de Demócrito o de Diógenes de Apolonia. Para salvar esta circunstancia, se suele argumentar que “presocrático” alude a los filósofos anteriores a los seguidores de Sócrates; es decir, en realidad se refieren a los filósofos “preplatónicos”. Para ver un planteamiento crítico de esta cuestión, así como del peso de Platón en la tradición filosófica occidental, véase ONFRAY, MICHEL *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, volumen I*. Barcelona: Anagrama, 2007 (Título original: *Les sagessees antiques*, 2006. Traducción Marco Aurelio Galmarini). Págs. 17-24.

Por todo este cúmulo de circunstancias, Platón se ha constituido en algo así como “nuestro Adán filosófico”, y debe esa singularidad al hecho de que “es él quien habrá de marcar buena parte de los derroteros por los que tendrá que desplazarse, después, la filosofía”<sup>238</sup>.

#### 4.1.2.1. La teoría de la *anámnesis*

Platón representa el intento más ambicioso de concretar cuál es esa “instancia exterior” al pensamiento que sirve para validar el propio pensamiento y así salvar definitivamente el escollo planteado por los escépticos. Para ello, parte de la oposición entre el *mundo aparente* y el *mundo verdadero*. Y siguiendo a Parménides, Platón convierte esa oposición en la dualidad conocimiento/opinión: el conocimiento (de la verdad) es infalible ya que es lógicamente imposible que se equivoque; mientras que la opinión puede ser errónea, ya que no se puede opinar sobre lo inexistente ni tampoco sobre lo existente (porque entonces sería conocimiento), por lo que la opinión tiene que formarse de lo que es y no es a la vez:

“Todos los objetos particulares sensibles, arguye Platón, poseen este carácter contradictorio; son, pues, el intermedio entre el ser y el no ser, y aptas para objetos de opinión, aunque no de conocimiento (...) Y así llegamos a la conclusión de que la opinión se forma del mundo presentado por los sentidos, mientras que el conocimiento es de un mundo eterno suprasensible; por ejemplo, la opinión trata de cosas bellas determinadas, pero la sabiduría se ocupa de la belleza en sí”<sup>239</sup>.

Para Platón, como para Sócrates, la oposición no es entre conocimiento falso y verdadero, sino entre la posibilidad de conocer o la de no conocer, una dicotomía ligada a la dualidad *ser o no-ser*; de ahí que el conocimiento aportado por los sentidos no sea conocimiento verdadero (es opinión), porque Platón lo identifica con la *apariencia* de las cosas, mientras que conocimiento verdadero versa sobre la *realidad* de las cosas (las verdades sólo accesibles por el Logos). Ése es el motivo por el que se suele hablar del platonismo como “realismo platónico”. Hasta aquí, el planteamiento platónico se podría inscribir dentro de la tradición metafísica heredada, pero Platón introdujo una modificación fundamental, la teoría de la *anámnesis*, puesta en boca de Sócrates en el diálogo de *Menón*, en el que se afirma:

“Siendo el alma inmortal y habiendo nacido muchas veces y visto todas las cosas, tanto aquí como en el Hades, no hay nada que no haya aprendido. Por tanto, no es de extrañar que sea capaz de recordar, en lo tocante a la virtud y el resto de cosas, lo que sin duda ya antes sabía. En efecto, siendo la naturaleza en su totalidad semejante, y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que alguien, con recordar una sola cosa –lo que los hombres denominan aprendizaje–, descubra él mismo todo lo demás,

<sup>238</sup> LLEDÓ, EMILIO *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1996. Pág. 41.

<sup>239</sup> RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo I: La filosofía antigua / La filosofía católica*. Madrid: Espasa Calpe, 1994 (Título original: *History of Western Philosophy*, 1946 y 1961. Traducción: Julio Gómez de la Serna, Antonio Dorta). Pág. 157.

siempre que se trate de alguien audaz e infatigable a la hora de investigar. Así es, investigar y aprender es, sin más, una reminiscencia [anámnesis]<sup>240</sup>.

Para analizar la teoría de la *anámnesis*, y siguiendo el estudio de Emilio Lledó, se tienen que tener en cuenta los elementos siguientes:

- a) Platón participa de la idea griega del orden dentro del caos: el conocimiento se centra en ese orden, que no es perceptible. Platón parece aceptar la posibilidad de relación cognoscitiva, sobre una base empírica, entre el hombre y su mundo, pero sitúa esa posibilidad más allá de la pura experiencia de los sentidos<sup>241</sup>. Sólo se puede conocer la *realidad*, no la *apariencia*.
- b) Pero Platón, y aquí estriba el gran cambio, también parte de la idea de la inmortalidad del alma. En el *Menón*, Platón pone en boca de Sócrates, quien dice haberlo oído a sacerdotes y poetas, que el alma “habiendo nacido muchas veces y visto todas las cosas (...) no hay nada que no haya aprendido”. Sócrates alude a esta teoría (todo conocimiento es recuerdo) como respuesta a Menón y su sofisma según el cual lo que tú conoces no puedes aprenderlo, puesto que ya lo conoces, mientras que tampoco te será posible descubrir lo que no conoces, ya que no podrás reconocerlo cuando lo veas<sup>242</sup>. Para Platón, sólo si el alma ya lo ha conocido todo cabe pensar en la posibilidad de la *adecuación* entre el *alma* y los *objetos* con los que ésta se relaciona: “En esta íntima conexión de la naturaleza, que permite la comunicación entre el alma y el mundo, verá Platón el fundamento de la *anámnesis*”<sup>243</sup>.
- c) En consecuencia, todo conocimiento representa, según Lledó, “una asociación entre el conocimiento que ya se poseía y el descubrimiento, basándose en él, de algo distinto y nuevo, radicado en ese conocimiento poseído”. Por ello, la *anámnesis* no consiste sólo en reconocer algo que ya se conocía, sino que “en este reconocimiento alcanzamos nuevas e insospechadas facetas que no estaban presentes en el mero ‘conocimiento de lo conocido’”. La esencia de la *anámnesis*, “eso que la gente llama aprender”, no es la mera recepción de determinados saberes, sino la posibilidad de que el alma *se extienda* hacia lo no conocido: el saber no es el pasado, sino que apunta hacia el futuro.
- d) Por último, Platón condiciona el progreso cognoscitivo al valor personal, y esa búsqueda constituye una *areté* especial. El saber es un buscar incesante, dialéctico. “Lo que determina la esencia del saber humano no es la plenitud de la respuesta, sino la posibilidad de la pregunta”<sup>244</sup>. Y esa búsqueda es, precisamente, la *anámnesis*, en la que se integran aprendizaje e investigación.

<sup>240</sup> PLATÓN *Menón*. Madrid: Alianza Editorial, 2014 (Traducción: Óscar Martínez García). Pág. 106.

<sup>241</sup> LLEDÓ, EMILIO *Op. Cit.* Pág. 144.

<sup>242</sup> GRUBE, G.M.A. *Op. Cit.* Págs. 35-36.

<sup>243</sup> LLEDÓ, EMILIO *Op. Cit.* Pág. 145.

<sup>244</sup> *Ibid.* Pág. 149.

En resumen, según la teoría de la *anámnesis*, “el conocimiento se adquiere no a través de los sentidos, o mediante información transmitida de una mente a otra por la enseñanza, sino en virtud del recuerdo que se produce en esta vida de realidades y verdades vistas y conocidas por el alma antes de la encarnación”<sup>245</sup>. Y si la verdad de todas las cosas está inscrita en nuestra alma, el alma debe ser inmortal, una idea que está en la base de toda la teoría platónica. Esto supuso una ruptura esencial con la concepción tradicional del pensamiento griego:

“La ruptura de Platón con todas las teorías que hacían derivar el conocimiento por abstracción a partir de los elementos sensibles implicaba un repudio igualmente firme de las nociones populares sobre el alma, sea que se la considerara un tenue doble del cuerpo o como el resultado de una mezcla de elementos corporales. En otra palabra, la ‘separación’ de las Formas platónicas [los objetos de reflexión del alma, esto es, del pensamiento] de cualquier dependencia de las cosas materiales se corresponde con la separación del alma, que las conoce, de cualquier dependencia con el organismo físico”<sup>246</sup>.

La oposición que plantea Platón parece remitir a la dualidad cuerpo-alma, una dualidad que, además, sería jerárquica, ya que el alma es superior al cuerpo, igual que la *realidad* lo es de la *apariencia*. Para Russell, esta escisión entre espíritu y materia, clásica en la filosofía y en la ciencia, tiene un origen religioso, y en buena parte procede de Platón<sup>247</sup>, ya que su justificación reside en la inmortalidad del alma, una idea que no tiene un origen racional, sino religioso<sup>248</sup>.

Así, estarían enfrentados, por un lado, la *psyché* (que se identifica con la “razón”), cuya función es el pensamiento y la reflexión con los que conocer una realidad invisible; y, por otro lado, la materia, asociada a los sentidos. Platón separa ambas, y considera que la *psyché* es perturbada por los sentidos y las pasiones. Así se dice en el diálogo *Fedón*:

“¿No dijimos antes que cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar cualquier objeto, sea por la vista, por el oído o por cualquier otro sentido, puesto que la única función del cuerpo es considerar los objetos por medio de los sentidos, se siente atraída por el cuerpo hacia cosas que nunca son las mismas, y que se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos como si se hubiera embriagado por ponerse en relación con ellas? (...) En cambio, cuando [el alma] examina las cosas por sí misma sin recurrir al cuerpo, tiende hacia lo que es puro, eterno, inmortal e inmutable, y como es de esta misma naturaleza, se une a ello, si es para sí misma y puede. Entonces cesan los extravíos y sigue siendo siempre la misma, porque se ha unido a lo que jamás varía y de cuya naturaleza participa; este estado del alma es al que se llama ‘sabiduría’”<sup>249</sup>

<sup>245</sup> CORNFORD, F.M. *Op. Cit.*. Pág. 18.

<sup>246</sup> *Ibid.* Pág. 19

<sup>247</sup> RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo I. Op. Cit.* Pág. 170.

<sup>248</sup> A este respecto, es muy interesante comprobar cómo se desarrollaron posteriormente complejos sistemas teológicos sobre bases conceptuales muy similares a las planteadas por Platón con su teoría de la *anámnesis*, especialmente en el caso del denominado “gnosticismo (conocimiento)”, centrado en la idea de la *caída* del ser humano en el mundo y su posterior *ascenso* a su condición primigenia mediante el conocimiento de Dios. Para analizar la importancia del gnosticismo en la formación del cristianismo, y su relación con el pensamiento griego clásico, ver JONAS, HANS *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000 (Título original: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 1958. Traducción: Menchu Gutiérrez).

<sup>249</sup> PLATÓN “Fedón, o de la inmortalidad del alma”, en *Diálogos*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1988 (Traducción: Luis Roig de Lluis). Pág. 170.

Por lo tanto, el platonismo asume la idea clásica de que el verdadero conocimiento, el que se centra en las Formas, no procede de la observación del mundo sensible. La innovación es que para Platón el conocimiento, si aceptamos su idea de alma inmortal, es preexistente, y la percepción sólo sirve para *recordar* ese conocimiento preexistente, que es eterno e inmutable, pero no para *engendrarlo* ya sea por la vía de la abstracción, de la inducción o cualquier otra.

Y el alma percibe ese conocimiento preexistente con lo que Platón llama “el ojo de la mente”, de nuevo, una *metáfora visual*; pero, en este caso, se trata de una expresión que, para algunos autores, lejos de ser una metáfora, contiene un significado *muy físico*: “Cuando [Platón] habla de ‘ver’ una de estas entidades llamadas Ideas, está pensando en algo muy parecido a lo que literalmente es ver (...) Nos hemos acostumbrado a través del amplio uso de tales términos en filosofía y en el lenguaje corriente (junto con tales términos técnicos como ‘intuición’, que significa literalmente ‘mirada’) a pensar en ellos como debilísimas, gastadas metáforas (...) Pero para Platón apenas eran metafóricas en modo alguno”<sup>250</sup>.

#### 4.1.2.2. El Mundo de las Ideas

Pero, ¿dónde *está* ese mundo verdadero al que ha tenido acceso el alma inmortal, puesto que no lo percibimos? Para Platón, ese mundo se encuentra en otro mundo *superior* al sensible, donde habita el Logos, entendido como un Absoluto. Es el Mundo de las Ideas. Según Aristóteles, Platón se apoya en cinco argumentos para sustentar su concepto de Idea, argumentos sintetizados por Grube de la siguiente manera<sup>251</sup>:

- a) “El conocimiento y la ciencia existen y han de tener un objeto, luego este objeto existe. Ahora bien, este objeto no puede ser las cosas particulares que conocemos, ya que éstas se encuentran en perpetuo estado de cambio, mientras que los objetos de la ciencia deben ser permanentes”. De nuevo, es la oposición *realidad-apariencia*.
- b) Existe “cierta realidad exterior e independiente de las cosas particulares, predicable del mismo modo de todos los individuos correspondientes. Tal unidad de la pluralidad, que es eterna y separada de ésta, recibe el nombre de Idea”. Así, se dota al “concepto” de una dimensión ontológica, con lo que se plantea el “problema de los universales”<sup>252</sup>.

<sup>250</sup> HARE, R.M. *Op. Cit.* Pág. 59.

<sup>251</sup> GRUBE, G.M.A. *Op. Cit.* Págs. 25-28.

<sup>252</sup> Platón trató esta cuestión en su diálogo *Parménides*, y el llamado “problema de los universales” básicamente se puede resumir en la confrontación entre la noción de una *realidad* constituida únicamente por esas Ideas atemporales e inmutables frente a la noción de que los universales son “conceptos” que se aplican a instancias reales concretas mediante procesos de abstracción racional. Hay autores que consideran que tal planteamiento era la respuesta de Platón a Heráclito y su concepción *fluida* de la realidad. Sin embargo, la discusión tomó la forma que conocemos a partir del rechazo de Aristóteles a esta existencia separada de las Ideas; por el contrario, este filósofo defendió que materia y forma forman un todo inseparable. El debate tuvo su momento culminante durante la edad media, momento en el que los defensores del platonismo pasaron a conocerse como “realistas”, y los contrarios como “nominalistas”, para los cuales el hecho de que diferentes objetos compartan un nombre no implica que compartan también ninguna *esencia*; son sólo nombres que damos a cosas que se parecen. El principal nominalista y el más influyente fue

- c) En el pensamiento hay objetos independientes de los individuos particulares (cuando pensamos en el “hombre” o el “caballo”, no en hombres ni caballos concretos), por lo que “hay algo independientemente de los individuos particulares, y ese algo es la Idea”. De nuevo, nos movemos en el campo del “concepto”.
- d) “El modelo de las cosas es la Idea”: las cosas particulares que son iguales son copias o imitaciones de la igualdad; por lo tanto, debe haber modelos eternos, que son las Ideas. Los argumentos c) y d) son los que obran el *salto* del “concepto” a la ontología, al dotar de existencia a lo que es general con la justificación de que, si es posible pensarlo (de forma lógica), debe existir *necesariamente*: se trata de un *salto* que hoy es objeto de discusión en las matemáticas, que es donde se dirime actualmente esta cuestión.
- e) El quinto argumento índice sobre el segundo, con un matiz: “Cuando llamamos a cosas distintas por el mismo nombre, evidentemente no es que se identifiquen con tal nombre en toda su extensión, más bien ocurre que poseen tal nombre únicamente por encontrarse en idéntica relación respecto a una realidad universal”. Así, al conjunto de los hombres se le denomina “*hombres*” porque están todos en idéntica relación con el universal, el Hombre.

Russell considera que la teoría platónica de las Ideas es en parte lógica y en parte puramente metafísica. La parte lógica hace referencia a los tres últimos argumentos: el lenguaje no puede funcionar sin palabras generales como *hombre*, y dichas palabras, efectivamente, ni carecen de significado ni están situadas en un lugar y un tiempo concretos; en ese sentido, son *eternas*.

La parte metafísica hace referencia a que la palabra *hombre* significa un hombre ideal, único, creado por una divinidad, de forma que los hombres concretos participan más o menos imperfectamente de la naturaleza de ese ideal: los hombres particulares son *aparentes*, y deben su heterogeneidad al hecho de que vienen a ser *copias* imperfectas del ideal<sup>253</sup>. Sobre el hombre ideal cabe conocimiento (*episteme*); y del hombre particular sólo cabe opinión (*doxa*).

Los argumentos sobre la Idea vienen a ser un desarrollo de la concepción griega de ciencia (oposición entre *apariencia* y *realidad*); pero el *salto* dado por Platón es fundamental, al concederle a esa “realidad independiente” de lo particular un estatus ontológico: las Ideas ya no son conceptos generados por la mente para ordenar el caos, sino que tienen una existencia real, en consonancia con la idea platónica por la que lo que es conocido *debe* existir, *hipostasiando* o *reificando* los objetos de conocimiento. En definitiva, para Platón, la “idea” y el “eidos” (a

---

Guillermo de Ockham (1287-1347), quien fijó la idea de que los universales sólo existen en la mente de quien conceptualiza y, por lo tanto, no tienen ningún tipo de existencia en el mundo real. Para una introducción al pensamiento de Ockham, ver RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo II: La filosofía moderna*. Madrid: Espasa Calpe, 1994 (Título original: *History of Western Philosophy*, 1946 y 1961. Traducción: Julio Gómez de la Serna, Antonio Dorta). Pág. 92.

Ecos de este debate, que en el fondo es el que enfrenta a idealistas con empiristas o con racionalistas, los podemos encontrar en Berkeley, Kant, Peirce, etcétera, hasta la actualidad, pese a que en el último siglo apenas se ha planteado abiertamente esta cuestión como una continuación del “problema de los universales”. Con todo, es obvio que buena parte de la reflexión sobre la relación entre lenguaje y ontología tiene como telón de fondo este “problema”.

<sup>253</sup> RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo I. Op. Cit.* Pág. 158.

veces traducidos como “forma”) son un objeto independiente de la mente “con el cual pudiera la mente llegar a conocer, y no sólo algo mental (es decir, que existe sólo en la mente)”<sup>254</sup>.

#### 4.1.2.3. El conocimiento como ‘ascenso’

Llegados a este punto, la teoría de las Ideas y la de la *anámnesis* se unen para que una y otra tengan sentido, dado que, en la lógica platónica, conocer algo es reconocer en nosotros mismos restos de un Absoluto ya conocido gracias a nuestra alma inmortal, sin la cual no sería posible el conocimiento. Y lo podemos hacer porque conservamos indicios de ese mundo superior perdido, y esos indicios son las Ideas, las cuales, como hemos visto, no son meras abstracciones, sino que hacen referencia a objetos de conocimientos reales y distintos de los objetos sensibles.

En consecuencia, el conocimiento es un proceso de *ascenso* –casi *místico*– a un mundo originario y perdido; y es *místico* porque para Platón la filosofía es una *visión* íntima y directa: no es una actividad sólo intelectual, sino también un acto de *amor a la sabiduría*. Por otro lado, es un proceso en el que, conforme vamos conociendo, dotamos de existencia a lo conocido ya que lo que se conoce *debe existir*; así vamos ampliando la *realidad* a la que tenemos acceso, porque esa *realidad* no es algo dado y definitivo, sino que es algo que el sujeto, gracias a su esfuerzo por conocer, va construyendo. Por ello, para Platón, a esta labor sólo están llamados los más dotados intelectualmente, los que tienen ese valor para buscar, los *enamorados* de la sabiduría, los únicos que pueden *ver, percibir* las “formas” o leyes que no sólo gobiernan la realidad<sup>255</sup>, sino que *son* la realidad. De ahí que la filosofía es “amor a la sabiduría”.

El conocimiento platónico, pues, reposa sobre esta *metafísica realista*, cuyo origen es la diferenciación entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas, como establece Platón en su conocida explicación del mito de la caverna:

“El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que le ilumina es la luz del sol; en cuanto al cautivo, que sube a la región superior y que la contempla, si lo comparas con el alma que se eleva hasta la esfera inteligible, noerrarás, por lo menos, respecto a lo que yo pienso, ya que quieres saberlo. Sabe Dios sólo si es conforme con la verdad (...) En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que se percibe con dificultad; pero una vez percibida no se puede menos de sacar la consecuencia de que ella es la causa primera de todo lo que hay de bello y de recto en el universo; que, en este mundo visible, ella es la que produce la luz y el astro de que esta procede directamente; que en el mundo invisible engendra la verdad y la inteligencia; y en fin, que ha de tener fijos los ojos en esta idea el que quiera conducirse sabiamente en la vida pública y en la vida privada”<sup>256</sup>

La existencia de ese “Mundo de las Ideas” es lo que otorga autoridad a la verdad. Una autoridad que, con todo, no es justificable; simplemente, se *impone* en el mismo proceso de aprendizaje. Este concepto de “autoridad” ya lo encontramos en Sócrates, quien, como Platón, considera que en todos hay una impronta de verdad, que es independiente de nuestras emociones y de nuestras

<sup>254</sup> HARE, R.M. *Op. Cit.* Pág. 54.

<sup>255</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 116

<sup>256</sup> PLATÓN *La República o el Estado. Libro Séptimo* (517b). *Op. Cit.* Pág. 303



apetencias<sup>257</sup>. Platón creía haber zanjado así, con su giro metafísico, la cuestión de la validación de la verdad, aunque su concepción es difícil de analizar desde un punto de vista empírico, dada la aversión platónica a la utilidad cognitiva del mundo: “Al postular la existencia de Ideas como entidades reales permanentes, visibles para la mente, y por tanto cualificadas para ser objetos de conocimiento en el sentido más pleno, Platón pensaba haber resuelto el problema de ‘lo Uno y lo Múltiple’, que había sido un estímulo para la filosofía ya desde los primeros cosmólogos”<sup>258</sup>.

Su solución pasa, en consecuencia, por la primacía de la mente sobre los sentidos, como dice Sócrates en el *Teeto*: “La ciencia no se basa en las impresiones, sino en el razonamiento de estas impresiones. Según parece, aquí es posible alcanzar el ser y la verdad, pero allí es imposible”<sup>259</sup>. Pero, con Platón, la razón no actúa por simple abstracción de la *apariencia* para llegar al “concepto”, sino que lo hace a partir de la *anámnesis*, con lo que el conocimiento se sitúa en lo Absoluto partiendo de lo Absoluto (lo que *queda* de Absoluto en nosotros); Platón, con ello, sitúa el conocimiento al alcance sólo de personas con cualidades *especiales*.

Es difícil resistir a la tentación de afirmar que, en el fondo, Platón muestra un curioso punto de contacto con los escépticos: ambos desconfían del mundo como forma de alcanzar el conocimiento. No es de extrañar que Arcesilao (315-240 a.C.) recogiera la herencia de Platón y la llevara al escepticismo mediante un platonismo de nuevo cuño que, pese a sus puntos de ruptura con el platonismo, seguía reclamándose como continuador de Platón.

---

<sup>257</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 54.

<sup>258</sup> HARE, R.M. *Op. Cit.* Pág. 62.

<sup>259</sup> PLATÓN *Parménides / Teet. Op. Cit.* Pág. 209

### 4.1.3. Dos tipos de escepticismo según Hume

La tradición escéptica se *redescubrió* en el siglo XVI, tanto con la recuperación del legado clásico como con figuras como Pierre Gassendi (1592-1655), en el momento en que se preparan las bases para la revolución ilustrada del siglo XVIII. Gassendi, con su reformulación de pirronismo, se opuso virulentamente tanto a Descartes como a la tradición aristotélica; y, por el contrario, compartió elementos del método científico de Bacon y de Blaise Pascal (1623-1662).

Pero fue Hume quien afrontó el escepticismo con una diferenciación fundamental: el escepticismo *previo* a toda investigación, y el escepticismo como *consecuencia* de la misma investigación científica. Respecto al primero, Hume dice:

“Hay una clase de escepticismo *previo* a todo estudio y filosofía, muy recomendado por Descartes y otros como una excelente salvaguardia contra el error y el juicio precipitado. Aconseja la duda universal, no sólo de nuestras opiniones y juicios anteriores, sino también de nuestras propias facultades de cuya veracidad, dicen ellos, nos hemos de asegurar por una cadena de razonamientos deducida a partir de algún principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero si no hay tal principio general que tiene prerrogativa sobre todos los demás, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese que ya no tenemos confianza?”<sup>260</sup>

Para Hume, la duda cartesiana (ver 2.2.2) es “incurable” porque con ella “ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema alguno”. Dicha duda afecta incluso a la propia capacidad lógica del ser humano, ya que, según Descartes, podemos estar tan engañados que incluso podemos no estar seguros de que el mundo exterior existe, o de que tenemos la capacidad para aprehenderlo. Ante esa situación, en la que no hay salida por ninguno de los dos lados, Hume parece preguntarse ¿y qué?, ¿qué consecuencia sacamos de todo eso?, ¿desistimos de toda posibilidad de conocimiento ante la hipótesis de que todo sea un engaño?, ¿abrazamos la suspensión del juicio?, ¿y qué ganaríamos con ello?:

El pirroniano [escéptico extremo] no puede esperar que su filosofía tenga influjo constante sobre la mente, o si lo tuviera, que fuera su influjo beneficioso para la sociedad. Por el contrario, ha de reconocer, si está dispuesto a reconocer algo, que toda vida humana tiene que acabar, si sus principios prevaleciesen universal y constantemente. Inmediatamente se acabaría todo discurso y toda acción, y los hombres quedarían sumidos en un sueño absoluto hasta que las necesidades de la naturaleza, al no ser satisfechas, dieran fin a su miserable existencia”<sup>261</sup>.

Decir que todo conocimiento puede ser un error plantea una duda irresoluble, es cierto, pero no se traduce en nada efectivo, viene a subrayar Hume. Wittgenstein, en esa misma dirección, dirá que lo único que aporta el escepticismo es que hablaremos un poco más de las cosas... para obtener el mismo resultado que si no lo hiciéramos.

El escéptico radical incluso parece colocarse en una extraña de posición de superioridad moral frente a los estériles intentos de conocer el mundo, y casi reprocha el afán por *saber algo*:

<sup>260</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 193.

<sup>261</sup> *Ibid.* Pág. 204.

“Parece que el escéptico se sitúa en un nivel diferente de nuestras creencias ordinarias, fuera de su ámbito y queriendo regular todas al mismo tiempo”<sup>262</sup>. Hume confía en que ese “pirroniano”, una vez descubra que todas sus opiniones son un “mero entretenimiento”, despierte de su sueño y se sume a la risa contra este tipo de escepticismo, el cual “no puede tener otra finalidad que mostrar la condición caprichosa de la raza humana que ha de actuar, razonar y creer, aunque no sea capaz por investigación diligente de satisfacerse acerca del fundamento de sus operaciones de vencer las objeciones que se puedan levantar contra ellos”.

#### 4.1.3.1. Los beneficios del escepticismo “mitigado”

Para Hume existe un segundo tipo de escepticismo, al que llama “pirronismo mitigado”, que sí es “duradero y útil”, y que resulta de la aplicación del sentido común y de la reflexión a los excesos del pirronismo: “En general, hay un grado de duda, de cautela y modestia que, en todas clases de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal”<sup>263</sup>. En esto, Hume no está tan lejos de Descartes: la duda para Descartes es el punto de partida de su reflexión, pero también es, finalmente, un método para acercarse al mundo, no un objetivo en sí mismo. Como dice Ortega y Gasset al hablar de Descartes, “dudar de una proposición es una misma cosa que pedir su prueba, *logos didonai*. Sólo entonces es la proposición verdadera”<sup>264</sup>.

¿En qué consiste ese escepticismo *mitigado*? Básicamente, en no querer ir más allá de lo que *podemos*; es decir, en no abandonar el *terreno seguro* que previamente ha delimitado Hume como el propio de la investigación científica, un terreno marcado por la constatación de que “nada puede estar presente a la mente sino una imagen o percepción, y que los sentidos sólo son conductos por lo que se transmiten estas imágenes sin que sean capaces de producir un contacto inmediato entre la mente y el objeto”<sup>265</sup>. El investigador, pues, debe limitarse a esos márgenes, centrarse en “la vida corriente” y en “los temas diarios, dejando las cuestiones más sublimes al embellecimiento de los poetas y oradores, o a las artes de clérigos y políticos”.

Según Hume, no hay forma racional de validar las impresiones sensoriales: no hay una prueba que demuestre la relación intrínseca entre las percepciones y el mundo percibido (ver 3.2.1). De esta manera, la existencia de un mundo externo al sujeto es algo intuitivo, pero no es justificable racionalmente. De ahí que el empirismo se centre en las “imágenes” que generan las cosas, no en las cosas en sí mismas. Y una vez establecidos los objetos sobre los que cabe investigación, el científico debe tener claro que, fuera de las matemáticas (como ciencia deductiva), no es posible *demostrar* ningún conocimiento más allá de “argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia”:

<sup>262</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 80.

<sup>263</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 205.

<sup>264</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ “¿A qué llamamos verdad?”. *Op. Cit.* Pág. 390.

<sup>265</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 195.

“Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son la cantidad y el número, y que todos los intentos de extender la clase más perfecta de conocimiento más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión (...) Pero como todas las demás ideas son claramente precisas y diferentes entre sí, jamás podremos, incluso con mayor escrutinio, avanzar más allá de la observación de esta diversidad y, por obvia reflexión, establecer que una cosa no es la otra. O si hay alguna dificultad en estas decisiones procede totalmente del significado indeterminado de las palabras, que se corrige con definiciones más correctas”<sup>266</sup>.

De ello se deduce que el empirismo abandona la idea clásica de verdad, entendida como el vínculo *seguro* entre mundo y pensamiento. De hecho, lo que deja de lado es la idea de una verdad *externa*, sobre todo al cuestionar la obsesión por alcanzar certezas irrefutables. Dicho de otra manera, Hume propone separar la ontología de la epistemología para que el conocimiento pueda ser posible (ver 3.2.2) aun asumiendo que sólo podemos aspirar a encontrar verdades *internas*, aquellas que surgen a partir del momento en que el sujeto ha aprehendido la realidad en la medida de la información que sus sentidos han podido proporcionarle.

Aunque Hume no llegó a formular explícitamente esta dicotomía entre verdad *externa* y verdad *interna*, sí que distinguió dos tipos de *verdades*: la propia de las matemáticas (“toda afirmación que es intuitiva o demostrablemente cierta”), que se descubre por la mera operación del pensamiento, sin base empírica; y el resto, las “cuestiones de hecho”, basadas únicamente en razonamientos de causa y efecto, a los cuales en ningún caso se llega por un razonamiento *a priori*, sino sólo por la vía de la experiencia, la cual siempre actúa inductivamente.

En conclusión, Hume distingue dos tipos de escepticismo: el *global*, aquel que pone duda la misma posibilidad de conocimiento; y el *mitigado*, que apela a no ir más allá de donde podemos, so pena de abandonar el terreno de juego en el que podemos generar conocimiento. El primero, para Hume, es irrelevante; el segundo es imprescindible para la investigación, ya que abre una perspectiva de claridad y de restablecimiento de la confianza en el conocimiento.

Esta distinción entre los dos escepticismos fue actualizada por Peirce, quien distinguía entre una duda particular relativa a un contexto, y la duda universal cartesiana, a la que califica de “mera duda sobre el papel”. De esta forma, se plantean posibilidades de certeza diferentes e incluso redefinir el concepto de “certeza”, según desarrollaron filósofos popperianos como Hans Albert<sup>267</sup> con el fin último de desvincularla definitivamente de la noción clásica de “verdad”.

#### 4.1.3.2. El problema de la inducción

Con el fin de clarificar las posibilidades del conocimiento humano, y como base de su escepticismo *mitigado*, Hume planteó el llamado “problema de la inducción”. Dado que todos

<sup>266</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 207.

<sup>267</sup> APEL, K.O. “Verdad como idea regulativa”, en BÖHLER, D.; KETTNER, M. y SKIRBEKK (eds.) *Reflexion und Verantwortung*. Frankfurt; M. Suhrkamp, 2003 (Título original: “Wahrheit als regulativ Idee”. Traducción: Manuel Sánchez Rodríguez). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Editorial Tecnos, 2012 (2.ª edición). Págs. 696-697.

los conocimientos sobre “cuestiones de hecho” –todas las ciencias menos de las matemáticas– están basados en la observación y en la posterior inferencia, ¿se puede esperar que algo que ha ocurrido vuelva a ocurrir exactamente igual? O, ¿de qué manera podemos estar seguros de que una ley inferida de la observación del mundo, *a posteriori*, se va a cumplir siempre?

La inducción se diferencia de la deducción por oposición: mientras que deductivamente se puede estar seguro de inferir una conclusión correcta si las premisas son verdaderas (lo que sería un “razonamiento demostrativo”), en el caso de la inducción no se puede estar seguro, ya que puede que de unas premisas verdaderas no se deduzca una conclusión necesariamente verdadera. El problema es el *salto* que supone la inferencia inductiva: pasar de la validez de lo conocido (lo ya percibido) a lo desconocido (lo aún no percibido); y es un problema porque el empirismo niega cualquier conocimiento que no esté basado en la experiencia de los sentidos<sup>268</sup>.

Según Hume, el método inductivo habitual es el de la generalización a partir de la experiencia, con el fin de reducir la complejidad de la naturaleza, un *movimiento* que está en la base de la idea clásica de la ciencia. Por lo tanto, Hume plantea una enmienda radical, puesto que supone eliminar el mundo de las *esencias* clásico –y no digamos ya el “Mundo de las Ideas” platónico–. Así resume Bertrand Russell el punto de partida de Hume:

“El escepticismo de Hume se apoya enteramente en el repudio del principio de inducción. El principio de inducción, tal como se aplica a la causalidad, dice: si se ha visto que A ha estado con mucha frecuencia acompañada por B, y no se conoce ningún caso en que A no haya estado acompañada o seguida de B, entonces es probable que en la próxima ocasión en que A sea observada, será acompañada o seguida por B. Si el principio es adecuado, un número suficiente de casos hará que la probabilidad no esté muy lejos de la certeza”<sup>269</sup>.

El propio Russell señala los problemas del enunciado humeano:

“Si este principio, o cualquier otro del cual pueda ser deducido, es verdadero, entonces las inferencias causales que Hume rechaza [por no ser garantía de ninguna *verdad*] son válidas, no porque proporcionen la certeza, desde luego, sino por dar una suficiente probabilidad para fines prácticos. Si este principio no es verdadero, todo intento de llegar a leyes científicas generales desde observaciones particulares es sofisticado, y es imposible para un empirista esquivar el escepticismo de Hume. El principio mismo no puede, sin duda, sin incurrir en un círculo vicioso, ser inferido de uniformidades observadas, puesto que se requiere para justificar tal inferencia. Por consiguiente, ha de ser deducido de un principio independiente no basado en la experiencia. Hasta ese momento Hume ha probado que el empirismo puro no es una base suficiente para la ciencia. Pero si este principio es admitido, todo lo demás puede proceder de acuerdo con la teoría de que todo nuestro conocimiento está basado en la experiencia (...) Lo que estos argumentos [de Hume] prueban –y no creo que la prueba pueda ponerse en duda– es que la inducción es un principio lógico independiente, incapaz de ser inferido de la experiencia o de otros principios lógicos. Y sin este principio, es imposible la ciencia”<sup>270</sup>.

Según Russell, la inducción nos mete en un círculo vicioso en cuanto a su justificación, ya que la regularidad de la naturaleza, aquella que permitía descubrir el *orden oculto*, no es una verdad

<sup>268</sup> DEL REY MORATO, FRANCISCO J. *Op. Cit.* Pág. 150.

<sup>269</sup> RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo II. Op. Cit.* Págs. 290-291.

<sup>270</sup> *Ibid.* Pág. 291.

intuitiva a la que se acceda *a priori*; esa regularidad sólo se puede probar *a posteriori*, mediante la experiencia, una comprobación que también debe ser empírica. Es decir, la inducción sólo se puede justificar con otra inducción, con lo que no hay manera de salir del círculo vicioso<sup>271</sup>.

De ahí que Hume concluya que la inducción no tiene base racional; su justificación es pragmática. Aplicando su consejo de un escepticismo *mitigado*, lo único que se puede hacer es analizar la validez de los procedimientos inductivos aplicados para llegar a una conclusión, y ver cuál es el más adecuado o, en última instancia, el que hace más probable la conclusión. Difícilmente, pues, se pueden alcanzar verdades ni certezas mediante la inducción.

Una vez planteado, el “problema de la inducción” ha perseguido a la filosofía. Unos lo han intentado solucionar, sin éxito, ante el peligro de que la ciencia no tuviera una base sólida; otros lo han esquivado, como Popper, para quien, pese a que la inducción ni está justificada ni se puede justificar, la ciencia tampoco tiene necesidad de acudir a ella para justificarse.

Popper sitúa la inducción es una fase inicial del conocimiento científico, en el “contexto de descubrimiento”, ese momento *misterioso* en el que se alumbra una hipótesis (ver 2.4.2.1): la inducción aparece en el momento en el que la mente es capaz de agrupar, condensar, inferir y proyectar a partir de lo observado, de forma que el sujeto es capaz de *imaginar* una hipótesis, sin que ello tenga que adoptar necesariamente una forma lógica ni científica. Es lo que Hermann Helmholtz (1821-1894) califica como “inducción instintiva”, según analiza Gadamer:

“Helmholtz distingue entre dos tipos de inducción: por una parte, inducción lógica y, por otra, inducción intuitiva, la inducción, por así decirlo, artística. Esto, señálemoslo bien, es una distinción psicológica y no sólo lógica. Para Helmholtz, las dos ciencias [las naturales y las humanas] se sirven del razonamiento inductivo; sólo que, en aquello que concierne a las ciencias humanas, el razonamiento inductivo se practica implícitamente, inconscientemente, y se encuentra, por consiguiente, deudor de aquello que en alemán llamamos ‘Taktgefühl’ (tacto, delicadeza, discreción)”<sup>272</sup>.

Por eso Popper sitúa esta primera fase del conocimiento científico en el ámbito de los procesos psicológicos, no de los científicos, ya que esas hipótesis formuladas de manera *misteriosa* no pueden ser generadas a partir de la aplicación de un método científico:

“La cuestión acerca de cómo se le ocurre una idea nueva a una persona –ya sea un tema musical, un conflicto dramático o una teoría científica– puede ser de gran interés para la psicología empírica, pero carece de importancia para el análisis lógico del conocimiento científico”<sup>273</sup>.

Popper, pues, acepta la crítica de Hume: no puede haber razonamiento válido que justifique el paso de enunciados de observaciones singulares a leyes generales. Y, al mismo tiempo, también reafirma que la observación y la experimentación es la base de la aceptación o el rechazo de las

<sup>271</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 140.

<sup>272</sup> GADAMER, HANS-GEORG *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007, 3.ª edición (Título original: *Le problème de la conscience historique*. Traducción: Agustín Domingo Moratalla). Pág. 51.

<sup>273</sup> POPPER, KARL R *Op. Cit.* Pág. 30.

teorías científicas. Pero, Popper, a diferencia de Hume, no adopta la solución humenana (sólo nos queda la *ley del Hábito*), sino que propone el empleo de la Razón como instrumento de crítica de las teorías, en combinación con la observación de la realidad. El científico es aquel que alumbró nuevas ideas –mediante la *inspiración* de la hipótesis– para, a continuación, esforzarse en validarlas (o refutarlas) mediante el empleo de la metodología científica.

El resultado es que no podemos obtener la justificación final de las proposiciones sobre el mundo, por lo que las teorías difícilmente superarán la fase de conjetura; pero sí podemos criticar esas teorías para descartar las que menos se ajusten a lo que quieren explicar: “Se proponen [las teorías], con la razonable esperanza de dar con la verdad, a pesar de que su destino más probable es el error, o la mera aproximación, destinada a un período de vigencia, y a otro de contestación, refutación o falsación, una vez que se someten a contrastaciones”<sup>274</sup>.

En la segunda fase, la del “contexto de la justificación” –la auténticamente científica–, Popper parte de que las hipótesis no pueden ser corroboradas –en el sentido de *justificación última*– por la experiencia, pero sí pueden ser “falsadas”, es decir “refutadas”. En su empeño por discernir entre lo que es pensamiento científico de lo que no lo es –el mismo empeño que movía a Hume–, Popper propone el sistema de la “falsación”, mediante el cual una proposición científica sólo puede ser aceptada en el caso de que podamos imaginar una forma de refutarla. La idea de Popper es invertir la exigencia que históricamente se ha formulado a los enunciados: en lugar de exigir su verificabilidad, Popper exige su falsabilidad:

“Mi propuesta está basada en una *asimetría* entre la verificabilidad y la falsabilidad: asimetría que se deriva de la forma lógica de los enunciados universales. Pues éstos no son jamás deducibles de enunciados singulares [no son, pues, *inducibles*], pero sí pueden estar en contradicción con estos últimos. En consecuencia, por medio de inferencias puramente deductivas (valiéndose del *modus tollens* de la lógica clásica) es posible argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales”<sup>275</sup>.

En la falsación, acudimos –mediante la observación empírica– a la realidad que quiere explicar una teoría para comprobar su *adecuación*; de esta manera se introduce el método deductivo, con lo cual entramos en un terreno de mayor seguridad cognitiva. Así, podemos empezar a hablar de certeza, pero una certeza que no pretende justificar una teoría, sino refutarla: *sólo la refutación es cierta*:

“No exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes y pruebas empíricas: *ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico*”<sup>276</sup>.

<sup>274</sup> DEL REY MORATO, FRANCISCO J. *Op. Cit.* Pág. 151.

<sup>275</sup> POPPER, KARL R. *Op. Cit.* Pág. 41.

<sup>276</sup> *Ibid.* Pág. 40.

En resumen, lo que se conoce como “método hipotético-deductivo” permite refutar teorías, pero no corroborarlas porque los razonamientos inductivos se consideran inadmisibles. Es en este ámbito en el que Popper sitúa la condición de objetividad: un enunciado es objetivo siempre y cuando pueda ser contrastable intersubjetivamente; el conocimiento científico, así, es aquel que *cualquiera* puede adquirir si repite los pasos para adquirir tal conocimiento. Y como la ciencia sólo se ocupa de lo general, de lo repetible, los acontecimientos únicos son cosa de la controversia metafísica, no de la ciencia<sup>277</sup>; de la misma manera, las convicciones profundas (las “creencias”) que no sean *falseables*, deberían ser objeto de la indagación empírica de la psicología, pero no tienen ningún papel epistemológico.

En definitiva, al aplicar el método de la falsación se reduce significativamente el número de teorías que pugnan por explicar un aspecto de la realidad, y entre ellas se elige la que mejor explica la realidad. Sometidas todas las teorías sobre un asunto a comprobación empírica, debería ser fácil discernir entre aquellas teorías que explican más y mejor el objeto estudiado, de aquellas otras que lo hacen menos y peor e, incluso, de aquellas que no explican nada.

En todo caso, el procedimiento de falsación es un proceso abierto, puesto que cualquier teoría, según la propia concepción popperiana de “teoría”, siempre deberá poder ser refutada (al conocer datos nuevos o bien al utilizar métodos científicos y experimentales diferentes); y, de ocurrir esto, y de forma paradójica, no estaremos eliminando el *valor científico* de dicha teoría falsada, sino simplemente reafirmando.

---

<sup>277</sup> *Ibid.* Págs. 44-45.



#### 4.1.4. Negación y afirmación de la verdad en Nietzsche

Kant, en su esfuerzo por explicar el conocimiento humano, intentó salir del estrecho campo de juego marcado por Hume con el fin de cerrar el paso al escepticismo que se colaba por la grieta abierta por el empirismo y el racionalismo. Para ello, Kant rechaza el argumento humeano de que nada hay que justifique una relación de causa y efecto ya que dicha relación no puede ser comprobada empíricamente; para refutarlo, Kant *incorpora* esta relación causa-efecto al sujeto –separándola de la Naturaleza– a fuerza de convertirla en uno de sus *a priori* cognitivos.

El *movimiento* de Kant es coherente con el paso humeano de la verdad *exterior* a la verdad *interna*. Con Kant, la realidad pasa a estar regida por las leyes del entendimiento (ver 2.2.3), y es *en* el sujeto donde se produce la “unidad sintética de los fenómenos” (por la confluencia de la experiencia y los conceptos); sin “unidad”, y si ésta no tuviera un carácter trascendental (un *a priori* universal), no habría, según Kant, posibilidad de conocimiento:

“La unidad de la síntesis hecha según conceptos empíricos sería completamente contingente, y si no se fundaran éstos en un principio trascendental de la unidad, entonces sería posible que un caos de fenómenos llenara nuestra alma, sin que sin embargo pudiese nunca resultar una experiencia. Pero además, desaparecería también toda relación de conocimiento con el objeto porque carecería de enlace según leyes generales y necesarias, y sería en verdad una intuición sin pensamiento alguno, pero nunca un conocimiento, algo falto de todo valor para nosotros”<sup>278</sup>.

Nietzsche advierte que el de Kant es un intento de salvar un conocimiento que aún tiene un pie en la metafísica. De ahí que en su obra final, *El ocaso de los ídolos* (1889), subraye cómo la metafísica ha marcado la idea de conocimiento, de Platón y el cristianismo a Kant y el positivismo; mutando, adaptándose, pero manteniendo su carácter trascendental. Si Platón rehúye el reto escéptico gracias a su teoría de la anámnesis y a su Mundo de las Ideas, en Kant

“(Fundamentalmente, el viejo sol, disimulado tras niebla y escepticismo; la Idea se ha vuelto sublime, pálida, nórdica, de Königsberg.)”<sup>279</sup>

Para Nietzsche, ya no sirve de nada la vieja oposición metafísica entre un mundo aparente y un mundo real, aunque dicha idea la formule Kant “tras la niebla y el escepticismo”. Esta vieja dualidad puede ser eliminada, sabiendo que suprimiendo el “mundo verdadero”, el de la *realidad* clásica, también desaparece el “mundo aparente”:

“Ya no deberíamos lamentarnos por estar condenados a un mundo superficial, a un mundo de mera apariencia. Porque se ha aniquilado la idea de cualquier otro mundo. La oposición metafísica introducida por Platón se ha eliminado y aparece el hombre nuevo, el hombre que participa plenamente de esta revolución (...) Ahora nos toca a nosotros dar significado a nuestra vida y esta creación representa no sólo ser humanos (que podría significar seguir estando a merced de ilusiones y fantasías), sino también ser

<sup>278</sup> KANT, IMMANUEL *Op. Cit.* Pág. 268.

<sup>279</sup> NIETZSCHE, FREDERICH *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets Editores, 2009 (Título original: *Die Götzen Dämmerung*. Traducción: Roberto Echavarren). Pág. 55.

demasiado humanos: seres que aceptan total y gozosamente el desafío de vivir en plena posesión de sus facultades, el desafío de vivir sin trabas”<sup>280</sup>.

La supresión de la metafísica deja el concepto de “verdad” en una situación comprometida. ¿Significa que Nietzsche rechaza la verdad, cualquier verdad? Es difícil situar a Nietzsche en una posición concreta, especialmente en esta cuestión. Es evidente que está próximo a las posturas escépticas, pero no queda claro si acepta los postulados escépticos o, simplemente, comparte la crítica del escepticismo ante las pretensiones *absolutistas* de la verdad:

“Pongo aparte a unos cuantos escépticos, el tipo decente en la historia de la filosofía; pero el resto no conoce las primeras exigencias de la honestidad intelectual”<sup>281</sup>.

Dado que la demolición de la metafísica aparece en *El crepúsculo de los ídolos*, Blackburn concluye que es razonable pensar que esta obra es un resumen final de su pensamiento. En una obra temprana, *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche arremete contra todo vínculo entre los “conceptos” y las *esencias* que quieren capturar dichos conceptos (ver **2.3.1**); un ataque contra la idea de correspondencia que puede interpretarse como una negación del concepto de “verdad”:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”<sup>282</sup>.

Este primer Nietzsche cae en el “argumento rebotante” propio de los escépticos clásicos (ver **4.1.1.1**): Nietzsche afirma que no existe ninguna verdad porque ésta no es más que una “ilusión”, lo cual es una contradicción en sí misma (¿la “verdad” que él proclama es otra ilusión?). Por otro lado, y esta vez acudimos a la hipótesis de los cerebros en una cubeta, si todos estamos viviendo una ilusión, ¿cómo es posible que alguien pueda descubrirlo?, ¿ese descubrimiento no sería también otra ilusión generada por un “genio maligno”? ¿Cómo podía Nietzsche abandonar la cubeta para explicarnos que estamos en una cubeta? Por último, como apunta Blackburn, el hecho de conocer un error no supone necesariamente conocer la verdad.

Esta primera aproximación nietzschiana a la verdad, por lo tanto, incluye los problemas típicos del escepticismo. O, en una opinión menos benévola: “Nietzsche, en suma, se nos presenta como uno de los hombres más dogmáticos de todos los tiempos. No tenía control de

<sup>280</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 119.

<sup>281</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 2003 (Título original: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual). Pág. 41. Más adelante (pág. 103) afirma: “Los grandes espíritus son escépticos. Zaratrústa es escéptico”. Nietzsche se expresó en términos similares en otras obras, como es el caso de *Ecce Homo*.

<sup>282</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral. Op. Cit.* Pág. 28

volumen, por no hablar de un botón de silencio, y sólo gracias a su extraordinaria agudeza se salva de que lo consideremos el pelmazo del bar de la filosofía”<sup>283</sup>. Este primer Nietzsche es el que se suele invocar como uno de los precursores de la posmodernidad.

#### 4.1.4.1. Una idea de verdad difícil de precisar

Sin embargo, el propio Nietzsche se empeñó en contradecirse, refutarse y corregirse a lo largo de su obra. Ese mismo empeño es lo que hace ver a Blackburn que, en realidad, Nietzsche no dejaba de lado la verdad como un viejo trasto inservible:

“Cuando Nietzsche se complace en contradecirse, primero proponiendo *p* y luego su negación, *no-p*, está muy lejos de adoptar el desdén posmoderno por la verdad. Podría ser igualmente la actitud de un espíritu que sufre por la verdad, pero al zarandear al lector le pone delante la inseguridad con que concibe aquélla. Nietzsche afirma en muchos lugares la existencia de verdades y de métodos para determinarlas”<sup>284</sup>.

Quizás fuera un intento deliberado por parte de Nietzsche de situarse en un punto de vista y luego en el contrario, como una forma diferente de filosofar, lejos de las supuestas seguridades de los sistemas filosóficos. Eso iría en consonancia con su estilo aforístico, en ocasiones poético, siempre ajeno a la prosa del filósofo profesional. De ahí que Rorty lo considere uno de sus *filósofos edificantes* porque no ha pretendido construir ningún edificio filosófico. O quizás simplemente era incongruente, algo que resultaría satisfactorio a posmodernos como Derrida.

Para Williams, la posición de Nietzsche en la cuestión de la verdad se sitúa en el terreno de la moral antes que en el conceptual o epistemológico; es lo que Nietzsche califica como “voluntad incondicional de verdad” (ver 4.3.2). Pero para ello, primero hay que determinar qué noción de “verdad” está utilizando Nietzsche.

Si tomamos sus últimas obras, está claro que Nietzsche despojó a la “verdad” de todo componente metafísico, “y que llegó a pensar que no había un punto de vista desde el cual nuestras representaciones pudieran ser contrastadas de manera global con el mundo tal como (en este sentido) es en realidad”<sup>285</sup>. De ahí su frase (en *Obras póstumas*): “La antítesis entre el mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la antítesis entre ‘mundo’ y ‘nada’”. Por lo tanto, el punto de partida es el clásico del escéptico, aquel que niega que se pueda justificar la correspondencia entre mundo y pensamiento acudiendo a una instancia externa al conocimiento.

Ahora bien, Nietzsche no saca la conclusión habitual de su *descubrimiento*. Que se sepa, en ningún sitio dejó escrito que, dado que no se puede encontrar esa justificación última del conocimiento, lo único que nos queda es la suspensión del juicio. Por el contrario, toda su obra está recorrida por una *pulsión existencial* en pos de la verdad, de la veracidad. Una verdad

<sup>283</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 113.

<sup>284</sup> *Ibid.* Pág. 114.

<sup>285</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 28.

que, pese a no estar definida explícitamente, sí que está caracterizada, por ejemplo en *La Gaya Ciencia*, por su inutilidad, por su peligrosidad, por la honestidad con los demás y con uno mismo. Para Nietzsche, la verdad, más que un concepto (y hay que recordar su opinión sobre los conceptos) es un valor, una actitud ante la vida:

“La ‘voluntad incondicional de verdad’ no significa que queremos creer todas y cada una de las verdades. Significa que queremos entender quiénes somos, corregir errores, evitar engañarnos a nosotros mismos, superar la cómoda falsedad. El valor de la veracidad, así entendido, no puede descansar sólo en sus consecuencias [para la vida práctica]. Diversas creencias pueden ser necesarias para la vida, pero esto no demuestra que sean verdaderas”<sup>286</sup>.

Según Blackburn, el alcance de la negación de la verdad de Nietzsche no es tan amplio como para constituirse en negación de todo conocimiento; sólo algunos enunciados son ilusorios, como los metafísicos. Así, Nietzsche evitaría caer en el “argumento rebotante”: “Puesto que no es una proposición metafísica, no cae dentro de su propio ámbito. Relega los enunciados metafísicos al cajón de sastre de las ilusiones, pero se mantiene a salvo fuera (...) Nietzsche puede quedarse fuera de la metafísica y burlarse de las ilusiones, y hacer afirmaciones sobre la vida humana, a condición de que tampoco éstas pertenezcan a la categoría contaminada”<sup>287</sup>.

Blackburn admite una variación de esta interpretación: no se trataría sólo de reducir el alcance de la negación nietzschiana, sino también de su naturaleza: si la humanidad ha vivido esclavizada por una concepción metafísica de la realidad y de la verdad, de lo que se trataría es de reemplazar esas concepciones periclitadas por otras nuevas que huyan de cualquier tentación correspondentista; el precio que habría que pagar es asumir que se trata de un empeño más modesto: “Es probable que Nietzsche, en esa tardía etapa de su vida, nos estuviera aconsejando que nos contentemos con lo que en épocas más férreas se habría tenido por despreciable”<sup>288</sup>.

Según Walter Kaufmann<sup>289</sup>, la negación de la verdad de Nietzsche aparece como “una verdad sencilla, corriente, cotidiana”, algo que adopta la forma de un sentido común que ha despertado de un largo sueño –o de una pesadilla–. Suprimir la justificación metafísica no necesita una doctrina metafísica para validarlo, sino “una actitud saludable ante la vida del aquí y ahora, la vida tal como se vive”. Blackburn, pese a considerar muy factible este enfoque de Kaufmann, no descarta que la ilusión, para Nietzsche, no sea sólo el efecto provocado por la metafísica, sino una parte esencial de todo su pensamiento.

<sup>286</sup> *Ibid.* Pág. 26.

<sup>287</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 120.

<sup>288</sup> *Ibid.* Pág. 122.

<sup>289</sup> Walter Kaufmann (1921-1980) fue un filósofo de origen alemán que emigró a Estados Unidos en 1939 y que enseñó filosofía en Princeton durante 33 años. Fue un notable traductor de Nietzsche al inglés y, en palabras de Blackburn, “como quien dice, sin ayuda de nadie, reintrodujo a Nietzsche en Estados Unidos y Gran Bretaña a mediados del siglo XX”. Por ello, su interpretación de la obra de Nietzsche, a la que dedicó varios libros, ha tenido una gran influencia en el mundo anglosajón.

#### 4.1.4.2. Atados a una perspectiva

La duda que plantea Blackburn tiene que ver con la idea perspectivista que defiende Nietzsche (ver 2.3.1), según la cual somos prisioneros de una perspectiva –la nuestra–:

“Si toda existencia no es esencialmente un existencia interpretadora –como es justo, esto no puede ser determinado ni siquiera por el análisis y autoexamen más asiduo y minuciosamente concienzudo del intelecto: porque el intelecto humano no puede sustraerse a verse a sí mismo en este análisis bajos sus formas perspectivistas y sólo bajo ellas. No podemos salir de esta óptica nuestra”<sup>290</sup>.

¿La parcialidad *inevitable* hace que todo conocimiento es una ilusión? ¿El perspectivismo, pues, es una forma de escepticismo? De nuevo, estamos ante una metáfora visual –la “perspectiva”– aplicada a la teoría del conocimiento, una metáfora fundamental en la historia cultural:

“La perspectiva estaba sometida a una convención, exclusiva del arte europeo y establecida por primera vez en el Alto Renacimiento, que lo centra todo en el ojo del observador. Es como el haz luminoso de un faro, sólo que en lugar de la luz emitida hacia fuera, tenemos apariencias que se desplazan hacia dentro. Las convenciones llamaban *realidad* a estas apariencias. La perspectiva hace del ojo el centro del mundo visible. Todo converge hacia el ojo como si este fuera el punto de fuga del infinito. El mundo visible está ordenado en función del espectador, del mismo modo que en otro tiempo se pensó que el universo estaba ordenado en función de Dios”<sup>291</sup>.

Las implicaciones del concepto de la perspectiva son profundas en todos los ámbitos: “La perspectiva lineal fue uno de los componentes básicos de la ‘visión del mundo’ renacentista (...) El mundo era un objeto separado del individuo que lo observa, que sólo podía comprender adecuadamente si se entendía como un conjunto (...) La idea del conocimiento perspectivista, al ser algo tan familiar, parece algo natural. Sin embargo, pese a tener ciertos antecedentes, supuso un cambio revolucionario en la concepción de las relaciones entre el sujeto y el mundo –y con los otros–. El sujeto pasaba a estar fuera del mundo (como observador) y dentro del mundo (como actor): para proceder como actor necesitaba ser observador. Antes no existía esa separación entre el conocer y el hacer”<sup>292</sup>.

Aplicada esta metáfora al conocimiento, significa que sólo conocemos algo porque lo *vemos* desde algún lugar concreto, no desde la abstracción. Pero eso no convierte en irreal lo que vemos, ni tampoco en una alucinación o una ilusión. Sí que se puede concluir que nuestra percepción es necesariamente *parcial*: si otro sujeto ve ese mismo objeto desde otra perspectiva, obtendrá una percepción distinta, pero no por eso una de las dos deba ser errónea; significa, simplemente, que ambas parten de *puntos de vista* distintos. Pero podemos aceptar que el

<sup>290</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *La Gaya Ciencia. Op. Cit.* Págs. 302-303.

<sup>291</sup> BERGER, JOHN *Modos de ver.* Barcelona: Gustavo Gili, 2002 (Título original: *Ways of Seeing*, 1972. Traducción: Justo G. Beramendi). Pág. 23.

<sup>292</sup> AGNEW, JOHN *Geopolítica. Una re-visión de la política mundial.* Madrid: Trama Editorial, 2005 (Título original: *Geopolitics: Re-visioning World Politics*, segunda edición, 2003. Traducción: María D. Lois Barrio). Págs. 23-25. En este caso, el autor analiza la importancia de la perspectiva en el momento del surgimiento de una nueva cartografía en Europa, y su vinculación con la visión que los europeos comienzan a tener del mundo en general, y del mundo extraeuropeo en particular.

objeto, en sí mismo, no ha cambiado. De hecho la idea perspectivista está presente en Kant y su planteamiento de que sólo se puede conocer desde el punto de vista humano (a partir de los *a priori* cognitivos); pero ese *punto de vista* era trascendental, algo rechazado por Nietzsche, quien por esta razón incluyó a Kant en su demolera lista de los metafísicos por fin superados, y le dedicó terribles andanadas en otros escritos<sup>293</sup>.

Nietzsche, al mostrarnos atados a nuestra perspectiva, parece invitarnos a descubrir *esta realidad*, a despertar de un sueño, para decirnos: no es tan grandioso como un conocimiento correspondentista, pero es lo que hay. Y también parece invitar a conocer las otras perspectivas, la existencia de otras subjetividades. Sólo si se concibe la subjetividad como una lente fija y única, el perspectivismo desemboca en el escepticismo; o también si se piensa que las distintas perspectivas de un mismo objeto deben ser contradictorias (lo cual implicaría que existiría una perspectiva buena y el resto serían malas, con lo que la idea del perspectivismo se anularía).

En el fondo, parece latir esa motivación moral de la que hablábamos antes. Nietzsche se rebela contra lo que creemos saber, y se embarca —e invita a hacerlo— en una exploración que no está guiada por la búsqueda de cosas útiles ni agradables; por el contrario, el motor de la búsqueda es “la voluntad incondicional de verdad”, para la cual no importan las consecuencias, entre ellas, la destrucción del sistema de creencias con el que partimos en nuestra exploración:

“Aunque se aferra a los valores de la veracidad, [Nietzsche] tiene muy claro que la verdad puede no ser no sólo inútil, sino destructiva. En particular, las verdades de la propia filosofía de Nietzsche, que cuestionan el mundo metafísico, en caso de que llegaran a admitirse podrían desembocar en un nihilismo destructivo”<sup>294</sup>.

Ser conscientes de la perspectiva humana; ser capaces de afrontar esta realidad; ser capaces de superarla en un ejercicio “incondicional” de “voluntad de verdad”, honesto con uno mismo antes incluso que con los demás; y aceptar el resultado de esa búsqueda; quizás ése esa el particular escepticismo de Nietzsche, tan lejos de la metafísica como del relativismo:

“Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones, el poder-mirar-libremente, *forma parte* de la fortaleza... La gran pasión, que es el fundamento y el poder del propio ser, más ilustrada, más despótica incluso que el intelecto humano, toma a éste todo entero a su servicio; le quita todo escrúpulo; le da incluso valor para usar medios no santos; en determinadas circunstancias le *permite* convicciones. La convicción como *medio*: muchas cosas no se las consigue más que por medio de una convicción. La gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, —se sabe *souverain* [soberana]”<sup>295</sup>.

Tales parecen ser, todavía, los ecos de la *filosofía hecha con el martillo* de Nietzsche. Ése será su legado, que reverberará ampliamente durante todo el siglo XX.

<sup>293</sup> Por ejemplo: “El instinto que yerra en todas y cada una de las cosas, la contranaturalidad como instinto, la *décadence* alemana como filosofía —*¡eso es Kant!*”, en NIETZSCHE, FRIEDRICH *El Anticristo*. Op. Cit. Pág. 41.

<sup>294</sup> WILLIAMS, BERNARD Op. Cit. Pág. 26.

<sup>295</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *El Anticristo*. Op. Cit. Pág. 103.

## **4.2. Las principales ideas contemporáneas de verdad**

El debate contemporáneo sobre la verdad, desde luego, recoge la tradición filosófica descrita en los capítulos precedentes, a partir sobre todo de los retos planteados por el escepticismo; pero en la actualidad este debate se plantea en términos diferentes: ya no se discute –o, al menos, no constituye el debate explícito– sobre *esencias* ni sobre *universales* ni se defiende algún tipo de metafísica aplicada al conocimiento, sino que la reflexión se plantea con otro mapa conceptual, con otro lenguaje y con otras metáforas; en definitiva, con otros *juegos de lenguaje*, por decirlo en términos wittgensteinianos.

Esta transformación se materializa a mediados del siglo XIX, de la mano de filósofos como Peirce, Nietzsche, Frege, Dewey, James, etcétera, que van construyendo el nuevo *formato* de la reflexión en torno a la verdad. Si la modernidad trajo consigo la búsqueda de la certeza como justificación final del conocimiento, el descubrimiento de los límites de esa certeza –hasta imposibilitarla– provocaron el gran cambio en el planteamiento del problema: el conocimiento pasa a convertirse en una cuestión *interna*, centrada en el sujeto, antes que *externa*, centrada en la realidad; un cambio que Kant vino a establecer de forma perdurable.

Con ese cambio fundamental, la discusión cambia de escenario, aunque sobre el debate sigue planeando la sombra del escepticismo; pero, y éste constituye el otro gran cambio, ahora se trata de un escepticismo plenamente incorporado a la discusión: ya no es el enemigo a batir para *salvar* la epistemología, sino que el escepticismo se erige en un factor estructural e ineludible de la ecuación gnoseológica; hasta el punto de que uno de los principales *damnificados* del debate será la propia epistemología, cuya necesidad se llega a poner en duda en el momento en que algunos de sus presupuestos básicos son abandonados.

#### 4.2.0. Una palabra, muchas definiciones

La discusión contemporánea sobre la verdad parte de la dificultad de conceptualizar el término “verdad”. Filósofos precursores del *nuevo* debate, como Gottlob Frege, Bertrand Russell, Alfred Tarski y George Edward Moore, sostuvieron que la verdad es un concepto indefinible<sup>296</sup>, y que ésta es, de hecho, la gran cuestión que plantea la misma enunciación del concepto de “verdad”: una definición pretende ser verdadera y, en este caso, ésta es la cosa misma que queremos definir; y, como es obvio, la definición no puede ser la misma cosa definida. Avanzar por ese camino, concluyen, sólo puede llevarnos a enfrentarnos con todo tipo de paradojas.

Para soslayar este problema, desde el ámbito filosófico anglosajón se remarca que existe una concepción “cotidiana” de verdad que entiende todo el mundo en uso de sus facultades racionales, y que es aplicada en el día a día sin que ello suscite ningún problema filosófico, en la línea de lo defendido por el pragmatismo (ver 2.3.3). Así, si me preguntan por mi nombre y respondo que me llamo Pepe, *no estoy diciendo la verdad*, porque *sé cuál es la verdad* del enunciado que me plantean. Es lo que algunos autores llaman “sentido común”<sup>297</sup>. Según este enfoque, existen formas más o menos universalmente aceptadas de entender la verdad. Y esa verdad no sólo es universal, sino también es atemporal, razón por la cual tampoco tiene sentido plantear una historia del concepto de verdad porque, según Williams, no existe tal historia:

“El concepto de verdad mismo –es decir, el papel absolutamente básico que la verdad desempeña en relación con el lenguaje, el significado y la creencia– no experimenta variaciones culturales, sino que es el mismo siempre y en todas partes. No podríamos comprender la propia diferencia cultural sin dar por supuesto ese papel”<sup>298</sup>.

Las apelaciones al *sentido común* o al carácter universal y atemporal de la verdad, aunque son útiles para no *elevarnos demasiado* y perder de vista que se necesitan verdades en la vida cotidiana, tampoco pueden solucionar el problema a fuerza de soslayarlo: la discusión sobre la verdad constituye el eje de la filosofía y de la ciencia al menos desde el siglo XVII, cuando se formula el problema de la *justificación indudable* como forma de acabar con las tradiciones medievales de conocimiento y de separar el conocimiento verdadero del falso.

Como vimos, a partir de Galileo y de Descartes tomó cuerpo la *obsesión por la certeza*, y con ella surgió la preocupación por el método con el que alcanzar dicha certeza. Sin embargo, el resultado de la reflexión de los últimos tres siglos, lejos de solucionar definitivamente el problema, lo ha hecho evolucionar, generando multiplicidad de enfoques epistemológicos. Todo ello ha desembocado en lo que actualmente se denomina como “pluralidad metodológica”, que viene a reflejar la variedad de puntos de vista sobre lo que se considera relevante o cuáles son

<sup>296</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 71

<sup>297</sup> FRANKFURT, HARRY G. *Op. Cit.* Pág. 16

<sup>298</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op.Cit.* Pág. 69



los aspectos prioritarios de la discusión. De ahí la dificultad a la hora de definir una base común desde la que plantear una discusión en términos conmensurables.

Cada perspectiva metodológica<sup>299</sup> no sólo implica una metodología concreta, sino que supone la aceptación de apriorismos gnoseológicos: desde una concepción de la realidad y de la forma de aprehenderla, hasta el hecho de que cada opción parte de concepciones concretas sobre la filosofía y su relación con el saber científico<sup>300</sup>. Por ello, se ha desarrollado una intensa discusión sobre si existe una teoría de la verdad o si de lo que hablamos es de subteorías de la verdad; y estas subteorías serían dos: la que se centra en el criterio (“teoría criteriológica de la verdad”) y la que tiene por objeto el concepto de verdad (“teoría definicional de la verdad”)<sup>301</sup>.

El primer paso para concretar el concepto de verdad es diseccionar las distintas *capas conceptuales* que a lo largo de los siglos se han ido superponiendo sobre este término. A la idea de verdad, históricamente, se le han *exigido* cosas diversas, con lo que, en primera instancia, debemos diferenciar esas cosas para delimitar los problemas que confluyen en la cuestión de la verdad. Lorenz B. Puntel (1935-) considera que hay una confusión entre el concepto y la palabra, ya que, en el caso de “verdad”, conceptos distintos *conviven* en la misma palabra<sup>302</sup>.

En esta línea, y siguiendo el análisis de Nicolás y Frápolli, distinguimos los elementos siguientes que confluyen en el concepto de “verdad”<sup>303</sup>:

- a) “Toda reflexión ha de partir, en algún sentido, del *factum* del conocimiento, y en particular del *factum* de la verdad, si no quiere ser autocontradictoria”.
- b) “Toda acción cognoscitivo-racional ha de contar como uno de sus fines con la obtención de resultados verdaderos, sea cual sea el modo de entender qué es lo verdadero, y sea cual sea la función que a dichos resultados se les adjudique”.
- c) “Las adscripciones de verdad en los lenguajes naturales son medios poderosos de generalización proposicional”: el conocimiento suele adoptar la forma de proposiciones generales<sup>304</sup>.

<sup>299</sup> Blasco y Grimaltos, en su panorámica de las teorías del conocimiento, agrupan las diferentes metodologías en tres grandes grupos: el naturalismo, el trascendentalismo y el método analítico, al entender que son los que han generado una mayor repercusión en las teorías del conocimiento contemporáneas. Fuera quedan otras posibles metodologías, como la dialéctica o la fenomenológica. Para una ampliación de esta cuestión, ver punto 4.4.

<sup>300</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op.Cit.* Pág. 21.

<sup>301</sup> PUNTEL, LORENZ B. “Verdad como concepto semántico-ontológico” (Título original: “Wahrheit als semantisch-ontologischer Grundbegriff”, en DALFERT y STOELLGER *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Komstellation*). Artículo reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Traducción del artículo: J.A. Nicolás. Pág. 263.

<sup>302</sup> *Ibid.* Pág. 253.

<sup>303</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Págs. 9-10.

<sup>304</sup> A este respecto, convendría seguir la clarificación que propone Habermas: el conocimiento se expresa en un tipo especial de oraciones como son las afirmativas (aquí Habermas sigue a Austin); y cuando afirmamos algo sobre el mundo se mezclan dos realidades, el decir algo (el acto mismo de decir algo con palabras) y lo que se dice (el contenido de lo que se dice, lo que se quiere expresar del mundo). Obviamente, la cuestión de la verdad, tal como la estamos analizando, se refiere al segundo enfoque. Como señala Habermas: “Verdaderos o falsos, llamamos a los enunciados en atención a los estados de cosas que en estos enunciados se reflejan o expresan”. HABERMAS, JÜRGEN “Teorías de la verdad”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1997 (Título original: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984. Traducción: Manuel Jiménez Redondo). Págs. 113-114.

- d) “Aquello que se entiende como verdadero forma parte del conjunto de acción social e individual que constituye la vida humana”, de ahí que el concepto verdad esté relacionado con cuestiones éticas.

Se pueden resumir estos cuatro elementos en tan sólo dos, que son los que marcan la discusión epistemológica: a) el estatuto o naturaleza de la verdad, que a su vez deriva a cuestiones como qué es lo verdadero o si hay distintos tipos de verdad a partir de criterios diferentes; b) y la relación con la verdad, que encierra preguntas de carácter ético y social de especial incidencia en nuestra acción y en nuestra percepción<sup>305</sup>, tanto individual como socialmente.

En el último siglo hemos sido conscientes de la heterogeneidad y de la complejidad de las cuestiones que confluyen en la cuestión sobre la verdad. Teorías y enfoques en ocasiones complementarios, en ocasiones contrapuestos, han proliferado hasta el extremo de que uno de los trabajos filosóficos ha sido ordenar esta acumulación de teorías para intentar establecer en cada momento un estado de la cuestión. Sirva como ejemplo esta descripción:

R.L. Kirkham “ha distinguido tres tipos de teorías de la verdad: las orientadas a desarrollar un *proyecto metafísico* (el descubrimiento de en qué consiste la verdad) (...) las orientadas hacia un *proyecto de justificación* (la determinación de los criterios en virtud de los cuales algo es o no verdadero) y las orientadas hacia el *proyecto de los actos de habla* (el esclarecimiento del tipo de acto ilocucionario llevado a cabo por las preferencias en las que aparece una predicación de verdad) (...) Pascal Engel (2002) clasifica las teorías de la verdad en teorías clásicas, deflacionismo y realismo mínimo. Entre las teorías clásicas incluye las de la correspondencia, las coherentistas, las verificacionistas, las pragmáticas y la teoría de la identidad (...) Schantz (2002) organiza las posiciones acerca de la verdad en cuatro grandes grupos, las teorías de la correspondencia, las deflacionistas, las antitaraskianas y los enfoques alternativos”<sup>306</sup>.

No es el objetivo de esta tesis profundizar sobre estas clasificaciones, ni mucho menos intervenir en la disputa sobre los criterios taxonómicos. Pero es importante ordenar de alguna manera los diferentes enfoques para orientarnos en la discusión, sin olvidar que el principal objetivo de esta primera parte de la tesis es establecer los términos del problema.

<sup>305</sup> BAGGINI, JULIAN *Más allá de la noticia. La filosofía detrás de los titulares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004 (Título original: *Making Sense. Philosophy behind the Headlines*, 2002. Traducción: Marco Aurelio Galmarini). Pág. 32.

<sup>306</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 16.

### 4.2.1. La verdad como correspondencia

Podemos considerar las teorías correspondentistas como el punto de partida de la discusión, no sólo porque han sido la interpretación dominante durante siglos, desde Platón y Aristóteles, sino también porque, de una u otra manera, casi toda la reflexión moderna sobre la verdad ha girado en torno a la superación de la idea de correspondencia. Como hemos visto, la filosofía clásica situó la cuestión de la verdad en la dicotomía entre *realidad* y *apariencia*, de forma que la verdad, a partir del criterio de *semejanza*, emerge en el momento en que debemos comprobar si nuestro idea de la *realidad* (nuestro enunciado) y la misma *realidad* (las cosas del mundo) tienen algún elemento de *correspondencia*; es decir, están relacionadas de algún modo.

Tras el giro lingüístico del siglo XX, las bases correspondentistas que se citan más frecuentemente son, por un lado, la famosa frase de Aristóteles “falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es”<sup>307</sup> (principio de bivalencia); y, por lado, la fundamentación ofrecida por el llamado “principio de tercero excluido (o *tercio excluso*), de origen platónico (“es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”) y formalizado también por Aristóteles<sup>308</sup>, como fuentes originales de la teoría de la verdad como correspondencia<sup>309</sup>.

Aparte, las teorías correspondentistas son las que parecen surgir de manera *espontánea* cuando nos planteamos el tema de la verdad. Pero desde Aristóteles se ha sido consciente del problema de este tipo de teorías: “La teoría de la correspondencia presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación sujeto-objeto como relación ontológica entre ‘cosas’ comparables objetiva<sup>310</sup> y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo. Sólo saliéndose fuera de la relación podría valorarse el grado de ajuste entre los dos elementos conectados”<sup>311</sup>. La correspondencia traduce la idea clásica de *adequatio intellectus et rei*; en palabras de Ortega y Gasset, la verdad, tal como se asume normalmente, “es el carácter que adquiere una proposición o creencia cuando creemos que su pensamiento coincide con la realidad”.

Y el problema de la correspondencia es un viejo conocido: la justificación de esa correspondencia. Platón afrontó este problema desde la metafísica (ver 4.1.2) como *vía* para

<sup>307</sup> ARISTÓTELES *Metafísica* (1011b). *Op. Cit.* Pág. 198.

<sup>308</sup> Según establece Aristóteles, entre dos términos contradictorios no puede darse un término intermedio, “sino que necesariamente se ha afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea”. Aristóteles deduce este principio del principio de bivalencia. De esta manera, pretendía refutar a Heráclito (quien decía que todas las cosas son y no son) y a Anaxágoras (quien defendía que había un término medio entre los contradictorios). Para Aristóteles, si Heráclito tenía razón, todas las cosas son verdaderas; y si Anaxágoras tenía razón, todas las cosas son falsas. Ver ARISTÓTELES *Metafísica* (1012a). Pág. 200.

<sup>309</sup> LORENZ; KUNO “El concepto dialógico de verdad”, en *Neue Hefte für Philosophie*, 2/3 (1972) (Título original: “Der dialogische Wahrheitsbegriff”. Traducción: J.A. Nicolás). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 612.

<sup>310</sup> Ésta es la cuestión que analizábamos al establecer el concepto clásico de “correspondencia” como la identidad entre la *esencia* de la mundo y la *esencia* de la Razón que utilizamos para conocer el mundo, dos *esencias* de la misma naturaleza que, por lo tanto, posibilitaban el conocimiento por *semejanza*. Ver 1.3.1 y 2.1.

<sup>311</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 21.

salvar el *abismo* que separa el conocimiento de la percepción. Y lo hizo a fuerza de reificar las *esencias* que comparten mundo y pensamiento hasta el extremo de elevar esas *esencias* a una ontología específica, lejos de la ontología material que acostumbramos a tomar por realidad, ya que esta “ontología específica” se sitúa en un mundo ideal inaccesible por los sentidos. De esta manera, pensamiento y realidad compartirían una *esencia común*, lo cual permitiría establecer un criterio de semejanza y, así, se podría defender una relación de correspondencia justificable racionalmente. El siglo XX ha vivido varios intentos de solventar el mismo problema que afrontó Platón... pero huyendo de cualquier tentación metafísica.

La verdad como correspondencia es la base de cualquier aproximación realista al conocimiento y parte de la presunción de que la realidad es independiente de nosotros –y en este punto coincide con el escepticismo–, y de que podemos capturar la *esencia* de esa realidad mediante el Logos, a partir de la capacidad de las palabras –conceptos– de atrapar esa *esencia*.

Como apuntábamos, el problema del realismo y de la correspondencia es la justificación, ya que exige acudir a un metarrelato metafísico –como la apelación a un mundo ideal–, así como a la afinidad entre palabras y mundo; en estos dos casos, no se puede hallar la justificación en el acto de conocer; es decir, no se puede validar empíricamente el metarrelato.

Pese a todo, la verdad como correspondencia ni mucho menos ha sido abandonada del todo; por el contrario, sigue presente en el debate filosófico actual, sobre todo de la mano de nuevos enfoques más o menos correspondentistas, gracias a las aportaciones de la analítica lingüística y del ne empirismo. Si la verdad ha centrado parte de la filosofía del siglo XX, lo ha sido fundamentalmente a partir de la dimensión lingüística que ido adquiriendo la discusión, y, en el caso del correspondentismo, eso se ha traducido en la primacía de la semántica, aunque sea tras orillar la idea del lenguaje como medio neutral que refleja *correctamente* la realidad.

La idea contemporánea de correspondencia, pues, parte de la desaparición de la cláusula metafísica y de la asunción de su dimensión lingüística, pero mantiene su principal razón de ser: la *necesidad* de un conocimiento vinculado a la realidad. Sin correspondencia, afirman sus defensores, la idea de verdad se diluye hasta desaparecer; o puede quedar reclusa en el terreno definido por el lenguaje (ver 2.3.6). Por ello, el esfuerzo realista se dirige a reconstruir algún tipo de vínculo entre mundo y palabras que no tenga por justificación un metarrelato metafísico.

#### 4.2.1.1. La lógica como puente

El *primer* Wittgenstein, el del *Tractatus*, asimila un enunciado verdadero a aquel que captura el hecho o el estado de cosas que ese enunciado describe; y el elemento que permite saber si se ha capturado correctamente la realidad es la lógica, pues Wittgenstein considera que la lógica se impone al mundo y a las palabras: es el elemento que establece la correspondencia (ver 2.3.5).

El Wittgenstein del *Tractatus* plantea la existencia de unos hechos “atómicos”, los que no se pueden reducir a otros (las “sentencias de observación”). Según este esquema, cualquier enunciado (“hecho molecular”) es susceptible de ser descompuesto en “hechos atómicos”, de forma que para saber si un enunciado es cierto debemos *encontrar* los “hechos atómicos” en los que se fundamenta porque los “hechos atómicos” son los únicos susceptibles de ser analizados mediante un criterio de verdad; a partir de ellos, debemos comprobar la construcción lógica que nos lleva a los “hechos moleculares”. Si, por el contrario, un enunciado no puede verificarse mediante “hechos atómicos”, para Wittgenstein no tiene significado. Esta concepción de “significado” planteó problemas a Wittgenstein, quien, por ello, la revisó en su obra posterior.

El enfoque wittgensteiniano, que no está tan lejos de la idea de Hume, fue abrazado con entusiasmo por el neopositivismo del Círculo de Viena, al menos en una fase inicial, en lo que puede calificarse como apuntalamiento empirista de la idea de verdad como correspondencia. Sin embargo, primero Neurath y luego Carnap plantearon críticas a este enfoque para, finalmente, derivar hacia una teoría de la verdad de fuertes tintes coherentistas (ver 4.2.4).

#### 4.2.1.2. Una correspondencia puramente convencional

John L. Austin (1911-1960) propuso una “versión purificada” de la teoría de la correspondencia clásica, en expresión de Peter Strawson (1919-2006). Según Austin, un enunciado es verdadero cuando un determinado episodio de habla está relacionado de una *determinada manera convencional* con algo del mundo que es exclusivo de él mismo. Para ello, hay que hacer una precisión importante que irá apareciendo a lo largo de la discusión: Austin considera que una “proposición”, noción utilizada habitualmente en filosofía como “el significado o sentido de una oración o familia de oraciones”, no puede ser algo que califiquemos como “verdadero” o “falso”, puesto que no tiene sentido decir que un significado es verdadero, ya que el significado alude a la relación semántica, pero no al contenido semántico en sí mismo. Igualmente, Austin considera que las palabras y las oraciones tampoco pueden ser verdaderas o falsas, puesto que se refieren a lo que, según él, sí que es realmente fundamental: los enunciados.

“Un enunciado se hace, y el hacerlo es un evento histórico, la emisión por parte de un determinado hablante o escritor de determinadas palabras (una oración) a una audiencia con referencia a una situación, evento o lo que sea históricos. Una oración está hecha de palabras, un enunciado se hace con palabras”<sup>312</sup>.

Austin parte de que sólo se puede adjudicar la condición de verdadero o falso a enunciados, no a “proposiciones” ni a palabras ni a oraciones. ¿Y cuándo un enunciado es verdadero? Austin

<sup>312</sup> AUSTIN, JOHN L. “Verdad”, en *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza, 1989 (Título original: “Truth”, en *Proceeding of the Aristotelian Society*, sup. vol. XXIV (1950). Traducción: A. García Suárez). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Págs. 119-120.

responde con lo que considera una perogrullada: “Cuando corresponde a los hechos”; aunque, a continuación, precisa su respuesta:

“Un enunciado se dice que es verdadero cuando el estado de cosas histórico con el que está correlacionado por las convenciones demostrativas<sup>313</sup> (aquel al que ‘se refiere’) es de un tipo con el que la oración usada al hacerlo está correlacionada por las convenciones descriptivas<sup>314,315</sup>”.

Es decir, en todo enunciado hay una parte de referencia y una parte de descripción, y deben darse las dos para hablar de un enunciado significativo en términos de “verdadero” o “falso”.

Pero, volviendo a la respuesta antes apuntada, Austin reconoce que, pese a su sencillez, su definición presenta dos dificultades. La primera tiene que ver con el uso de la palabra “hechos”, pues este término puede suponer dos cosas: a) sólo una expresión alternativa a “enunciado verdadero”; b) que para todo enunciado verdadero existe “uno” (un hecho) y su propio hecho correspondiente. Para Austin, a) lleva a algunos de los errores de las teorías de la coherencia; mientras que b) lleva a algunos errores de las teorías de la correspondencia.

Todo ello conduce a Austin a proponer que “cuando un enunciado es verdadero, hay por cierto, un estado de cosas que lo hace verdadero y que es todo mundo distinto del enunciado verdadero sobre él; pero igualmente por cierto, sólo podemos describir este estado de cosas con palabras (ya sean las mismas o, con suerte, distintas)”<sup>316</sup>. Tomando la analogía de Austin: no se nos ocurre dudar sobre si lo que estamos haciendo realmente es escribir la palabra “elefante” o al mismo elefante; ni si nos montamos sobre una palabra o sobre un elefante; de la misma manera, no tendría sentido dudar de si escribimos la palabra o el animal, o bien si definimos la palabra o el animal. Por todo ello, hablar de “el hecho de que” es, para Austin, una forma resumida de hablar de una situación que involucra tanto las palabras como el mundo.

Austin también encuentra problemas en la palabra “corresponde”; para evitarlos, otorga un carácter “puramente convencional” a “la correlación entre las palabras (=oraciones) y el tipo de situación, evento, etc. (...) cuando se hace un enunciado con esas palabras con referencia a una situación histórica de este tipo”. Según Austin, no existe un sólo símbolo para hacer referencia a una situación concreta, ya que las palabras usadas (o sea, el símbolo) no están unidas de ninguna manera ni reflejan cualquier rasgo de la situación o evento. De una copia, una reproducción o una figura podremos decir que es cuidadosa o fiel al original, pero nunca que es verdadera; de igual manera, un signo puede ser correcto o incorrecto, pero no se le puede atribuir que sea verdadero o falso. Pensar lo contrario, según Austin, “es caer una vez más en el error de leer en los mundos los rasgos del lenguaje”. Así, la verdad de los enunciados “sigue

<sup>313</sup> Austin define las “convenciones demostrativas” como aquellas que “correlacionan las palabras (=enunciados) con las situaciones, etc., históricas que se encuentran en el mundo”.

<sup>314</sup> Austin define las “convenciones descriptivas” como aquellas que “correlacionan las palabras (=oraciones) con los tipos de situación, cosa, evento, etc., que se encuentran en el mundo”.

<sup>315</sup> AUSTIN, JOHN L. *Op. Cit.* Pág. 122.

<sup>316</sup> *Ibid.* Pág. 123.

siendo un asunto (...) que depende de que las palabras elegidas sean las convencionalmente elegidas para las situaciones del tipo al que pertenece la referida”<sup>317</sup>.

En conclusión, para Austin, la relación –convencional– entre lenguaje y mundo es lo único que puede ser “verdadero” o “falso”. La clave es elegir los enunciados que realmente sean y funcionen como enunciados, que son los únicos que podremos valorar en términos de verdadero o falso. En este sentido, los únicos enunciados que pueden serlo son, para Austin, los descriptivos; fuera de ellos, nos encontramos con enunciados que no son enunciados, como, por ejemplo, “cuando [un enunciado] es una fórmula de cálculo; cuando es una emisión realizatoria; cuando es un juicio de valor; cuando es una definición; cuando es parte de una obra de ficción”.

El propio Austin parece asumir que su propuesta puede parecer modesta:

“Si se admite que la relación, un tanto aburrida, aunque insatisfactoria, entre palabras y mundo que ha sido discutida aquí ocurre genuinamente, ¿por qué la expresión ‘es verdadero’ no habría de ser nuestro modo de describirla? Y si no lo es, ¿qué otra cosa es?”<sup>318</sup>.

Para Strawson, Austin no cae en el error de suponer que “verdadero” es un predicado de oraciones, ni en el error de suponer que la relación de correspondencia es otra que la puramente convencional, el error que modela la palabra sobre el mundo o el mundo sobre la palabra<sup>319</sup>.

#### **4.2.1.3. Una verdad sólo apta para lenguajes lógico-formales**

Quizás el autor más influyente del *correspondentismo* contemporáneo es Tarski, quien defiende un concepto de verdad que tiene como referencia la lógica matemática. Ello explica sus reticencias a formular definiciones de “verdad” en términos del lenguaje natural: “En los lenguajes naturales, lenguajes que poseen ellos mismos los medios de referirse a sus propias expresiones y que incluyen además predicados semánticos como ‘es verdadero’ y ‘es falso’, no puede darse una definición de verdad consistente capaz de evitar las paradojas conocidas”<sup>320</sup>.

En el punto 2.1.3 ya apuntamos la idea básica de Tarski, situada en el marco de las “teorías semánticas de la verdad”. El propio Tarski considera que su teoría es un desarrollo del planteamiento aristotélico, pero que, “a diferencia de las teorías de la correspondencia, no

<sup>317</sup> *Ibid.* Pág. 125.

<sup>318</sup> *Ibid.* Pág. 133.

<sup>319</sup> STRAWSON, PETER F. “Verdad”, en *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid: Tecnos, 1983 (Título original: Truth”, en *Proceeding of the Aristotelian Society*, sup. vol. XXIV (1950). Traducción: A. García Suárez y L.M. Valdés). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 308.

<sup>320</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 24.

requiere apelar a nociones tales como los hechos o correspondencia que, en su sentido filosófico tradicional, Tarski considera irredimiblemente oscuras<sup>321</sup>.

La idea de Tarski parte de una *fragmentación* del concepto de verdad: su propuesta se dirige exclusivamente a los lenguajes lógico-formales, y deja de lado –podríamos decir que deja por imposible– los lenguajes cotidianos. Sin embargo, según Haack, el concepto implícito que maneja Tarski o parece *irremediabilmente normal* o no se vislumbra ningún uso diferente del concepto *normal* de verdad, el que se utiliza habitualmente, con lo cual es pertinente plantearse si Tarski estaba proponiendo la existencia de un solo concepto de verdad –común a lenguajes formales y a los no formales– o bien restringía el concepto a los lenguajes formales, de forma que dejaba en un extraño limbo la verdad en los lenguajes naturales. Esta duda ha hecho que Tarski haya sido reivindicado tanto por correspondentistas como por relativistas, y que, de hecho, el debate sobre lo que Tarski defendía se prolongue hasta la actualidad.

El problema de la propuesta de Tarski, dejando de lado el uso que se haya hecho de ella, podría extenderse a toda la filosofía analítica, y quizás podría explicar en parte la confusión que existe sobre la cuestión del conocimiento. El filósofo analítico –pero también Descartes o incluso Platón– parte de la premisa de la innegable superioridad del análisis lógico frente a otro tipo de análisis: la lógica nos proporcionaría las normas más rigurosas, estrictas y exigentes que podemos imaginar; en consecuencia, las pretensiones de verdad han tendido a situarse en ese terreno de la lógica casi como la única forma de caracterizar el conocimiento *seguro*:

“En lugar de elaborar un conjunto de categorías lógicas diseñadas para adaptarse a los problemas especiales de cada campo –categorías para las que los criterios de aplicación son, en teoría, como en la práctica, *dependientes del campo*–, [los lógicos formales] han visto en el tipo analítico de argumento un ideal, que es el único al que conceden validez teórica, y han considerado a los criterios de validez, necesidad y posibilidad analíticas como normas universales, *independientes del campo*, para la validez, la necesidad y la posibilidad. Idéntica idealización de los argumentos analíticos está en la base de gran parte de la teoría epistemológica, tal como se ha desarrollado de Descartes a nuestros días. Los aspectos en los que los argumentos sustanciales [aquellos que no dependen únicamente de la lógica, que son los que usamos habitualmente<sup>322</sup>] difieren –y, por definición, deben diferir– de los analíticos ha sido interpretados como deficiencias que hay que remediar, lagunas que hay que llenar. Como resultado, la cuestión central de la epistemología se ha convertido no en ‘¿Cuáles son los criterios pertinentes más estrictos a los que pueden aspirar nuestras pretensiones de conocimiento respaldadas por argumentos sustanciales?’ sino en ‘¿Podemos llevar por la fuerza a los argumentos sustanciales al nivel de los analíticos?’<sup>323</sup>.”

<sup>321</sup> HAACK, SUSAN “La unidad de la verdad y la pluralidad de las verdades *Principia* 9, nº 1-2 (2003) (Título original: “The Unity of the Truth and the Plurality of Truths”. Traducción: Olga Ramírez Calle y M.J. Frápolli). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 596.

<sup>322</sup> Toulmin caracteriza de esta manera la diferencia entre “argumentos analíticos” y “argumentos sustanciales” partiendo del esquema general “D (dato) + R (respaldo de la garantía de ese dato) → C (conclusión): “Un argumento que parta de D para llegar a C será denominado analítico si, y sólo si, el respaldo para la garantía [R] que lo legitima incluye, explícita o implícitamente, la información transmitida en la propia conclusión. Cuando ocurra así, el enunciado ‘D;R y también C’ será, por regla, una tautología (...) Cuando el respaldo que apoya la garantía no contenga la información transmitida en la conclusión, el enunciado ‘D;R y también C’ no será nunca una tautología y el argumento será sustancial”. En: TOULMIN, STEPHEN *Los usos de la argumentación*. Pág. 167.

<sup>323</sup> TOULMIN, STEPHEN *Los usos de la argumentación. Op. Cit.* Pág. 277.



La superioridad del análisis lógico, formalizada por Frege y Russell, respondía a la necesidad de justificar de la manera más firme las posibilidades de conocimiento; y, en este sentido teórico, parecería razonable acudir a la lógica para buscar esa justificación. El problema surge cuando nos salimos del estricto campo lógico-formal y nos adentramos en los enunciados que, además de ser lógicos, deben responder a cuestiones de la realidad a partir de la experiencia. Las “sentencias de observación” o las “expresiones atómicas” no tienen la  *fuerza*  irrefragable de los enunciados lógicos, sobre todo si huimos del Mito de la Dado y su pretensión de que la percepción de algo ya justifica el conocimiento de ese algo. Y todavía menos las “sentencias de juicio”, elaboradas a partir de las “de observación”, con las que afirmamos, negamos, interpretamos o predecimos aspectos del mundo que muchas veces ni siquiera son observables; y, aunque lo fueran, difícilmente serían comprobables en el sentido en que han sido formuladas.

De ahí que la pretensión inicial de la epistemología, la de otorgar una base segura al conocimiento, se haya topado con un muro insalvable, que se caracteriza por que “si queremos atenernos a la naturaleza analítica de los argumentos, encontraremos que surge un problema general en todos los campos de la argumentación excepto en el caso de los argumentos analíticos”<sup>324</sup>; así, difícilmente la propuesta analítica puede ser útil en todos aquellos terrenos de conocimiento en los que habitualmente nos desenvolvemos.

#### **4.2.1.4. La teoría de la identidad: una nueva ontología**

En el debate actual, todo intento de mantener una idea correspondentista pasa por el rechazo de una justificación metafísica. Hay un consenso mayoritario, incluso entre los correspondentistas, en que no se puede tener una imagen panorámica del juicio y de los hechos, y al mismo tiempo emitir un juicio. En una gráfica expresión de Wittgenstein (que invoca un refrán alemán), “no se puede cagar más arriba del culo”<sup>325</sup>. En palabras de Kuhn, no existe un punto de vista externo y diferente a nosotros que nos permita asegurar que lo estamos haciendo bien o mal.

El abandono de la metafísica ha llevado a autores como Rorty a proclamar la supresión de la verdad como concepto útil para la filosofía. De hecho, Rorty festeja la muerte de la propia epistemología, y con ella, de la posibilidad de un conocimiento  *anclado*  al mundo; con su desaparición, surgirían un sinnúmero de bondades para la humanidad, la cual, por fin, se libraría de un concepto tiránico y, gracias a ello, podría dedicar su energía a cosas más provechosas.

Pese al epitafio escrito por Rorty, en la vida cotidiana seguimos hablando de verdades; es más, parece que  *necesitamos*  verdades para nuestro quehacer en el mundo, como subrayan los pragmatistas, con lo que posiciones como las de Rorty (y él se considera un pragmatista)

<sup>324</sup> *Ibid.* Pág. 283.

<sup>325</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 89.

corren el peligro de entrar en conflicto con el *sentido común*, y también con la filosofía. Como hemos insistido, sin algún tipo de concepto de verdad, no tiene sentido hablar de conocimiento.

Con el fin de reconstruir la idea de correspondencia sin una base metafísica, Puntel propuso la “teoría de la identidad”: una proposición verdadera “es nada más y nada menos que un segmento real del mundo”, entendiendo ese “segmento real” como un “hecho”, de forma que proposición verdadera y hecho “son una y la misma identidad”<sup>326</sup>. Defensores de esta teoría, como F.H. Bradley (1846-1924), invocan como precursor a Frege y su famosa pregunta “¿Qué es un hecho? Un hecho es un pensamiento que es verdad”. Sin embargo, como le sucedía a Austin, el significado de “hecho” plantea dudas, ya que no hay acuerdo sobre si es una entidad del mundo, o tan sólo es una construcción a partir de alguna realidad del mundo.

Y no hay acuerdo sobre esta cuestión básica porque esta teoría no termina de concretar en qué consiste la ontología implícita de su propuesta, más allá de la idea de que el mundo está compuesto por objetos, propiedades, relaciones y hechos. Para dotar a la correspondencia –o a la *identidad*– de una base ontológica firme, Puntel intenta concretar los elementos ontológicos de su propuesta, para lo cual parte del rechazo frontal de cualquier tipo de *esencialismo*, en el sentido de que la semántica tradicional se basa en que “el significado (el valor semántico) de una oración es una función del significado (de los valores semánticos) de los componentes de la oración (es decir, el sujeto y el predicado)”<sup>327</sup>. En su lugar, Puntel recurre a la idea de Frege según la cual “sólo en el contexto de una oración significan algo las palabras”; pero no lo hace para subrayar el carácter holístico del lenguaje, sino para concluir que cualquier oración del lenguaje común (que adopta la estructura sujeto-predicado), para poder ser juzgada de acuerdo a un criterio de verdad (de relación con la realidad), debe ser descompuesta en “oraciones primarias”, las cuales ya no tienen la estructura sujeto-predicado y que, pese a que Puntel no lo exprese así, de nuevo se parecen bastante a las “sentencias de observación” o a las expresiones “atómicas” de las que hemos hablado con anterioridad.

Esas “oraciones primarias” son las que permitirían comprobar la verdad de una afirmación, de forma que “cuando una proposición primaria se considera verdadera, *es*, como se ha demostrado, un *hecho*, por lo cual *es* se debe entender en el sentido de identidad”<sup>328</sup>. Ésta visión del “hecho” no parece contradictoria con la propuesta por Austin: hecho=proposición (o mejor, enunciado) verdadero. De este modo, mundo y palabras formarían parte de la misma ontología, ya que uno remite a las otras, y al revés.

Pese al intento de Puntel por precisar una ontología que fundamente un acercamiento realista a la verdad, lo único que hace es retrasar la solución, trasladando el problema de los “hechos”, sean lo que sean, a unos “hechos primarios” más cercanos a la comprobación

<sup>326</sup> PUNTEL, LORENZ B. *Op. Cit.* Pág. 280.

<sup>327</sup> *Ibid.* Pág. 286.

<sup>328</sup> *Ibid.* Pág. 289.

empírica. Pero da la sensación de que el problema de fondo se resiste a ser eliminado, y es el mismo que el del principio: cómo dar el *salto* del mundo al pensamiento, del hecho al enunciado sobre el hecho. Puntel cree solucionado el problema si identificamos totalmente hecho y enunciado verdadero, pero, en cualquier caso, es exigible un mayor grado de argumentación para justificar tal afirmación.

Así, el problema permanece tanto si lo abordamos desde el lado del sujeto (a partir de Kant, desde la conciencia; del enunciado, en términos contemporáneos), como si lo abordamos desde el lado de la ontología, de los hechos del mundo que pretendemos capturar, algo que sólo filósofos como Heidegger –y, de una forma más modesta, Puntel– se han atrevido a hacer (ver punto 4.2.3). En conclusión, la correspondencia, despojada de su justificación metafísica, sigue siendo el objeto deseado de cualquier planteamiento realista, aunque ahora su abordaje se establece desde dos frentes diferentes: el enunciado y la ontología; esto es, la correspondencia sigue moviéndose por los terrenos de la semántica.

### 4.2.2. La verdad como redundancia y el minimalismo

Como hemos visto, la crisis de la justificación metafísica, junto al “giro lingüístico”, hicieron que el interés filosófico se dirigiera al análisis del lenguaje como elemento epistemológico central. Sobre todo a partir de Frege y Russell, cuando la lógica pasa a ser una especie de álgebra del conocimiento, el problema del conocimiento comienza a orbitar en torno a la naturaleza lingüística en la que se expresa dicho conocimiento.

Las perspectivas realistas (las que tratan de salvar algún tipo de correspondencia entre mundo y pensamiento) se centran en la semántica, con la idea de fondo de que el significado es el que permite establecer el vínculo entre las cosas y las palabras. Ésa es la propuesta de Austin (“algo es verdadero cuando corresponde a los hechos”) cuando define una relación palabras-mundo de naturaleza convencional, y cuando considera el campo creado por esa convención es el único en el que se puede plantear si un enunciado es verdadero. Austin admite que, en su propuesta, “hechos” y “corresponde” plantean serios problemas; algo que suscitan sus críticos, como Strawson, para quien esas “palabras que aparecen en la solución llevan incorporado el problema”, debido a que ambas aluden de forma más o menos directa a instancias no lingüísticas que se sitúan fuera del terreno de juego delimitado por el propio enunciado<sup>329</sup>.

Por su lado, los neopositivistas del Círculo de Viena, como Carnap, parten del *primer Wittgenstein*, para quien mundo y pensamiento comparten un elemento común, la lógica, lo cual les permite mantener un discurso sobre la realidad en términos de verdad o falsedad, al tener un terreno compartido entre realidad y palabras en el que establecer un vínculo de correspondencia. Para los neopositivistas, la epistemología se convierte en una parte de la sintaxis, puesto que la función de la epistemología no es otra que la del “análisis lógico del examen y verificación de aseveraciones”<sup>330</sup>, expresado dicho análisis en un lenguaje formal. Dicho en otras palabras, la verdad lógica de las afirmaciones permite vislumbrar la verdad lógica del mundo.

#### 4.2.2.1. No hay verdad fuera del enunciado

Frege, al igual que Tarski, postulaba que la palabra “verdadero” era indefinible, y por extensión también lo era el concepto de verdad. Pero a diferencia de Tarski, Frege partía de la crítica a la noción de correspondencia: para él, la correspondencia lleva lógicamente a negar la posibilidad de verdad, ya que sólo puede haber correspondencia cuando las cosas que se están comparando coinciden<sup>331</sup>; pero la verdad como correspondencia pone en relación una “representación”<sup>332</sup> con algo real, y para que esto tenga sentido, lo real debe ser distinto de lo representado, por lo que

<sup>329</sup> STRAWSON, PETER F. *Op. Cit.* Pág. 320.

<sup>330</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Págs. 47-48.

<sup>331</sup> Algo que ya había advertido Aristóteles al considerar que sólo se pueden relacionar entre sí cosas semejantes.

<sup>332</sup> El concepto de “representación” hay que tomarlo en la línea, marcada en su origen por Hume, de “imagen mental” a partir de la impresión generada por los sentidos.

no puede haber correspondencia completa ni, en consecuencia, verdad completa<sup>333</sup>. Y no puede haber una “verdad no completa” porque, para Frege, la verdad no admite grados.

La conclusión de Frege, y también de Jennifer Hornsby (1951-), es que preguntar qué es verdad, es volver a la misma pregunta: para saber si algo es verdadero primero deberíamos indagar en si es verdadero que representación y realidad se corresponden en algo, y así estaríamos volviendo a plantear la misma pregunta (¿qué es verdadero?), de manera que, según Frege, “en una definición han de especificarse determinadas características. Y al aplicarlas a un caso particular siempre surgiría la cuestión de si era verdad que esas características se dan”<sup>334</sup>.

En consecuencia, se debería evitar la introducción de nada ajeno a la propia proposición con la que se pretende expresar una verdad; es decir, no se puede supeditar la verdad de un enunciado a unas “fuentes externas de verdad” (como pueden ser los hechos *capturados* por la proposición)<sup>335</sup>. Y el hecho de que compartamos significados de forma intersubjetiva tampoco implicaría necesariamente que su justificación viniera dada por alguna relación de ese *acuerdo intersubjetivo* con cosas externas al significado.

Si no podemos introducir nada ajeno a la proposición, circunscribimos el conocimiento a los enunciados lingüísticos. Entonces, ¿qué sentido tiene decir que un enunciado que “es verdadero”? A. J. Ayer considera que “decir que el predicado gramatical ‘es verdadero’ no realiza ninguna función en el lenguaje natural, que todo lo que se puede decir utilizando este predicado o cualquiera de sus alternativas puede decirse sin él”<sup>336</sup>. Así, la utilización del concepto “verdad” supone una redundancia, a modo de referencia anafórica, que no añade nada a lo que pretendemos conocer con nuestro enunciado.

#### 4.2.2.2. La verdad como “pro-oraciones”

Frank P. Ramsey (1903-1930) es el impulsor de la teoría de la redundancia, o teoría contextual, que se puede resumir así: “Afirmar la verdad de una expresión es la afirmación de una expresión equivalente o indicación complementaria para otras acciones lingüísticas dependientes del contexto, como una ratificación o confirmación, pero nunca afirmación independiente en el metanivel en el que se cumplen las condiciones de verdad de la afirmación básica”<sup>337</sup>. Ramsey parte de una aclaración importante, la que diferencia entre qué es la “verdad” y qué es “verdadero”, para centrarse en lo “verdadero” y evitar “la verdad”: “Es una

<sup>333</sup> HORNSBY, JENNIFER “La verdad: Teoría de la identidad” (Título original: “Truth: The Identity Theory”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 97. 1997). Artículo reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* (Traducción del artículo: J. Palomo y M. de Pinedo). Pág. 352.

<sup>334</sup> *Ibid.* Pág. 353.

<sup>335</sup> *Ibid.* Pág. 356.

<sup>336</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 26.

<sup>337</sup> LORENZ, KUNO *Op. Cit.* Pág. 613.

palabra [verdad] que todos entendemos, pero si tratamos de explicarla, podemos fácilmente vernos envueltos, como muestra la historia de la filosofía, en un laberinto de confusión”<sup>338</sup>.

Centrados en *lo verdadero*, ¿a qué cosas se puede aplicar ese calificativo? Ramsey distigue tres posibilidades: a) estados mentales (creencias, juicios, opiniones o conjeturas); b) enunciados u oraciones indicativas; y c) “proposiciones, que son los objetos de juicio y el significado de las oraciones, pero ellos mismos no son ni juicios ni oraciones”.

Ramsey considera que b) depende del significado, “de lo que la gente quiere decir con ellos”, e incluso podrían adscribirse a a). En cuanto a c), Ramsey pone en duda su existencia, por lo que centra su análisis sobre la verdad en a). En consecuencia, considera que las creencias aluden a “referencias proposicionales”, es decir, “una creencia es necesariamente una creencia de que alguna cosa u otra es así-y así”. Y es “referencia proposicional” porque afirma, mediante una oración asertiva, *algo que ya es conocido o entendido*, de ahí su carácter anafórico.

Ahora bien, ¿cómo podemos saber si esa creencia es verdadera o falsa? Para Ramsey, la respuesta es obvia: “Cualquiera puede ver lo que es y (...) la dificultad sólo aparece cuando intentamos decir lo que es, porque es algo para cuya expresión el lenguaje común está mal adaptado”<sup>339</sup>. Es decir, el problema surge cuando intentamos formalizar una definición sobre por qué algo es verdadero: entonces descubrimos que, con la misma “referencia proposicional”, se pueden formular un número casi ilimitado de formas diferentes, cada vez más complicadas.

De esta manera, la utilización de “es verdadero” o “es falso” es muy similar al uso de los pronombres en las oraciones: “verdadero” y “falso” actúan como lo que Ramsey denomina “pro-oraciones”, como es el caso de las palabras “sí” y “no”, las cuales consideramos que expresan un sentido completo porque funcionan asumiendo unos enunciados ya conocidos.

Según Ramsey, todo esto no es más que un problema generado por la naturaleza del lenguaje, un problema que desaparece cuando introducimos un lenguaje simbólico lógico. El mismo problema lo encontramos para caracterizar la falsedad: en el lenguaje *corriente*, no podemos colocar sin más un “no” delante de la oración que queremos negar, sino que habitualmente debemos reconstruir esa oración creando, frecuentemente, todo un circunloquio.

En definitiva, para Ramsey, la definición de creencia verdadera o falsa es, fundamentalmente, la misma que daba Aristóteles, aunque eso no obligue a adoptar un enfoque correspondentista. En todo caso, “este enfoque de la verdad es simplemente una trivialidad, pero no hay ninguna perogrullada tan obvia que filósofos eminentes no hayan negado”<sup>340</sup>. Entonces, ¿por qué, si es tan trivial, se mantiene la confusión acerca de la verdad? Según Ramsey, en primer lugar, porque hay filósofos que a la pregunta de “¿qué es la verdad?” responden con la

<sup>338</sup> RAMSEY, FRANK “La naturaleza de la verdad”, en *Obra filosófica completa*. Granada: Comares, 2005 (Título original: “The nature of truth”, en *On truth. Original manuscript materials (1927-1929)*). Traducción María José Frápolli). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 294.

<sup>339</sup> *Ibid.* Pág. 298.

<sup>340</sup> *Ibid.* Pág. 302.

búsqueda de un criterio general para distinguir la verdad de la falsedad; Ramsey considera que tal criterio es absurdo. En segundo, lugar, cuando definimos verdad a partir de la explicación de su significado, puede ocurrir que usemos una definición vinculada con el concepto de “referencia proposicional” (como hace Ramsey); esto puede parecer a muchos filósofos como una reducción del problema que aporta pocas soluciones, o incluso ninguna.

Ramsey está de acuerdo con esta objeción, puesto que queda por analizar la cuestión fundamental, que sigue siendo cómo se relacionan la realidad y las ideas; pero Ramsey también considera que, aun siendo modesta su contribución, es importante:

“No sólo es esencial darse cuenta de que la verdad y la referencia proposicional no son nociones independientes que requieran análisis separado, y que es la verdad la que depende de y debe ser definida vía referencia no referencia vía la verdad”<sup>341</sup>.

Por ello, es vital darse cuenta de que el problema tiene dos partes: la reducción de la verdad a la referencia y el análisis de la referencia misma; para Ramsey, sólo la primera parte es interesante para nuestros propósitos, y es, además, la parte más fácil de solucionar. Pero lo que nos suele interesar son “ocurrencias en momentos particulares en mentes de hombres particulares”.

En el fondo, en Ramsey late la exigencia de que debemos dejar la verdad en paz, no hay que entrar en el campo de la metateoría en torno a esta cuestión<sup>342</sup>: la verdad es una “cuestión [o predicado] de segundo orden” cuando analizamos la solidez de un juicio; es decir, cuando queremos comprobar la validez de una afirmación, introducir la verdad (como validación final) no añade nada al tema tratado ni soluciona ningún problema gnoseológico. Lo que se propone, pues, es sustituir lo general por lo particular, con el fin de reducir el conocimiento a un nivel “minimalista”, una idea que ya había apuntado por Frege con su noción de “transparencia”.

#### **4.2.2.3. Una cuestión de segundo orden totalmente innecesaria**

Para este “minimalismo”, como el planteado por Paul Horwich (1947-), la cuestión es lo que está en cuestión. Una vez sepamos lo que esperamos descubrir, sabremos cuál sería su verdad: “El minimalismo nos ha demostrado que los enunciados se emiten con sus propias ‘normas’ de verdad”<sup>343</sup>. Por tanto, el minimalismo no rechaza la existencia de una relación entre lo que decimos y lo que encontramos en el mundo –admite, pues, algún tipo de correspondencia–, pero circunscribe esa relación al ámbito de lo concreto, de lo comprobable, y abandona cualquier pretensión de ir más allá, de buscar validaciones en términos de verdad; es decir, se rechaza la necesidad de encontrar ese *plus adicional* de verdad del que hemos hablado antes.

<sup>341</sup> *Ibid.* Pág. 305.

<sup>342</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 92.

<sup>343</sup> *Ibid.* Pág. 217.

Con todo, el minimalismo, y con él todos los llamados “deflacionismos”, no terminan de aclarar la dimensión ontológica de su idea de verdad; actúan como si la relación entre las proposiciones y el mundo fuesen un implícito a partir de la dimensión lingüística del discurso:

“Los deflacionistas presuponen que la lengua, tal y como se habla normalmente, goza de un estatus de determinación completa en el que se ‘sobreenfunde’ la relación ontológica de la verdad”<sup>344</sup>.

Los enfoques que consideran la introducción de la verdad como una redundancia coinciden en una cuestión fundamental: cuando pensamos sobre algo, lo hacemos sobre hechos de la realidad, y cuando pensamos sobre ellos ya se supone que lo hacemos con un afán de verdad: no se puede pensar sobre el mundo engañándonos de forma deliberada. Es decir, cuando alguien tiene una creencia, por definición considera que es verdadera porque, si no, dejaría de ser una creencia para esa persona. Por eso, exigir, además que una proposición deba responder a un *plus de verdad* no hace más que redundar sin aportar nada nuevo. Mostrándolo con un ejemplo famoso: decir “es verdad que César fue asesinado” es lo mismo que decir “César fue asesinado”. Expresado en lenguaje formal: decir que “es verdad que  $p$ ” es igual que decir simplemente  $p$ <sup>345</sup>.

La verdad como una cuestión de “segundo orden” la encontramos también en Quine, con su concepto de la “función desentrecomilladora” o del “ascenso semántico”. En su vertiente más lingüística, se trata de un proyecto lógico-semántico de explicación de la verdad: se centra en desentrañar el significado de “qué es verdadero” y de su papel en los lenguajes naturales. La tesis central de las diferentes concepciones que se engloban dentro de las teorías “pro-*oracionales*”, como la de Ramsey, es que el predicado “es verdadero” sirve para construir *pro-*oraciones* complejas*, las cuales realizan la misma función que las variables proposicionales ligadas a los lenguajes artificiales<sup>346</sup>.

---

<sup>344</sup> PUNTEL, LORENZ B. *Op. Cit.* Pág. 279.

<sup>345</sup> *Ibid.* Pág. 259.

<sup>346</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 29.



### 4.2.3. La verdad como experiencia: el enfoque hermenéutico

Edmund Husserl (1859-1938) y su enfoque fenomenológico representan el esfuerzo por volver a aproximar el concepto de verdad a la realidad, en un momento en que, según Nicolás y Frápolli, “el idealismo había convertido a la filosofía en una lógica del concepto, con lo que el momento de realidad había quedado en un nivel subordinado”. Husserl asume el giro kantiano, en el sentido de considerar la conciencia como el escenario en el que se dilucida el conocimiento.

Para ello, Husserl conecta la “experiencia de la evidencia” y la “experiencia de la verdad”. Esa conexión sólo se puede entender como el cumplimiento de una expectativa, esto es, “la coincidencia entre lo que espero y los datos que, tal y como se hacen presentes a mi conciencia, satisfacen tal expectativa”. Y el grado máximo de esa “coincidencia”, que en este caso sería “total”, se consigue mediante una percepción plena de la realidad en la que el ser *se impone* o, en términos husserlianos, se “dona” a la conciencia. A este grado máximo es a lo que Husserl llama “evidencia”.

En consecuencia, “la evidencia es la experiencia de la verdad, es decir, la vivencia de la concordancia plena entre lo mentado y lo dado como tal. La verdad es el correlato objetivo del acto de evidencia”<sup>347</sup>. Como subrayó Heidegger, esta idea no está lejos del planteamiento clásico del *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

#### 4.2.3.1. La esencia de la verdad es la libertad del ser

Heidegger va más allá del planteamiento de Husserl, aunque parta de la idea central husserliana: “Ser verdadera y verdad significan concordar y, por cierto, de un doble modo: por un lado la concordancia (*Einstimmigkeit*) de una cosa con lo que se presume acerca de ella y por otro la coincidencia (*Übereinstimmung*) de lo mentado en el enunciado con la cosa”<sup>348</sup>. Pero Heidegger advierte el problema: no puede haber coincidencia *plena* entre dos cosas tan diferentes, el mundo y las proposiciones sobre el mundo; en todo caso, puede haber *relación*:

“El enunciado que representa dice su dicho de la cosa representada, cómo es ésta en cuanto tal (...) Representar significa, con exclusión de todos los prejuicios ‘psicológicos’ y de ‘teoría de la conciencia’, el dejar contraponerse la cosa en cuanto objeto. Lo contrapuesto (*Entgegenstehende*), en cuanto puesto así, debe medir lo [que está] enfrente abierto, y sin embargo permanecer en sí como cosa y mostrarse como constante (*Ständig*)”<sup>349</sup>.

Heidegger busca completar el esfuerzo de Husserl de redirigir la mirada de la verdad hacia la realidad. Para ello sitúa la “coincidencia” en un terreno que podríamos calificar mejor como

<sup>347</sup> *Ibid.* Pág. 30.

<sup>348</sup> HEIDEGGER, MARTIN “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974 (Título original: *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943. Traducción: E. García Belsunce). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 441.

<sup>349</sup> *Ibid.* Pág. 444.

“encuentro”: el “encuentro” entre el ser, que se manifiesta tal como es, y por otro lado la conciencia del individuo, que debe estar “abierto” a la manifestación del ser para “reconocer” en lo que dice lo que el ser es, y a partir de ese momento *regirse* por esa realidad. La verdad, por tanto, afecta simultáneamente al ser y al lenguaje utilizado para hablar del ser.

Pero, ¿cómo podemos saber que enunciado y objeto *concuerdan*? Para Heidegger, “la esencia de la verdad es la libertad”. Para ello, debemos entender “libertad” como condición ineludible para que el ser se manifieste *en lo que es*:

“La libertad ha sido determinada en primer término como libertad para que se manifieste en lo abierto. ¿Cómo hay que pensar esta esencia de la libertad? Lo manifiesto a lo que se adecúa un enunciado representante (en cuanto conforme) es el ente, abierto siempre en un comportamiento que se mantiene abierto (*offenständig*). La libertad, para lo que se manifiesta en lo abierto, deja al respectivo ente ser el ente que es. La libertad se descubre ahora como el dejar ser al ente”<sup>350</sup>.

El primer requisito para la verdad es “dejar-ser (*Sein-lassen*)” al ente: no intentar dirigirlo hacia algo que no es, sino *comprometerse* (*sich einlassen*) con él. Dicho de otra manera, el ente rige al enunciado<sup>351</sup>. Para Heidegger, “verdad” es “*alétheia*” (traducido como “desocultamiento”, el término con el que el mundo griego se refería a la verdad): “La esencia de la libertad, mirada desde la esencia de la verdad, se muestra como la exposición en el desvelar del ente”.

Y esa libertad, lejos de ser la posibilidad de hacer cualquier cosa, es el “compromiso con el desvelamiento del ente como tal”. Ahora bien, el ser humano, un ser que siempre es histórico, puede no dejar ser al ente lo que es; entonces, “el ente se encubre y se altera”, y surge la realidad como apariencia, una apariencia entendida como “no-verdad”. Sólo gracias a esta oposición (verdad y no-verdad) podemos preguntarnos por la verdad de las cosas.

Al “dejar-ser” al ente, el ser humano hace un descubrimiento fundamental: descubre lo inaccesible del “ente en su totalidad”. Incluso se podría llegar a entender que todo intento de “conocer” la realidad no es más que una forma de recortar esa libertad del ente, de forma que “la revelación del ente en su totalidad no coincide con la suma del ente de hecho conocido. Al contrario, allí donde el ente es poco conocido para el hombre y es apenas y toscamente reconocido por la ciencia, la revelación del ente en su totalidad puede imperar más esencialmente que allí donde lo conocido y siempre cognoscible ha llegado a ser inabarcable, y no es capaz de resistir la acometida del conocer, mientras que la dominación técnica de las cosas toma una actitud ilimitada”<sup>352</sup>. En lo que parece un lejano eco nietzschiano (cualquier concepto es una reducción del mundo de las cosas), la realidad permanece “incalculable” e “inaprensible” ya que nuestros intentos por capturarla no harían más que poner en cuestión ese “dejar-ser”:

<sup>350</sup> *Ibid.* 446-447.

<sup>351</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 33.

<sup>352</sup> HEIDEGGER, MARTIN *Op. Cit.* Pág. 450.

“Justamente en tanto el dejar deja ser al ente, con el que está en relación, en un comportamiento individual, y con ello lo des-vela (*entbirgt*), se oculta el ente en su totalidad. El dejar ser es en sí, simultáneamente, ocultar”<sup>353</sup>.

La conclusión de Heidegger es que “la ocultación de lo oculto”, el “misterio”, es lo que gobierna la existencia del ser humano. Y la libertad del ente, que es lo que nos ha llevado a este descubrimiento del “misterio”, es la relación que buscábamos con el ser, en tanto que es una “relación resuelta (*entschlossene*)”, es decir, “la que no se cierra”.

Para Heidegger, el ser humano olvida ese “misterio” en su quehacer cotidiano: “El hombre se atiene a lo corriente y a lo dominable”, con lo que tiende a construir un mundo *a su medida*, sin reparar en la falta de fundamentación esencial de esas *nuevas medidas* (humanas) que impone al mundo; de esta manera, la esencia de la verdad ha sido olvidada y la misma verdad se torna “inesencial”. En expresión de Heidegger, el hombre “se aleja del misterio hacia lo corriente”, lo que hace que el hombre “esté en el error”, no que “caiga en el error”.

Tal afirmación requiere una aclaración: según Heidegger, lo que habitualmente se conoce como “error” (la no conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento) tan sólo es una forma de error, “y el más superficial”. El principal error es *el que hace errar*, el que hace olvidar el “misterio”, de forma que el hombre “está sometido a la vez al imperio del misterio y a la opresión del error”. La liberación del hombre sólo puede llegar cuando pensamos el ser, lo que desde Platón se conoce como “filosofía” y más tarde recibe el nombre de metafísica. Pero se trata de una metafísica modificada, una metafísica que encuentra la esencia de la verdad del ser en la experiencia de la libertad que funda toda adecuación ente-proposición. En esta metafísica, lo misterioso, lo que se oculta, es más esencial que lo que se muestra:

“No se trata de una subjetividad que actúa, pone o descubre, sino del ser del ente que apunta y permite un fondo siempre inagotable y salvaje. En el nivel de los entes el sujeto impone sus leyes y sus parámetros.

Reduce la verdad a la adecuación. Pero todo ello es posible sobre la base de lo que el propio sujeto es incapaz de poner por sí mismo, sobre aquello en lo él está puesto. Por ello, la libertad radical lo es del ser, que late como temporalidad pura”<sup>354</sup>.

#### 4.2.3.2. La hermenéutica o la ‘situación histórica’

La reflexión de Heidegger sobre la verdad propone un viraje fundamental, un viraje que continuarán algunos de sus discípulos, como es el caso de Gadamer y su enfoque hermenéutico. En esta línea podemos encontrar desde actualizadores de la fenomenología husserliana, como es el caso de Paul Ricoeur (1913-2005), hasta filósofos del lenguaje (K.O. Apel, J. Simon, e incluso el propio Gadamer), pasando K. Jaspers, Foucault e incluso pragmatistas como Rorty.

<sup>353</sup> *Ibid.* Pág. 450.

<sup>354</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 34.

Gadamer parte de la idea de Heidegger de que la verdad tiene que “ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento”, que es el sentido de “*alétheia*”. Es una idea que, al igual que Heidegger, Gadamer vincula con la noción griega de “ciencia”, según la cual una proposición o juicio (*apophansis*) que pretendía ser verdadera buscaba revelar un ente tal cual es. Es la escisión entre la *realidad* y la *apariencia* que hemos desarrollado en el capítulo 2.

Pero Gadamer advierte una ruptura fundamental entre la noción griega de ciencia y la actual: si para Aristóteles el modelo de la ciencia verdadera no era la ciencia natural, sino la matemática, porque su objeto es un ser puramente racional, en la ciencia moderna prevalece la idea de método: “El ideal de conocimiento perfilado por el concepto de método consiste en recorrer una vía de conocimiento tan reflexivamente que siempre sea posible repetirla”<sup>355</sup>. Pero si el criterio de la verdad de la ciencia moderna pasa por la verificabilidad, el criterio que justifica el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza, según la obsesión epistemológica vigente desde el siglo XVII. Por ello, según Gadamer, “el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza”.

Si bien este ideal de la ciencia ha impulsado la aplicación técnica de los avances científicos, no por ello, según Gadamer, la ha convertido en pura técnica, sino que dentro de esa ciencia moderna pervive el enfoque original griego, como mostró Heidegger al *desempolvar* el concepto de “*alétheia*”. En el caso de las “ciencias del espíritu”, la aplicación del principio de verificabilidad apenas puede suponer la introducción de una “impresión de un trabajo científico”, al limitarse a imitar la metodología de las “ciencias naturales”.

Para Gadamer la capacidad explicativa de la ciencia finaliza cuando se tratan “las auténticas cuestiones de la existencia humana”, como la finitud, la culpa, la muerte, etcétera. En estos terrenos, “existenciales”, la ciencia natural y su método ofrecen pocas soluciones; *lo que funciona*, según Gadamer, es la lógica dialéctica por la que un enunciado sólo cobra sentido cuando se entiende que es una respuesta a una pregunta: “Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de una pregunta a la que responde”<sup>356</sup>. Pero hay que entender que cada pregunta es, a su vez, una respuesta a otra pregunta, y que, por esa misma razón, es difícil, por no decir imposible, hallar su pleno sentido. Por eso, según Gadamer, “el núcleo del investigador científico, consiste en ver las preguntas. Pero ver las preguntas es poder abrir lo que domina todo nuestro pensar y conocer como una capa cerrada y opaca de prejuicios asimilados (...) Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa, de la que procede”<sup>357</sup>.

<sup>355</sup> GADAMER, HANS-GEORG *Verdad y método (II)*. Op. Cit. Pág. 54.

<sup>356</sup> *Ibid.* Pág. 58.

<sup>357</sup> *Ibid.* Pág. 59.

En ese contexto de conocimiento dialógico cobra una importancia crucial la “situación” en la que se produce. En este punto, la hermenéutica de Gadamer y el pragmatismo anglosajón aproximan posiciones: se acercan por cuanto ambos consideran que la comprensión de un enunciado depende del contexto concreto en el que se genera, pero discrepan en que Gadamer no considera que la “utilidad” de la respuesta sea su único criterio de verdad. Para un enfoque hermenéutico, “la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambas son interpelación (...) El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado”<sup>358</sup>.

Gadamer desemboca así en la tesis fundamental de la hermenéutica: cualquier intento de comprender algo, de hallar su verdad, pasa por asumir la condición histórica que acompaña y determina ese algo; una *situación histórica* que afecta tanto al enunciado en sí como al sujeto que lo formula: “La historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser”. Pero no se trata sólo de comprender un hecho concreto en función de su contexto, sino que en ese esfuerzo por comprender un enunciado *en su situación* “hallamos un camino para conocer la verdad”, porque ése es el único horizonte en el que se produce el conocimiento.

Esa historicidad la hallamos en el *vehículo* con el que conocemos, el lenguaje, el cual “hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente”, ya que es un instrumento heredado (nadie crea *ex novo* un lenguaje no formal) y, como tal, es fruto de una acumulación histórica. Pero ese instrumento heredado es utilizado en el presente para responder a preguntas del presente, y de esta forma alcanzar su objetivo, que es entendernos sobre algo:

“El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad –apertura, desocultación de las cosas– posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por tanto sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguna abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros”<sup>359</sup>.

Como destaca Rorty, la hermenéutica de Gadamer cambia el sentido y el objetivo del conocimiento: la verdad ya no pasa por saber cómo es el mundo, sino por descubrir de qué manera el conocimiento del mundo puede servirnos para cambiarnos a nosotros mismos. Es lo que Rorty califica como “edificación”, entendido como ese *proyecto educacional* en el que lo que se *edifica* somos nosotros: ya no se intenta re-edificar el mundo externo *tal cual es* a partir de un sujeto que percibe el mundo. Es la ruptura radical con la idea platónica (y en buena parte

---

<sup>358</sup> *Ibid.* Pág. 59.

<sup>359</sup> *Ibid.* Pág. 62.

griega clásica) de que sólo podremos realizar nuestra *esencia* conociendo o re-conociendo las esencias del mundo exterior a nosotros. Es la ruptura de la idea de conocimiento objetivo<sup>360</sup>.

De hecho, aceptar la historicidad de todo conocimiento, remitirlo a su *situación*, implica poner en duda las *esencias* que los griegos se buscaban como el objetivo final del conocimiento. De ahí que Heidegger, cuando plantea la “esencia de la verdad” dé la vuelta a la cuestión preguntándose por la “verdad de la esencia”. Eso no significa que ni Gadamer ni Heidegger rechacen cualquier posibilidad de investigación objetiva; lo que sí hacen es considerar dicha investigación como *una posibilidad más de edificarnos*, una forma de *estar en el mundo*, pero sin que sea la única y ni siquiera la más relevante. Eso lleva Rorty a la conclusión de que la verdad es un componente de la educación, entendida como un proceso de aculturación, de *desmontaje* de los discursos imperantes, aquellos que han marcado la historia de la filosofía con su pretensión de fijar la verdad de lo que son las cosas.

En suma, para Rorty el conocimiento se asemeja más a una conversación que no a un sólido edificio construido sobre unas bases epistemológicas, y ésta es la esencia del enfoque hermenéutico. De ahí su admiración por lo que él califica como “héroes” de la filosofía del siglo XX, Dewey, Heidegger y Wittgenstein, empeñados en huir del *discurso normal* de la filosofía, es decir, en no generar una escuela filosófica más ni un sistema estructurado, cerrado, completo, conscientes de que la historicidad de todos los discursos también terminará *pasando por encima* de los suyos<sup>361</sup>.

---

<sup>360</sup> RORTY, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 325-326.

<sup>361</sup> *Ibid.* Págs. 335,

#### 4.2.4. La verdad como coherencia

La discusión en torno al correspondentismo vivió una notable evolución con el neopositivismo. Los pensadores del Círculo de Viena partieron de una visión fuertemente realista, en la línea del primer Wittgenstein (ver 4.2.1.1), pero con Rudolf Carnap esa primera idea wittgensteiniana comienza a ser revisada al aceptar la imposibilidad de comparar enunciados lingüísticos con la realidad, dado el *abismo* existente entre ambos lados de la ecuación; o más que *abismo*, una “fisura”, según el también neopositivista Carl Hempel (1905-1997):

“Nadie de entre quienes defienden la existencia de una fisura entre los enunciados y la realidad es capaz de explicar con exactitud cómo pueden compararse aquéllos y ésta, ni cómo podríamos averiguar la estructura de los hechos. Por consiguiente, la mencionada fisura no es sino el resultado de una laboriosa metafísica y los problemas conectados con ella, pseudoproblemas”<sup>362</sup>.

Carnap y Otto Neurath (1882-1945) intentan salvar en lo posible la teoría de Wittgenstein pero prescindiendo de la idea de confrontar enunciados con hechos: mantienen las conexiones *entre los enunciados* como forma de determinar la verdad de éstos, pero evitan referirlos a una ontología, con el fin de evitar las consecuencias derivadas de todo intento correspondentista. Para ello, Hempel *extrema* la idea de enunciado “atómico” de Wittgenstein, llamado ahora “enunciado protocolar”, y que alude al enunciado que es el resultado de una experiencia inmediata, sin ningún tipo de elaboración teórica; algo así como una *impresión en bruto*. Así se intentaba sortear el problema de la verificación de las “sentencias de observación”, las cuales resultaron menos fiables de lo que en un primer momento parecían, ya que planteaban graves problemas lógicos a la hora de justificar su paso a enunciados más complejos<sup>363</sup>.

##### 4.2.4.1. Hipótesis en lugar de “enunciados atómicos”

El segundo paso supuso una ruptura con la idea wittgensteiniana de significado, al considerar que dicha idea era demasiado estrecha para explicar las leyes de la naturaleza. Dichas leyes, al negar la posibilidad de capturar *esencias* del mundo, no pueden verificarse empíricamente de forma completa por lo que, según el *Tractatus*, carecen de significado porque cualquier enunciado general, para su verdad, necesita apoyarse en enunciados particulares (“atómicos”). El problema surge de la pregunta ¿cuántos enunciados particulares se necesitan para garantizar la validez de una teoría? ¿Cómo capturar *todos* los aspectos de la realidad? La conclusión es la imposibilidad de reducir la complejidad de la realidad. El número de enunciados “atómicos” que podemos formular sobre algo es prácticamente infinito:

<sup>362</sup> HEMPEL, CARL “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos”, en *Analysis*, II/4 (1935) (Título original: “On the Logical Positivists' Theory of Truth. Traducción: J. Rodríguez Alcázar). Texto inédito en español, publicado en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 506.

<sup>363</sup> *Ibid.* Pág 37.

“Todo conjunto finito de enunciados admite una serie infinita de hipótesis, cada una de las cuales implica, a su vez, todos los enunciados particulares del conjunto en cuestión. Así pues, el establecimiento del sistema de la ciencia incluye, en un momento dado, el recurso a la convención: tenemos que elegir entre una amplia cantidad de hipótesis que son igualmente posibles desde el punto de vista lógico, y por lo general escogemos una que sobresalga por su simplicidad formal, tal y como Poincaré y Duhem han señalado repetidamente”<sup>364</sup>.

De ello se deduce el principal *salto* del neopositivismo respecto a Wittgenstein: los enunciados “protocolares” del neopositivismo pasan a ser “hipótesis”, y de esta forma dejan de ser el eslabón que engarza realidad y pensamiento. Y como hipótesis, no tienen una justificación lógica, como pretendía Wittgenstein para sus proposiciones “atómicas”; los enunciados “protocolares” son fruto de una elección en la que pueden influir tanto elementos subjetivos como de consenso social (ver 2.4.2.1). Y una hipótesis sería *definitivamente* validada a partir de una serie finita de enunciados particulares. Por ello, para establecer la verdad de una proposición, la única vía es revisar en qué enunciados “protocolares” está basada, lo que implica aceptar que *diluímos* su carácter de verdad, puesto que hemos destituido a dichos enunciados de su condición de fundamento último y seguro del conocimiento, al pasar a ser hipótesis.

Como subrayó Carnap, cualquier enunciado empírico puede ir unido a una cadena de pasos comprobatorios, recurriendo a esos enunciados “protocolarios”, pero en esa cadena no hay un eslabón final absoluto. De esta manera, para Neurath la ciencia deja de ser una pirámide con una base muy sólida<sup>365</sup>, y pasa a convertirse, en una metáfora que hizo fortuna, en un barco que constantemente debe ser reparado en alta mar y que nunca puede ser llevado a un astillero para ser reconstruido<sup>366</sup>. Es decir, nunca podremos encontrar un enunciado “protocolario” que sea absolutamente verdadero y que permita garantizar el conocimiento adquirido a partir de él. Por el contrario, la metáfora de Neurath apuntaba hacia la clave del planteamiento coherentista: “Nuestras proposiciones nunca se comparan con el mundo, no descansan directamente sobre él, sino que se prestan apoyo unas a otras”<sup>367</sup>.

Ésa es la base del coherentismo: la verdad se identifica con la concordancia de oraciones o de cualquier otro portador de verdad (creencias, proposiciones) no con el mundo, sino con un conjunto suficientemente amplio de otros portadores<sup>368</sup>. Se busca la coherencia de unas creencias con otras creencias. La coherencia, así, no sería un criterio de verdad, sino *la misma verdad*. Lo único que puede ser verdadero es el todo, el sistema completo de creencias<sup>369</sup>.

Pero ni Carnap ni Neurath dan el paso final, aquel que permite afirmar “no hay hechos, sólo hay proposiciones”; para ellos, un enunciado sigue siendo un hecho empírico, de ahí su distinción entre los modos formal (centrado en las conexiones lógicas entre proposiciones) y

<sup>364</sup> *Ibid.* Pág. 507.

<sup>365</sup> Esta metáfora de la pirámide es la utilizada por la corriente llamada “fundacionista”, propia de cierto tipo de positivismo.

<sup>366</sup> HEMPEL, CARL *Op. Cit.* Pág. 509.

<sup>367</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 37.

<sup>368</sup> *Ibid.* Pág. 34.

<sup>369</sup> *Ibid.* Págs. 34-35.



material (que vincula proposiciones y mundo) del discurso. Y ellos sólo hablan de enunciados. Hempel sí que sugiere dar ese paso final, al primar el modo formal sobre el material; para él, un ejemplo clásico de discurso material el de la correspondencia, aquel que afirma que “la verdad consiste en una cierta correspondencia entre los enunciados y los ‘hechos’”.

#### 4.2.4.2. El ‘condicionamiento educativo’, vacuna contra el relativismo

Al romper el vínculo con la realidad, surge el peligro del relativismo, como subrayó Friedrich Schlick (1882-1936) en su crítica al *giro coherentista*. Si no podemos hallar un enunciado “protocolario” verdadero e indudable, ¿no corremos el peligro de construir sistemas de proposiciones, completamente lógicos, pero que no sean más que cuentos de hadas?, ¿cómo estar seguros de que conseguimos conocimientos y no meros ejercicios de pura fantasía?

Hempel, apoyándose en Carnap y Neurath, intenta evitar el relativismo, para lo cual reafirma la dimensión holística de su planteamiento con la noción de “consenso”:

“El sistema de enunciados protocolares que llamamos verdadero, y al cual nos referimos en nuestra vida cotidiana y en la ciencia, sólo puede caracterizarse por el hecho histórico de que es el sistema que ha sido efectivamente adoptado por la humanidad y por los científicos de nuestro ámbito cultural. A su vez, los enunciados ‘verdaderos’ en general pueden caracterizarse como aquellos que están suficientemente respaldados por ese sistema de enunciados protocolares efectivamente adoptados”<sup>370</sup>.

Pero así se abre la puerta a la posibilidad de que coexistan sistemas de enunciados diferentes e incluso contradictorios. Para Hempel, esto *en la práctica* no ocurre por “condicionamiento”: en el proceso de aprendizaje, todos los individuos –incluidos los científicos– constantemente son inducidos a decir determinadas cosas de determinada manera, de forma que “este condicionamiento generalizado y bastante uniforme de los científicos [y de todos los demás] quizás pueda explicar en alguna medida la existencia de un único sistema científico”.

En consecuencia, finalmente es una “decisión” la que lleva a optar por un enunciado “protocolar” u otro. Así, ya no hay diferencia entre un enunciado “protocolar” y cualquier otro (Popper sugiere que cualquier enunciado puede ser “protocolar”). La idea de enunciado “protocolar” se convierte en superflua. Y como corolario final, “esta lúcida idea [considerar que los enunciados protocolares se adoptan por convención] elimina de la teoría de la verificación y la verdad de los positivistas lógicos un vestigio de absolutismo que se debe a tendencias metafísicas y que ningún análisis sintáctico correcto de la ciencia puede justificar”<sup>371</sup>.

<sup>370</sup> HEMPEL, CARL *Op. Cit.* Pág. 512.

<sup>371</sup> *Ibid.* Pág. 515.

#### 4.2.4.3. La coherencia como reflejo ‘esencial’ de la realidad

El coherentismo plantea una vinculación *esencial* entre verdad y coherencia, de forma que “la verdad de una proposición equivale de hecho a la coherencia óptima de ésta con una base de datos ideal”<sup>372</sup>. De ello se deduce que la coherencia es un *reflejo* de la realidad: *la verdad es coherencia*; el criterio de verdad y la definición de verdad son lo mismo. Esta identificación coherencia-verdad no está lejos de la idea del *Tractatus* por la cual la lógica es lo común a mundo y pensamiento: el *movimiento* es el mismo, aunque cambie el *agente* de tal movimiento.

La identificación verdad-coherencia es una propuesta para salvar el *abismo* realidad-pensamiento del correspondentismo. Los coherentistas creen haber superado el problema con el uso de un concepto de *realidad débil*: una realidad que no está acabada y que tampoco es fija, ya que depende del grado de coherencia que demos a nuestro discurso sobre el mundo: “Si la realidad es un constructo, y no es más que lo que las teorías vigentes dicen que es, o lo que el sistema global del conocimiento dirá que es al final de los tiempos, o alguna cosa de este estilo, entonces el llamar a una creencia ‘verdadera’ no será más que para indicar que forma parte de todo conocimiento o de la ciencia. La coherencia de unas creencias con otras no será ya sólo un criterio sino que expresará el significado mismo de la verdad”<sup>373</sup>.

En todo caso, y dado que la definición de Rescher se plantea a partir de considerar una “base de datos ideal”, no las bases imperfectas que encontramos en la actuación concreta, el coherentista debe renunciar a una “verdad genuina”, esto es, *definitiva*, de la realidad:

“En la vida real, siempre por debajo de lo ideal, la verdad supuesta queda ciertamente separada de la verdad indubitable por una brecha evidencial. Pero, dada una criteriología adecuada de la verdad, esta brecha se cierra en circunstancias ideales. El requisito de continuidad refleja el hecho de que (...) la empresa científica tiene como objetivo y aspiración final alcanzar la verdad genuina”<sup>374</sup>.

La “brecha evidencial” resalta la clave del coherentismo, ya que alude a la imposibilidad de una relación “evidencial” entre hechos y proposiciones. Popper dijo que estas relaciones de evidencia sólo se pueden dar entre entidades homogéneas capaces de tener propiedades lógicas, que únicamente pueden ser enunciados, con lo que sólo un enunciado puede ser evidencia de otro enunciado o de una teoría completa. Con ello, según Nicolás y Frápolli, se separa el significado real y el criterio de verdad. Y, si se mantiene esa separación el coherentismo y el correspondentismo no son incompatibles: un coherentista puede mantener que la coherencia es una guía segura de la verdad de ciertos portadores y reconocer al mismo tiempo que la verdad en último extremo significa la correspondencia con los hechos, como parece sostener Quine<sup>375</sup>.

<sup>372</sup> RESCHER, NICHOLAS “Verdad como coherencia ideal”, en *Review of Metaphysics*, 38 (1985) (Título original: “Truth as Ideal Coherence”. Traducción: J. Rodríguez Alcázar). Texto reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 518.

<sup>373</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 36.

<sup>374</sup> RESCHER, NICHOLAS *Op. Cit.* Pág. 530.

<sup>375</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 36.

#### 4.2.5. La verdad como acción concreta en el mundo

Si el coherentismo busca el criterio de verdad en la coherencia, hasta el punto de identificar verdad y coherencia como una misma cosa, otra corriente filosófica, de gran influencia en el mundo anglosajón, busca ese criterio de verdad en la utilidad. Se trata del pragmatismo, que, de la mano de Peirce y de William James (1842-1910), parte de la aceptación de que la verdad “significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación con ella”<sup>376</sup>. Ello implica una concepción *fuerte* de realidad, entendida como algo que se opone a nuestros deseos (ver 2.3.3.1). Sin embargo, este punto de partida, de carácter correspondentista, sufrirá una notable evolución conforme se desarrolle la reflexión pragmatista.

Para Peirce la esencia de la verdad sigue siendo la correspondencia, aunque esa verdad no sea el resultado de ninguna prueba, sino de un proceso en el que cabe esperar, cuando concluya, una “opinión final”, entendida ésta como un ideal regulativo. Así, el éxito práctico de una idea es la prueba del *funcionamiento* de esa correspondencia, hasta el extremo de que se constituye en su evidencia<sup>377</sup>. En cambio, William James, aun asumiendo el postulado de Peirce, marca distancias con cualquier atisbo metafísico.

##### 4.2.5.1. Verdades efectivas para realidades en construcción

James se interroga por cómo se concreta la verdad en la *vida real* de los individuos, cuál será el “valor efectivo” de esa verdad. Y la pregunta lleva implícita la cuestión de si ese “valor efectivo” puede ser la justificación de la noción de verdad:

“La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella [en referencia a la pretensión realista según la cual cuando se llega a una idea verdadera, se ha zanjado la cuestión]. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de verificación”<sup>378</sup>.

Para James, “verificar” significa que las consecuencias prácticas de un enunciado *encajan* con la realidad, se *adecuan* al ella. Acudimos al mundo de las cosas para comprobar que las ideas producen en el mundo los resultados que esperábamos obtener; y en eso consiste “verificar” una idea, algo que para el pragmatista equivale a la “verdad” de esa idea, lo que lleva a Lorenz a considerar que el pragmatismo no está muy lejos de la sofística clásica.

Según James, se puede decir de un enunciado que “es útil porque es verdadero” o que “es verdadero porque es útil”, de forma indistinta. De esta manera, la búsqueda de la verdad,

<sup>376</sup> JAMES, WILLIAM “Concepción de la verdad según el pragmatismo”, en *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984 (Título original: “Pragmatism’ Conception of Truth”, en *Pragmatism*, noviembre-diciembre 1906. Traducción: L. Rodríguez Aranda). Texto reproducido en:

NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 535.

<sup>377</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 42.

<sup>378</sup> JAMES, WILLIAM *Op. Cit.* Pág. 536.

más que obedecer a un mandato divino o a un anhelo personal, responde a algo así como a un imperativo moral, se corresponde a un “deber primario humano”: “La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales”, afirma James. De ahí se deduce la noción general de verdad propia del pragmatismo:

“Primariamente, y en el plano del sentido común, la verdad de un estado de espíritu significa esta función de conducir a lo que vale la pena. Cuando un momento de nuestra experiencia, de cualquier clase que sea, nos inspira un pensamiento que es verdadero, esto quiere decir que más pronto o más tarde nos sumiremos de nuevo, mediante la guía de tal experiencia, en los hechos particulares, estableciendo así ventajosas conexiones con ellos”<sup>379</sup>.

#### 4.2.5.2. Dos ‘coacciones’: la percepción y los sistemas de creencias

La verificación puede pasar por la constatación directa –a partir de los sentidos– o bien, en la mayoría de los casos, “porque todo lo que conocemos nos induce a aceptar esta creencia”. Siguiendo el ejemplo de James, pensamos que Japón existe, aunque nunca hayamos pisado ese país para corroborarlo. Las creencias pueden *pasar la prueba* mientras no haya nadie que las ponga en entredicho; aunque, al final, alguien, alguna vez, haya tenido que estar en Japón para poder fe de que existe; o, en caso contrario, admitir que estamos ante una monumental falsificación. Por lo tanto, vuelve a aparecer la idea de que debe haber unas “sentencias de observación” o algo por el estilo que, definitivamente, aporten la verificación final.

Así, las creencias forman parte de un sistema en el que unas creencias se apoyan en otras, y con el que nos sentimos razonablemente seguros. No hace falta verificar *todas* las proposiciones: comprobamos su *encaje* en el sistema de creencias. De esta manera, no sólo se deposita la confianza en los objetos directos de percepción, sino que esa confianza se extiende a los “objetos mentales”, que James identifica con las “definiciones” o los “principios”. Una vez fijados los “conceptos”, se convierten en *eternos* y se aceptan sin necesidad de comprobación empírica; si surge algún error al alcanzar la verdad con estos “conceptos”, lo podremos atribuir a un mal uso del “concepto”, o, en caso extremo, deberíamos revisar ese “concepto”.

Así, la validación final del esquema viene dada por “la propia estructura de nuestro pensar”. Cuando formulamos ideas, actuamos *coaccionados* por dos vías: la sensitiva, en cuanto los objetos *se nos imponen*; y la “del orden ideal”, la vía asociada al pensamiento y al uso de “conceptos”: “Nuestras ideas deben conformarse a la realidad, sean tales realidades concretas o abstractas, hechos o principios, so pena de inconsistencia y frustración ilimitadas”<sup>380</sup>.

En último extremo, el pragmatismo está más preocupado por adecuar nuestras vidas prácticas a la realidad antes que entrar en una discusión abstrusa sobre la adecuación entre

<sup>379</sup> *Ibid.* Págs. 537-538.

<sup>380</sup> *Ibid.* Pág. 540.

mundo y discurso: “Cualquier idea que nos ayude a tratar, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se adecue, de hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia. Mantendrá la verdad de aquella realidad”<sup>381</sup>.

Situada la “adecuación” en este marco, conceptos como “verdad absoluta” tienen poco interés para los pragmatistas, pues aluden a ideales inalcanzables: “Tendremos que vivir con arreglo a la verdad que podamos obtener hoy y estar dispuestos a llamarla falsedad mañana”, según James. Formulamos teorías a partir de las experiencias, y nuevas experiencias nos pueden llevar a nuevas teorías, y no por ello las teorías superadas dejaron de ser verdaderas para los que las defendieron en su momento, porque no tenían otras ni podían imaginar ninguna distinta; si las aceptaron entonces es porque les resultaron útiles, de manera que, desde el punto de vista pragmatista, cumplieron con el principal criterio de verdad:

“En cuanto la realidad significa realidad experimentable, tanto ella como las verdades que el hombre obtiene acerca de ella están continuamente en proceso de mutación, mutación acaso hacia una meta definitiva, pero mutación al fin y al cabo (...) En el reino de los procesos de la verdad, los hechos se dan independientemente y determinan provisionalmente a nuestras creencias. Pero estas creencias nos hacen actuar y, tan pronto como lo hacen, descubren u originan nuevos hechos que, consiguientemente, vuelven a determinar las creencias”<sup>382</sup>.

En definitiva, el pragmatismo rehúye hablar de *la* verdad como algo absoluto y trascendente. En su lugar coloca *las* verdades, contingentes, mutables, pero útiles para la vida práctica.

#### 4.2.5.3. *Un solo concepto de verdad, pero múltiples ‘verdades’*

Sin embargo, esta posición coloca al pragmatismo a las puertas del relativismo, o, al menos cerca de los que consideran que *la verdad* siempre se debe poner entre comillas, unas comillas de *precaución* que significan que lo que se pretende validar puede considerarse verdadero sólo *supuestamente*, es decir, podemos tomarlo como verdadero *a efectos de uso* aunque no sea una verdad en absoluto. Para estos entrecomilladores, la verdad siempre es sospechosa de ser algún tipo de imposición de carácter ideológico, en la línea de los negadores de la verdad (ver 2.3.6.3).

Ante ese *peligro*, Susan Haack (1945-) clama contra lo que denomina “nuevo cinismo”, al que califica de “falacia” y del que denuncia su rápida expansión:

“La falacia es potenciada por regímenes de propaganda y, en nuestros tiempos, por un flujo arrollador de información que promueve, en primer lugar, la credulidad y, después, cuando ya la gente se da cuenta de que le han tomado el pelo, el cinismo. Porque cuando queda patente que lo que se se presentaban como

<sup>381</sup> *Ibid.* Pág. 541.

<sup>382</sup> *Ibid.* Pág. 546.

verdades no son verdades en absoluto (...) la gente se vuelve comprensiblemente desconfiada frente a las afirmaciones-de-verdad y progresivamente reacia a hablar de verdad sin indicar su desconfianza por medio de comillas neutralizadoras; hasta que pierden ya la confianza en la idea misma de verdad, y aquellas comillas de precaución primeras dejan de ser meramente un aviso y empiezan a adquirir un tono de sorna: ‘¿Verdad? ¡Sí hombre!’<sup>383</sup>.

El peligro sobre el que alerta Haack es la reducción de verdad a su mera utilidad retórica, desprovista ya de ningún tipo de entidad semántica que permita relacionar la verdad con el mundo. El hincapié en la “utilidad retórica”, que recuerda el narrativismo de White, es uno de los argumentos utilizados por autores como Rorty, quienes, aun proclamándose pragmatistas, en realidad están interesados en destruir cualquier concepción mínimamente consistente de la verdad, en la línea de las aspiraciones de relativistas y negacionistas, según denuncia Haack.

Como respuesta, y siguiendo a Peirce, Haack defiende que hay una sola idea de verdad, pero muchas verdades: “Un solo concepto no ambiguo, no relativo, de verdad pero muchas y variadas proposiciones que son verdaderas”<sup>384</sup>. Haack parte de que sin un concepto de verdad, el propio pensamiento no tendría sentido, ya que no habría manera de distinguir lo que es conocimiento, por muy provisional que sea, de la pura ensoñación; y eso no es obstáculo para que Haack defienda que lo que podamos decir de las cosas no pueda aspirar a ser más que una *verdad provisional*. Ésta es una manera de evitar el “argumento rebotante”: si un relativista afirma que no podemos distinguir lo verdadero de lo falso, ¿eso mismo es verdadero o falso? Si es verdadero, se contradice; si es falso ¿para qué lo dice, es más, a quién le importa lo que diga?

En el fondo de la crítica de Haack contra los “nuevos cínicos” late una consideración de tipo moral, al igual que hizo Peirce al sentar las bases del pragmatismo: “Su pragmatismo [de Haack] se pone de manifiesto en el requisito de honestidad del investigador que debe valorar la evidencia disponible, requisito que le conducirá en algún momento al éxito”<sup>385</sup>. El investigador debe buscar la verdad por ella misma, independientemente de si esa búsqueda encaja o no con los consensos sociales o con cualquier tipo de interés humano. Y, a la larga, si mantenemos esa honestidad investigadora, obtendremos resultados cada vez más verdaderos, conforme a la idea de Peirce según la cual la verdad es aquella opinión final respecto a la cual los investigadores llegarían a un acuerdo si la investigación científica hubiera de continuar indefinidamente<sup>386</sup>.

<sup>383</sup> HAACK, SUSAN *Op. Cit.* Pág. 601.

<sup>384</sup> *Ibid.* Pág. 589.

<sup>385</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 43.

<sup>386</sup> HAACK, SUSAN *Op. Cit.* Pág. 602.

#### 4.2.6. La verdad como consenso social y cultural

El último grupo de teorías está integrado por variaciones de una idea central: partiendo de la premisa de que todo conocimiento está lingüísticamente mediado, se extrae la conclusión de que el conocimiento es una acción comunicativa en la que se comparten algunos supuestos, y así se llega a un acuerdo o no sobre algún hecho o tesis<sup>387</sup>.

El lenguaje, colocado en el centro del problema, aporta *per se* la dimensión social e intersubjetiva, de lo que se deduce que el conocimiento sólo se puede construir de forma social y cultural<sup>388</sup>. De ahí que la prioridad sea demostrar la validez intersubjetiva del conocimiento, y analizar las condiciones en las que tiene lugar ese conocimiento. En último extremo, el proyecto filosófico consensual, como lo plantea Jürgen Habermas (1929-), busca superar la dependencia de la racionalidad respecto a la conciencia (como mínimo desde Kant) y sustituirla por otra dependencia que ligue racionalidad e intersubjetividad<sup>389</sup>.

Esta idea no está lejos del pragmatismo<sup>390</sup>; de hecho, retomamos el tema con que finalizamos el punto anterior. Apel parte de Peirce y de la transformación peirciana de la lógica trascendental de Kant en una *lógica semiótica*: si Kant plantea la interpretación trascendental de *a priori*s que posibilitan el conocimiento (las representaciones de la realidad *toman forma* en la conciencia gracias a esos *a priori*s; ver 2.2.3), para Peirce la verdad debe atribuirse

“a la convergencia de todos los procesos de interpretación y silogísticos en el marco de una comunidad irrestricta de investigadores. Además, la realidad de ‘lo real’ que le correspondería a la *verdad es* determinada como lo *cognoscible* ‘progresivamente’ que, no obstante, no puede ser nunca ‘conocido’ fácticamente. En tal distinción reside el sustituto de Peirce para la distinción kantiana entre meros ‘fenómenos’ y *la cosa en sí incognoscible*. Las explicaciones indicadas del sentido de los conceptos de ‘verdad’ y ‘realidad’ obedecen, según Peirce, a la ‘máxima pragmática’ para la clarificación del sentido de los conceptos en general, en tanto que especifican los procedimientos que ha de seguirse ‘progresivamente’ en *la praxis de la investigación* para obtener la respuesta –si bien sólo de forma aproximativa– a la cuestión sobre el sentido de los conceptos”<sup>391</sup>.

La idea clave de Apel, y también de Habermas, es la necesidad de hallar una noción de *validez intersubjetiva* de la verdad, para lo cual se necesitan unas *ideas regulativas* que justifiquen la

<sup>387</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 43.

<sup>388</sup> Para Habermas, “cultura” es “el ámbito de la realidad que está estructurada lingüísticamente”. Ver HABERMAS, JÜRGEN “Teorías de la verdad”. *Op. Cit.* Pág. 128.

<sup>389</sup> “La transición de una reflexión monológica al diálogo pone de manifiesto un rasgo del procedimiento de universalización que permaneció implícito hasta el surgimiento de una nueva forma de conciencia histórica, a caballo entre el siglo XVIII y el XIX. Tan pronto como percibimos la historia y la cultura como fuentes de una abrumadora variedad de formas simbólicas, y de la singularidad de las identidades individuales y colectivas, también nos damos cuenta del reto que supone, en consecuencia, el pluralismo epistémico (...) Esta multiplicidad de perspectivas interpretativas es la razón por la cual el significado del principio de universalización no queda suficientemente agotado por ninguna reflexión monológica a partir de la cual las máximas serías aceptables, *desde mi punto de vista*, como ley general. Sólo como participantes en un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común”. En: HABERMAS, JÜRGEN *La ética del discurso y la cuestión de la verdad. Op. Cit.* Págs. 22-23.

<sup>390</sup> Para Bernstein, “Habermas es uno de los pocos filósofos europeos que han tomado con seriedad el pragmatismo americano”, hasta el punto que Bernstein califica a Habermas como “pragmatista kantiano”. Para un análisis de la influencia del pragmatismo en la obra de Habermas, ver: BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Págs. 185-220

<sup>391</sup> APEL, K.O. *Op. Cit.* Pág. 681.

pretensión de verdad. El empeño de Apel es construir una “lógica trascendental”, como Kant, pero alejada de la metafísica y desde un enfoque pragmático; por eso habla de “pragmática trascendental” como forma de satisfacer el contenido de una “verdad” universal e intersubjetiva.

#### 4.2.6.1. La verdad se sitúa en el marco del discurso

Apel, para la *reflexión trascendental*, parte de las condiciones de la validez intersubjetiva, que son las habermasianas “pretensiones de validez” de la comunidad lingüística, entendidas como “presuposiciones inevitables” de la comunicación que no pueden ser evitadas ni sustituidas, pero que no son trascendentales-necesarias, pues podría variar la “forma de vida” (comunicativa) en la que se basan esas “presuposiciones inevitables”<sup>392</sup>. Las cuatro “pretensiones de validez”, que para Habermas “constituyen un plexo de lo que podemos llamar racionalidad”, son:

- a) inteligibilidad (condición de la comunicación misma: el que habla quiere ser comprendido y comprender a los demás);
- b) verdad (quien dice algo cree que es verdad lo que dice);
- c) rectitud (“actos de habla regulativa”: son previos al discurso y reconocidos y aceptados por los que intervienen, de forma que el cumplimiento de la norma “puede considerarse en cada caso el acto de habla ejecutado”);
- d) veracidad (no se pone en cuestión la *intención* de decir la verdad de los sujetos implicados).

Con estas cuatro pretensiones de validez, “la teoría consensual de la verdad comprende no sólo la verdad de los enunciados, sino también la rectitud de normas y valoraciones”<sup>393</sup>. De ello se deduce que la noción de “verdad” se sitúa fuera de la pretensión de establecer una relación entre mundo y discurso: es anticorrespondentista, no en balde Habermas suscribe la crítica de Peirce a las teorías de la correspondencia, a las que considera “autocontradictorias”:

“Si al término ‘realidad’ no podemos darle ningún otro sentido que el que vinculamos con los enunciados sobre hechos<sup>394</sup>, y entendemos el mundo como suma de todos los hechos, entonces la relación de correspondencia entre enunciados y realidad sólo podría determinarse a su vez mediante enunciados. La teoría de la verdad como correspondencia trata en vano de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único lugar donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla”<sup>395</sup>.

Pero eso no implica que Habermas renuncie a hablar del *mundo real*: los hechos siguen siendo “algo en el mundo”, por lo que “los enunciados deben ajustarse a los hechos y no los hechos a

<sup>392</sup> *Ibid.* Pág. 684.

<sup>393</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 44.

<sup>394</sup> Previamente, Habermas define “hecho” como “aquello que hace verdadero a un enunciado”; es decir, “aquello que afirmamos de los objetos es un hecho cuando tal afirmación está justificada”. Por lo tanto, “hechos” y “objetos” tienen un estatus diferente. Los objetos de la experiencia (cosas, sucesos, personas y sus manifestaciones) son aquello sobre lo que hacemos afirmaciones; cuando dichas afirmaciones se consideran verdaderas, se convierten en “hechos”.

<sup>395</sup> HABERMAS, JÜRGEN “Teorías de la verdad”. *Op. Cit.* Pág. 118.



los enunciados”. Para sortear el problema sin caer en el correspondentismo, Habermas coloca la cuestión de la verdad en el marco del discurso (y no de la simple “afirmación”), entendiendo por discurso “la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se tornan tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examinan si son legítimas o no”. En el marco del “discurso”, la noción de “verdad” adquiere su sentido consensual:

“En los contextos de acción nos informamos o nos transmitimos informaciones sobre objetos de la experiencia. Ciertamente que el contenido de la información se apoya en hechos, pero sólo cuando la información se pone en duda y pasa a discutirse acerca del contenido de esa afirmación desde el punto de vista de la posibilidad de que algo sea el caso, pero pudiera también no serlo, hablamos de ‘hechos’, que (a lo menos) un ponente afirma y que (a lo menos) un ponente pone en duda”<sup>396</sup>.

Así, Habermas separa dos *actos* diferentes: el *acto de habla* en el que simplemente se afirma una experiencia sobre los objetos del mundo, una afirmación que puede ser objetiva o bien simplemente subjetiva; y, en segundo lugar, el discurso, el pensamiento, que es verdadero o falso en cuanto a la pretensión de validez planteada con el enunciado. Este último enunciado es el único que, según Habermas, refleja “estados de cosas existentes”, y con él “a lo que nos estamos refiriendo no es la existencia de objetos, sino a la verdad de proposiciones, si bien estamos también suponiendo la existencia de objetos identificables de los que predicamos algo”. Aunque apelemos a la experiencia para validar un enunciado, dicha validación sólo vendrá por el discurso; la experiencia, en todo caso, *apoyará* la pretensión de validez de los enunciados, pero no la *justificará*. Por lo tanto, la pretensión de validez sólo se consigue con argumentos.

Para Habermas, las certidumbres que alcanzamos mediante actos de percepción directa no están sujetas a ninguna pretensión de validez: para el sujeto que percibe, las experiencias así obtenidas se convierten en fuente innegable de *certeza*; en el mismo sentido en el que las creencias se imponen al sujeto, éste se ve *constreñido* por su percepción. Y aunque al final el sujeto pueda llegar a la conclusión de que ha sido engañado por sus sentidos, eso no invalida el hecho de que el objeto percibido se impusiera como certeza en el momento de la percepción. Esta consideración permite a Habermas subrayar que, a diferencia del empirismo y del positivismo, la verdad no puede estar vinculada a cuestiones de percepción (a las “sentencias de observación”): “Como las percepciones en cierto modo no pueden ser falsas, en el plano de ellas la cuestión de la verdad no puede ni siquiera plantearse (...) La certeza sensible o la objetividad de la experiencia no son modelos adecuados de la verdad”<sup>397</sup>.

Si de entrada Habermas desdeñaba el correspondentismo, al que achaca *fundir en una* tanto la gran explicación teórica como la pequeña explicación práctica y aplicada, ahora

<sup>396</sup> *Ibid.* Pág. 118.

<sup>397</sup> A este respecto, Habermas aporta este argumento: si la ciencia progresara únicamente a partir de la experiencia, para ello necesitaría siempre nuevas experiencias y no nuevas interpretaciones de las mismas experiencias, que es lo que plausiblemente ocurre en realidad; nuevas interpretaciones que sólo se pueden producir en el marco de una lógica discursiva. HABERMAS, JÜRGEN “Teorías de la verdad”. *Op. Cit.* Pág. 133.

descarta la crítica de los que consideran la verdad como una redundancia, puesto que, al centrar la pretensión de verdad tan sólo en aquellos enunciados que son problematizados por una comunidad de hablantes, tiene sentido plantearse la pregunta de *segundo nivel* acerca de si un enunciado es verdadero o no.

La tercera consecuencia del planteamiento de Habermas es que desliga casi totalmente la cuestión de la verdad de la experiencia y en este punto se aleja del pragmatismo: “Las cuestiones de verdad se plantean, por consiguiente, no tanto en lo tocante a los correlatos intramundanos del conocimiento referido a la acción, cuanto a los hechos que se hacen corresponder con discursos libres de experiencia y descargados de acción”<sup>398</sup>.

Situar la pretensión de validez en lo discursivo, en los argumentos, permite conferir a dicha validez la consideración de intersubjetiva: es lo que le posibilita dar el *salto* de una convicción que para alguien es verdadera (para Habermas, una “certeza” y, por tanto, algo que *constrañe*) a una convicción compartida con otros, lo cual sería el principal criterio de verdad:

“Sólo puedo (...) atribuir un predicado a un objeto, si también cualquiera que pudiera entrar en discusión conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto [esta cuestión ya fue planteado por Quine: ver 3.3.1]; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás”<sup>399</sup>.

Las cuatro “pretensiones de validez” son las que permitirían pasar de las “vivencias de certeza” (subjetivas) a una pretensión de verdad intersubjetiva: “Una pretensión de validez la entablo, una certeza la tengo”. Ahora bien, la forma de *entablar* ese consenso es clave para fundamentar las teorías del consenso; antes decíamos que las pretensiones de validez eran “presuposiciones inevitables”, puesto que son previas al consenso: “Las condiciones bajo las que un consenso puede considerarse real o racional, y en todo caso, garantizador de verdad, no pueden hacerse a su vez depender de un consenso”<sup>400</sup>. ¿Cómo justificar esto sin caer en una metafísica?

Habermas acude a la “lógica del discurso”, a partir de la obra de Stephen Toulmin<sup>401</sup>: en primer lugar, Habermas plantea que una argumentación no consta de una cadena de oraciones (enlazadas por derivación lógica o por referencia a una base experimental), sino de actos de habla, de carácter pragmático, los cuales no pueden fundarse ni en términos exclusivamente lógicos ni tampoco en términos empíricos. Así, un argumento “es la razón que nos motiva a

<sup>398</sup> HABERMAS, JÜRGEN “Teorías de la verdad”. *Op. Cit.* Pág. 120.

<sup>399</sup> *Ibid* Pág. 121.

<sup>400</sup> *Ibid.* Pág. 140.

<sup>401</sup> “La crítica lógica de la pretensión de conocimiento constituye (...) un caso especial de crítica práctica de la argumentación, precisamente su forma más estricta. Alguien que presenta una proposición, con la pretensión de saber que es verdad, está implicando que las razones que podría exponer en apoyo de la proposición son de gran relevancia y fuerza: sin la seguridad de tales razones, esa persona no tiene derecho a ninguna pretensión de conocimiento”. En: TOULMIN, STEPHEN *Los usos de la argumentación. Op. Cit.* Págs. 276-277.

reconocer la pretensión de validez de una afirmación o de una norma o valoración”. Y esa razón anida en el mismo lenguaje:

“A mí me parece que la fuerza generadora de consenso de un argumento tiene que ver con la adecuación del lenguaje y del correspondiente sistema conceptual empleado con fines argumentativos. Sólo estamos ante un argumento satisfactorio cuando todas las partes de un argumento pertenecen al mismo lenguaje. Pues el sistema del lenguaje fija los conceptos básicos con que el fenómeno necesitado de explicación o de justificación queda descrito”<sup>402</sup>.

El sistema del lenguaje permite al argumento desplegar su capacidad de describir un fenómeno. Este enfoque presenta similitudes con el coherentismo; según Habermas, “las fundamentaciones no tienen nada que ver con la relación entre esta o aquella oración y la realidad, sino en primer término con la coherencia entre oraciones dentro de un sistema de lenguaje”<sup>403</sup>.

Pero, sobre todo, el sistema del lenguaje permite operar con unidades lingüísticas que ya llevan *incorporada* la aprehensión de la realidad e incluso una interpretación de dicha realidad. Eso constituiría la parte *heredada* del sistema de lenguaje. Sin embargo, los sistemas de lenguajes, para ser capaces de generar argumentos susceptibles de crear consensos, deben ser capaces de *escapar* de esa herencia, de llevar a cabo lo que Habermas llama “progresiva radicalización”: tienen que dar cabida a una autorreflexión que permita la revisión del sistema de lenguaje elegido, para comprobar su adecuación a las necesidades de los hablantes de forma que, incluso, se pudiera proceder incluso a cambiar el sistema de lenguaje. Esto quiere decir que un sistema de lenguaje debe permitir un continuo *viaje de ida y vuelta* entre lo que vehicula el lenguaje en sí y el metalenguaje que regula el propio lenguaje: deja en manos de los hablantes la capacidad de decidir el metarrelato sobre el que los hablantes fundan su experiencia lingüística.

Esto, según Habermas, sólo puede ocurrir en lo que él denomina “situaciones ideales de habla”, a las que caracteriza de la siguiente forma:

“Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla”<sup>404</sup>.

En estas “situaciones ideales de habla”, la propiedad formal de los discursos es la motivación racional de sus participantes. Habermas es consciente de que tales “situaciones” son “ideales”, es decir, cabe dudar de que se puedan llevar a la práctica. ¿Es sólo una construcción intelectual? Más grave es, para Habermas, la objeción sobre cómo saber cuándo nos encontramos en una “situación ideal de habla”, cuál es el criterio externo para enjuiciar el respeto de las condiciones

<sup>402</sup> HABERMAS, JÜRGEN “Teorías de la verdad”. *Op. Cit.* Pág. 144.

<sup>403</sup> *Ibid.* Pág. 144.

<sup>404</sup> *Ibid.* Pág. 153.

de tal “situación ideal”. Ante la dificultad de hallar un criterio indiscutible, Habermas opta por esta solución: “La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo: mas, aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación”<sup>405</sup>.

Habermas, al tomar todas las precauciones e intentar cubrir todos los frentes de su argumentación acaba bordeando la orilla del argumento trascendental. Por ello, Habermas habla de una “apariencia trascendental” de la situación ideal de habla, ya que dicha “apariencia” plantea una condición constitutiva del habla racional sin necesidad de caer en un uso de categorías trascendentales, ajenas a la experiencia, de tipo kantiano. Y todo ello obedece a un empeño principal: la posibilidad de plantear, y acaso alcanzar en algún momento, ese “consenso racional”, un consenso forjado argumentativamente.

En una situación ideal habermasiana, debería ser posible un consenso universal y necesario a partir del uso de la razón: “Se entiende por consenso ideal el que se produciría en torno a un enunciado al que cualquier interlocutor racional que pudiera participar en su discusión asentaría, siempre que se dieran unas ciertas condiciones [reglas lógicas básicas y ciertos deberes éticos], que constituyen lo que sería la situación ideal de habla”<sup>406</sup>. De ello surge una revisión de la visión trascendental kantiana por la que la Razón ya no sería algo que se impone, por nuestra condición humana, sino que se consensúa (como “suposición inevitable”) para terminar llegando a un objetivo similar al que busca Kant.

Sin embargo, Habermas ha ido abandonando esta idea de “consenso ideal”, sobre todo en sus obras más recientes, como es el caso de *Verdad y justificación* (1999):

“Hasta hace poco, he estado tratando de explicar la verdad en términos de justificabilidad ideal. En el proceso he aprendido que dicha asimilación no puede funcionar. He revisado mi anterior concepto discursivo de verdad, que no sólo es erróneo, sino cuando menos incompleto. La redención discursiva de una pretensión de verdad lleva a la aceptabilidad racional, no a la verdad. Aunque nuestra mente falible no puede lograr nada mejor, no deberíamos confundir la una con la otra. Esto nos deja con la tarea pendiente de explicar por qué los participantes en la argumentación se sienten, a pesar de todo, y presuntamente están, autorizados a aceptar como verdadera una proposición controvertida, cuando lo único que han podido hacer, en condiciones casi ideales, es agotar todas las razones disponibles en pro y en contra, y establecer por lo tanto su aceptabilidad racional”<sup>407</sup>.

El “consenso ideal” remite a un hipotético “consenso último”, una idea que tiene su origen en Peirce (la verdad como opinión final si la investigación se prolongara indefinidamente). Y este “consenso último tiene la función de una idea reguladora, y por tanto, nunca alcanzable fácticamente, pero con función crítica”<sup>408</sup>. En esa búsqueda inagotable del “consenso último”

<sup>405</sup> *Ibid.* Pág. 155.

<sup>406</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 45.

<sup>407</sup> HABERMAS, JÜRGEN *La ética del discurso y la cuestión de la verdad. Op. Cit.* Pág. 81.

<sup>408</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 45.

incluso podrían caber todos los criterios de verdad posibles (correspondencia, evidencia, coherencia, utilidad) con la pretensión de que integrándolos se pueden obtener consensos fácticos provisionales, sujetos a revisión, aceptando, pues, su naturaleza coyuntural e histórica. Esto implica, según Apel, una ruptura de la *relación interna* entre el concepto de verdad y la justificación o criterios de verdad<sup>409</sup>. De esta manera, se distinguiría entre un concepto de verdad, asociado a ese “consenso último” y que sería inmutable, por un lado; y, por otro lado, un concepto de justificación fáctica de la verdad que dependería de los consensos reales, concretos, aquellos que dependen de las circunstancias históricas, culturales o personales.

Lo trascendental, así, se podría entender que no es la verdad en sí misma, ni los criterios para justificarla, sino la capacidad de generar conocimiento de forma consensuada, a partir de situaciones concretas de comunicación pero buscando un objetivo ideal: esa verdad entendida como consenso último contrafácticamente presente en las argumentaciones de la comunidad real de comunicación como *telos* de la propia acción comunicativa<sup>410</sup>.

El Habermas más reciente apunta en una dirección menos trascendental y más pragmatista: postula la integración del debate racional (tal como lo caracteriza en la teoría de la acción comunicativa) y el contexto de las prácticas cotidianas del mundo de la vida. En ese sentido, Habermas distingue entre las creencias que se engendran en la acción, y las que se desarrollan en el discurso, porque de estas dos creencias emanan dos tipos de verdades distintas.

Por ello, Habermas formula una idea de creencia vinculada a la acción muy similar a la que noción de *sentido común* propia del pragmatismo:

“En el mundo de la vida, los actores dependen de certidumbres y reaccionan ante la sorpresa y la decepción. Tienen que hacer frente a un mundo que presumen objetivo, y operan, en razón de esta presuposición, a partir de la distinción de sentido común entre el conocimiento y la opinión: entre lo que *es* verdad y lo que únicamente *parece serlo* (...) En el curso de nuestras actividades diarias, tenemos una necesidad práctica de confiar intuitivamente en lo que ‘consideramos verdadero’ de manera incondicional”<sup>411</sup>.

Sólo abandonamos las *verdades* del “mundo de la vida” cuando se cuestionan las certidumbres, momento en el que pasamos de “la acción al nivel reflexivo del razonamiento, que se pregunta si algo es verdadero o no”. Pero cuando los participantes actúan en un debate racional, al mismo tiempo que buscan justificaciones para sus proposiciones, “apuntan, en cuanto pretensiones de una validez incondicional, más allá del contexto dado de justificación”. De esta manera, “la relación intrínseca entre verdad y justificación se revela a través de la función pragmática del conocimiento, que sigue un camino de ida y vuelta entre las prácticas cotidianas y los debates. Los debates son como lavadoras, que filtran lo que es racionalmente aceptable para todo el

<sup>409</sup> APEL, K.O. *Op. Cit.* Pág. 689.

<sup>410</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 46.

<sup>411</sup> HABERMAS, JÜRGEN *La ética del discurso y la cuestión de la verdad. Op. Cit.* Pág. 82.

mundo. Separan las creencias cuestionadas e inválidas de aquellas que, por el momento, obtienen licencia para recuperar el estatus de conocimiento no problemático”<sup>412</sup>.

No es extraño que, ante este viraje de Habermas, Apel, también impulsor de la idea de la verdad como consenso, sitúe a su colega en el marco del recrudescimiento de la “crítica de sentido a la metafísica”, en línea con los pragmatistas (James y Dewey) y del “neopragmatismo” de Rorty, quien defiende vehemente la necesidad de una “des-trascendentalización” de la filosofía. Apel considera que Habermas “se aproxima bastante a la posición rortyana de la ‘des-trascendentalización’ desde el momento en que se aleja de la *teoría consensual y discursiva de la verdad* en favor de una teoría ‘pragmática’ de ‘evacuación’. Pues, ¿qué ocurre con el postulado de *validez intersubjetiva de la verdad* que trasciende todo contexto si no se admite la existencia de *ideas regulativas* para la justificación (validez última) de pretensiones de verdad, al tener que restringir el concepto de justificación posible de pretensiones de validez a *evacuaciones aquí y ahora?*”<sup>413</sup>.

Según Apel, la controversia nace de la suposición de que cualquier tipo de filosofía trascendental pertenece a la metafísica, y que ésta debe ser superada por una “crítica de sentido (lingüístico) pragmática”. En cambio, para Apel debería ser posible, tras el *giro pragmático-lingüístico*, un “nuevo paradigma pos-metafísico” de la filosofía trascendental que permitiera mantener la pretensión de validez universal e intersubjetiva que se asocia a la idea de “verdad”, una pretensión que, en definitiva, era el principal objetivo de la teoría consensual: establecer una base trascendental a la pretensión de verdad sin necesidad de acudir a una metafísica.

#### 4.2.6.2. La teoría dialógica de la verdad

Kuno Lorenz (1932-), con su “teoría dialógica de la verdad”, intentó integrar la teoría correspondentista de la verdad y la teoría del consenso de Habermas, en línea con la conocida como “escuela de Erlangen”, de orientación constructivista, y a la que también pertenecen filósofos como Paul Lorenzen (1915-1994) y Wilhelm Kamlah (1905-1976).

Lorenz parte de las teorías críticas de la correspondencia: al *romperse* la relación entre lenguaje y realidad, se pierde una instancia de control para los postulados, es decir, estas teorías diluyen su propia justificación. Sin correspondencia, “faltan criterios de verdad, o bien no son controlables”, según Lorenz. Ni los realistas y su insistencia en lo “verdadero” (concepto semántico de la verdad en el que apenas importa el sujeto que enuncia) ni los defensores del pragmatismo (que aceptan la situación de habla concreta, en la que se deben dar unas condiciones para poder hablar de fundamentación de las expresiones) nos sacan del atolladero.

<sup>412</sup> *Ibid.* Pág. 84.

<sup>413</sup> APEL, K.O. *Op. Cit.* Pág. 682.

La teoría del consenso de Habermas apunta algunas soluciones, pero, según Lorenz, “tan insostenible es la ficción de un mundo independiente del lenguaje [teorías de la correspondencia], como el reconocimiento de principios más allá de un consenso todavía por introducir con ello [como propone Habermas]. Tampoco puede romperse metódicamente la reducción recíproca de ‘racional’ a ‘consenso’ y viceversa, mediante la anticipación de la situación ideal de habla, caracterizada por Habermas acertadamente como apariencia constitutiva”<sup>414</sup>. Por ello, Lorenz propone reconstruir de *manera racional* la teoría de la correspondencia, así como la del consenso, enlazando aspectos teóricos-cognoscitivos y filosófico-morales. Lorenz subraya la vinculación que en toda conversación se da entre los objetos sobre los que se habla, y entre las personas con las que se habla. Para ello introduce el “concepto dialógico de verdad”, para el cual el elemento central son las “situaciones de introducción del habla”, cuya reconstrucción por parte de los hablantes es imprescindible para reconstruir a su vez un consenso fáctico y llegar de esta manera a un “consenso racional”.

Las “situaciones de introducción del habla” se llevan a cabo durante la infancia y la adolescencia mediante la enseñanza, proceso en el cual los hablantes incorporan predicados descriptivos del mundo a partir de la confianza que se genera durante ese aprendizaje básico: “Al comienzo de un saber sobre objetos y sobre los enseñantes o aprendices, respectivamente, no hay ninguna diferenciación entre el conocimiento y el error y entre la sinceridad y el engaño. El problema de la validez de las expresiones, así como para las máximas no existe todavía”<sup>415</sup>.

Williams muestra su escepticismo ante este tipo de planteamientos que apuntan hacia una especie de *deixis* primitiva, en la que se establece una relación entre el lenguaje y el mundo de las cosas a fuerza de aprender de otros ese tipo de expresiones descriptivas, todo ello gracias a la relación implícita de confianza (por algo la *lengua materna* se aprende en el seno de familia, dice Williams) que se establece entre el que aprende y el que enseña. Para Williams, este tipo de planteamientos parten de la idea que una lengua se aprende a partir de lo obvio, pero, según este autor, que algo sea obvio no implica necesariamente que sea verdadero<sup>416</sup>.

Para Lorenz, gracias a este proceso de “introducción de situaciones de habla” se garantiza la comprensibilidad de los conceptos y de sus usos, tanto en los contextos de lenguaje cotidiano como de lenguajes especializados. Pero para poder reconstruir esas “situaciones de introducción del habla” que propone Lorenz, tan sólo podemos utilizar los mismos instrumentos lingüísticos que, precisamente, hemos adquirido mediante las “situaciones de introducción”; ésta es una objeción que el propio Lorenz considera “insuperable”. En un segundo paso, se procedería a la “introducción” de argumentos, los cuales podrían ser validados o no en función de los criterios de validez.

---

<sup>414</sup> LORENZ, KUNO *Op. Cit.* Pág. 618.

<sup>415</sup> *Ibid.* Pág. 621.

<sup>416</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Págs. 54-60.

La clave de la idea de Lorenz, y lo que le diferencia de Habermas, es que no plantea ninguna “situación ideal de habla”, ni situaciones de habla que lleven a condiciones trascendentales del uso del lenguaje, como hace Apel. Para Lorenz, la base del consenso es previa, es *construida* gracias a esos “procesos de introducción”, de forma que “la validez de una expresión acerca de objetos depende de la comparación de su uso con las condiciones de introducción de dicha expresión en el habla”<sup>417</sup>. Ése es el elemento de “reconstrucción” que sugiere Lorenz: el *viaje de ida y vuelta* entre la “introducción” de una expresión y su uso en una situación dialógica es lo que permitiría buscar la fundamentación de una expresión.

Habermas considera que en esta teoría dialógica hay una confusión entre dos de las pretensiones de validez por él planteadas, entre la inteligibilidad y la verdad, ya que el argumento de Lorenz garantizaría la inteligibilidad de las expresiones, gracias a ese consenso previo, pero no de la verdad; para garantizar la verdad se requeriría, además, un “momento de evidencia”, es decir esa situación de certeza que se produciría durante la *deixis* original entre el lenguaje y el mundo de las cosas. De esta manera, se conseguiría incorporar parte del sentido de la teoría de la correspondencia, tal como, en el fondo, era la intención inicial de Lorenz<sup>418</sup>.

---

<sup>417</sup> NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 46.

<sup>418</sup> *Ibid.* Pág. 47.



#### 4.2.7. La negación de la verdad: una cuestión de precisión terminológica

No podíamos cerrar este capítulo sin analizar lo que podríamos calificar como “negacionismo”, con el fin de clarificar las nociones clave que se agrupan bajo esa denominación; sobre todo teniendo en cuenta que es habitual meter en el mismo saco a escépticos, relativistas y negacionistas, generalmente con la intención de impugnar globalmente su postura.

##### 4.2.7.1. El escepticismo no siempre es relativismo

Según Hume (ver 4.1.3), hay que distinguir entre el escepticismo “filosófico”, que comienza con Protágoras y que para Hume es “incurable”, del “escepticismo ordinario” (“mitigado”), según la distinción desarrollada por A. J. Ayer<sup>419</sup>.

El “escepticismo filosófico”, llevado a sus últimas consecuencias, conduce a la negación del conocimiento, al no reconocer ninguna validación “fuera de toda duda” del conocimiento. El escéptico radical niega la verdad de cualquier conocimiento. Nos encontramos, pues, ante un *negacionista*. Y, como vimos, este escepticismo es tan imposible de refutar como absolutamente irrelevante para cualquier empeño filosófico y práctico.

¿Se deduce de ello que el escéptico radical es *antirrealista*? Aunque pudiera parecer paradójico, el escepticismo comparte con el realismo una idea *fuerte* de la realidad: no niega que exista un mundo exterior, lo que niega es la posibilidad de conocerlo. La diferencia surge de las consecuencias que se extraen de esta negación: a) si la conclusión es la “suspensión del juicio”, el escéptico ni es relativista ni deja de serlo, simplemente no puede decir nada; b) si desemboca en el argumento de la “variedad de subjetividades”, entonces sí que cae en el ámbito del relativismo, ya que afirma la posibilidad de que cada uno pueda decir cosas del mundo, pero negando que se pueda distinguir entre las afirmaciones *verdaderas* y *falsas*, al no existir una instancia exterior al conocimiento que pueda validar el conocimiento (ver 4.1.1).

En cambio, y siguiendo el planteamiento de Ayer, el escéptico *ordinario* se sitúa en el ámbito del escepticismo “mitigado” del que habla Hume: no está preocupado por la validación del conocimiento, sino por la *fiabilidad* de las fuentes de cada conocimiento concreto y particular, con lo que se coloca en una posición próxima al minimalismo (ver 4.2.2.3) y al pragmatismo. En este caso, pues, y desde el punto de vista del método, se trata de abandonar la discusión entre deducción e inducción para abrazar lo que desde Peirce se conoce como “abducción”, o “inferencia de la mejor explicación”, para lo cual no es necesario acudir a ninguna explicación metafísica ni trascendental que avale el conocimiento; tan sólo hay que repasar las distintas justificaciones gnoseológicas que en este sentido práctico y concreto se han ido planteando a lo largo de la historia. Peirce asociaba su idea de “abducción” a la de

<sup>419</sup> BAGGINI, JULIAN *Op. Cit.* Pág. 44.

“conocimiento probabilístico”, en el sentido de buscar aquel argumento que pueda “arrojar verdad con más frecuencia que lo inverso”<sup>420</sup>. Siguiendo la enumeración de Baggini, tenemos los siguientes métodos de “la mejor explicación”:

**4.2.7.1.1.** Comenzaremos por el más antiguo, el de la *economía de explicación*, también conocido como el “principio de la navaja de Ockham”, en honor de Guillermo de Ockham<sup>421</sup>: “Es vano hacer con más lo que puede hacerse con menos”, según la máxima atribuida a este filósofo medieval que, por cierto, no se encuentra en ninguno de sus escritos. En el terreno epistemológico podría traducirse por la idea de que siempre es preferible la explicación más simple a la más compleja, una idea que constituye la base genérica de la “mejor explicación”: “Si en alguna ciencia todo puede ser interpretado sin dar por supuesto este o aquel ente hipotético, no hay razón para suponerlo”<sup>422</sup>.

Ockham planteó el mismo principio simplificador en el campo de la ontología: “*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate* (Los entes no deben multiplicarse sin necesidad)”, en el marco de una distinción muy influyente: según Russell, el conocimiento es de cosas, no de formas creadas por la mente (los conceptos), de forma que los conceptos “no son *lo* entendido [por la mente], sino aquello *por* lo que las cosas son entendidas”. Es decir, Ockham distingue entre la lógica, entendida como análisis de la ciencia discursiva, de la ciencia o conocimiento, que se refiere a las cosas del mundo, que son individuales, y que existen en la realidad.

**4.2.7.1.2.** “No existen los milagros”, dijo Hume: cuando una explicación sobre un hecho contradice otros hechos y teorías firmemente establecidos, hay que tener razones muy poderosas para aceptar su verdad: Una idea muy próxima al coherentismo. Cuanto más extraordinario es un enunciado, mayores son las pruebas que hay que aportar para justificarlo, ya que aceptar el suceso extraordinario implicaría reformular todo lo que creíamos saber sobre eso. De nuevo, Hume presenta la cautela como una de las mayores virtudes del investigador:

“Un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia. En las conclusiones que se fundan en una experiencia infalible anticipa el suceso con el grado último de seguridad y considera la experiencia pasada como una *prueba* concluyente de la existencia futura del tal acontecimiento. En los demás casos procede con mayor cautela. Sopesa las experiencias [*experiments*] contrarias, considera qué posibilidad es la apoyada por el mayor número de experiencias [*experiments*], se inclina por esta posibilidad con dudas y vacilaciones, y cuando, finalmente, ha fijado su juicio, la evidencia no excede a lo que, hablando con propiedad, llamamos *probabilidad*”<sup>423</sup>.

<sup>420</sup> HACKING, IAN *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995 (Título original: *The Taming of Chance*, 1990. Traducción: Alberto L. Bixio). Pág. 297.

<sup>421</sup> Ver nota a pie de página 224 del punto **4.1.2.2**.

<sup>422</sup> RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo II. Op. Cit.* Pág. 92.

<sup>423</sup> HUME, DAVID *Op. Cit.* Pág. 149

Al hablar de “probabilidad”, Hume dice que si hay cien pruebas que apuntan en una dirección, y sólo una que apunta en la contraria, *lo más probable* es que la primera sea la más cierta.

Hume también alerta contra los peligros del “testimonio humano”, el cual no tiene un estatus gnoseológico superior al resto de pruebas que podamos aducir y, por lo tanto, está sujeto a las mismas posibilidades de error que cualquier otra prueba: “La razón por la que damos algún crédito a testigos e historiadores no se deriva de una *conexión* que percibimos *a priori* entre testimonio y realidad, sino porque solemos encontrar conformidad entre ellos”. Por añadidura, el testimonio es proclive a caer en debilidades muy humanas, como es la falsedad o la vileza, amén del delirio. Por eso, este tipo de pruebas deberían someterse al mismo criterio que el resto: si algo sólo lo percibe una persona, pero no el resto, es conveniente poner en entredicho esa percepción, de igual manera que Hume considera más fiables cien pruebas que no una.

**4.2.7.1.3.** La “teoría del mayor poder explicativo”, según Hilary Putnam, dice: es preferible una explicación que permita explicar muchas cosas, y que dé por supuestas muchas cosas que creemos asentadas, que no una explicación que nos obligue a justificar *ex novo* todos los supuestos en los que se asienta, y que además explique menos cosas. Peter Lipton (1954-2007), en el ámbito de la filosofía de la ciencia, propuso lo que calificó como “inferencia de la mejor explicación”<sup>424</sup>, que consiste en inferir, a partir de datos observables y de creencias relacionadas con ellos, cuál de las explicaciones que concurren sobre un objeto nos haría comprender mejor los datos de los que disponemos; y esta mejor explicación será aquella que mejor nos oriente sobre los porqués y que, a la vista de los conocimientos disponibles, resulte más probable<sup>425</sup>.

Para Blasco y Grimaltos, el tipo de inferencia de Lipton permite vincular inferencia y explicación, y hacer las generalizaciones que eran objeto de la inducción enumerativa<sup>426</sup>, por lo que no sólo es un método para corroborar hipótesis, sino también para inferirlas, al delimitar cuáles son las hipótesis que pueden ser inferidas.

#### **4.2.7.2. La dimensión moral del relativismo**

Si el origen del relativismo gnoseológico es la “variedad de subjetividades”, su concreción contemporánea viene de la mano de las versiones *deflacionistas* de la idea de verdad. En sí mismo, el argumento relativista no resiste un examen lógico exigente: si todos podemos decir cosas diferentes sobre las cosas del mundo, y no hay una autoridad externa al mismo proceso de conocimiento que permita discernir las afirmaciones correctas de las incorrectas, deberíamos

<sup>424</sup> LIPTON, PETER *Inference of the Best Explanation*. New York: Routledge, 2004 (2.ª edición).

<sup>425</sup> BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Op. Cit.* Pág. 145.

<sup>426</sup> La “inducción enumerativa” es aquella que permite generalizar a partir de los casos observados; es decir, permite proyectar lo observado a lo no observado, dando así el *salto* de lo conocido a lo que todavía está por conocer. Es el tipo de inducción que fue objeto de crítica por parte de Hume, (ver 4.1.3.1, el “problema de la inducción”).

aceptar que algo puede ser una cosa y su contraria, lo cual vulnera el primer principio lógico establecido por Aristóteles, el de no-contradicción.

La fuerza del relativismo, pues, no radica en la firmeza de sus argumentos, sino de la dimensión moral que las posturas relativistas han adoptado desde la antigüedad: al describir el escepticismo de Protágoras aludíamos a que éste, en realidad, de lo que discutía es de la fuente de autoridad del conocimiento, por lo que, en el fondo, de lo que duda es de la autoridad en sí misma. Es en el terreno de la moral e incluso en el de la política donde el relativismo ha situado su campo de acción, sobre todo vista su inutilidad práctica en el terreno epistemológico.

Como afirma Blackburn, la aplicación más tentadora de Protágoras, incluso hoy en día, es el “relativismo moral”<sup>427</sup>, para el que, en cuestiones de índole moral, nadie está en lo cierto o está equivocado de una manera indiscutible, nada es inherentemente bueno o malo. Es la idea de que “la verdad es relativa”, una idea que congrega a corrientes filosóficas muy diversas unidas por el rechazo frontal de que la verdad sea objeto de investigación, ya que “lo que se quiere hacer pasar por investigación en realidad es otra cosa”<sup>428</sup>. Es a los que Williams denomina como “negadores”. Incluso existe una concepción *ordinaria* muy extendida que viene a defender que “todo es relativo” cuando, en realidad, según Blackburn, lo que se quiere decir es que cada uno tiene su punto de vista, que es algo sustancialmente diferente.

No es el objetivo de esta tesis entrar en la filosofía moral (aunque dedicaremos un breve análisis a esta cuestión en el próximo apartado), pero debemos comentar algunas cuestiones de la postura moral del relativismo puesto que ayudan a comprender su postura epistemológica.

En la investigación precedente a esta tesis, en 2009<sup>429</sup>, se analiza el desarrollo filosófico del relativismo a partir de su incidencia en la epistemología periodística. En ese trabajo se sitúa el origen del “posmodernismo” en la crisis, a partir del siglo XIX, de la noción (propia de la historiografía) de “nexus histórico”, es decir, de la unión del tiempo pasado (donde se sitúa el objeto del estudio) con el tiempo presente (el tiempo del historiador) y el tiempo futuro (el tiempo que *no es*, pero en el que se sitúan las expectativas proyectadas desde el presente).

En el fondo de esta noción de “nexus histórico” se encuentra el principal *proyecto* de la Ilustración: la idea de “progreso”, entendida en el sentido de que el discurrir histórico tiende a un fin, el triunfo definitivo de la Razón, que liberará a la Humanidad de todas sus servidumbres; según esta idea de progreso, el presente es un *período histórico* caracterizado porque *está a la espera de* la consecución de tal fin. Eso generaba la tensión entre *lo que es* (el presente *atado* al pasado) y *lo que deber ser* (las expectativas de un cambio inevitable). Alcanzado el fin último de la Razón, pasado, presente y futuro se *disolverían* en una nueva etapa de estabilidad y felicidad eternas. En parte, esta cuestión la recuperaremos en el capítulo 5.

<sup>427</sup> BLACKBURN, SIMON *Op. Cit.* Pág. 97.

<sup>428</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 16.

<sup>429</sup> CAPILLA, PABLO *Historia y Periodismo. Aportaciones de la epistemología de la Historia al estudio del Periodismo Internacional*. Trabajo de Final de Máster, Facultat de Comunicació Blanquerna (URL), 2009.

Antoine Augustin Cournot (1801-1877) introdujo una crítica radical a la idea de progreso: la Humanidad, de la mano del progreso y de la ciencia, estaba avanzando para imponer orden donde había el caos, lo general donde triunfaba lo individual, en búsqueda de una estabilidad que eliminara el conflicto propio de la historia humana. Pero esa estabilidad final, advertía Cournot, no sería una etapa de libertad ni de desarrollo pleno del individuo, sino que estaría presidida por la supresión de la individualidad en favor de lo general: la sociedad sería, según la metáfora de Cournot, una colmena en la que predominarían los acontecimientos rutinarios y predecibles. La Historia desaparecería, pero para convertirse en etiología.

El historiador y periodista norteamericano Henry Adams (1838-1918) profundizó en esa idea, y concibió un final de la Historia en el que prevalecería “la profundidad y frialdad del final absoluto de todo en un equilibrio perfecto”. Es la misma idea que plantea Max Weber con su concepto de la *Rationalisierungsprozess*: el progreso anunciado por la Ilustración lleva a una vida rutinaria una vez que “la razón ha puesto en jaque a la misma razón”; nos encaminamos, según Weber, hacia un *Entzaubert Welt*, “un mundo desilusionado, sin emociones ni misterio ni la tensión entre la condición dada y aquella a la que se aspira”<sup>430</sup>.

La gran ruptura se produjo tras la Segunda Guerra Mundial y la creciente toma de conciencia de los desastres vividos durante este *período de transición* hacia el cumplimiento de los ideales de la Razón. Unos desastres atribuidos a la *dictadura* de una racionalidad absoluta y a su deseo de control sobre el destino de la Humanidad. Así, comienza a surgir un heterogéneo ambiente antiilustrado, marcado por la necesidad de “redefinir el mundo, vaciándolo de todo significado y estabilidad intrínseca”<sup>431</sup>. Enlazando Heráclito con Nietzsche, este ambiente intelectual “posmoderno” se propone abolir la búsqueda de la verdad como objetivo básico del conocimiento: no intentarán sustituir o enmendar el concepto de verdad, sino que su propósito es, simple y llanamente, “abolir la búsqueda de la verdad”, al entender que esta verdad implica la fijación de esos elementos estables e inmutables que, llevados a la práctica, habían generado los desastres del último siglo, el siglo del triunfo de la ciencia y de la tecnología.

De esta manera, el principal objetivo de los ataques posmodernos fue el concepto ilustrado de “progreso”: lo que se busca ahora no es llegar a esa etapa final de la Historia, sino a otra completamente distinta en la que prevalezca el flujo total y constante, un mundo en el que la verdad quede definitivamente abolida. A su favor, los posmodernistas contaron con la paulatina *deflación* de la idea de verdad, en un contexto de “giro lingüístico” e incluso de “giro pragmático”. Y entre los autores de referencia apareció un recuperado Nietzsche, del que se reivindica la exigencia del predominio de la vida sobre la ciencia, un vitalismo filosófico que también encontramos en Henri Bergson (1859-1941), para quien la vida es inaccesible a la

---

<sup>430</sup> BREISACH, ERNST *Op. Cit.* Pág. 53.

<sup>431</sup> *Ibid.* Pág. 82.

razón, y si queremos comprender la vida sólo lo podemos hacer “desde dentro” y no como una reducción a una concatenación de causas y efectos analizados “desde fuera”.

La crisis de la modernidad, la idea de la superación de la Ilustración, abrió las puertas a una crítica que se quería situar fuera de la crítica. Dicho con una metáfora informática, no se trataba de sustituir una aplicación por otra, sino cambiar el sistema operativo entero. Todo ello fructificó en la Francia post-1968, cuando las mareas filosóficas dominantes comienzan a remitir (marxismo, estructuralismo, existencialismo). Roland Barthes, que había pasado por el estructuralismo, ejemplifica ese cambio cuando publica en 1968 su artículo “La mort de l'auteur”, considerado el manifiesto del postestructuralismo. En Estados Unidos, el movimiento posmoderno se manifestó en el campo de la crítica literaria, de la mano del narrativismo. De todas maneras, ambas orillas del Atlántico no permanecieron ajenas una de otra: filósofos como Derrida y Foucault mantuvieron contactos frecuentes con universidades norteamericanas.

Sirva esta digresión histórica para ayudar a comprender la propuesta relativista, y para no caer en la tentación de pensar que tan sólo se trata de una extravagancia. En el terreno epistemológico, el posmodernismo gira alrededor de la idea de la ruptura de la referencialidad: no tiene sentido preguntarse por la relación de los discursos con la realidad: el objeto del conocimiento deja de ser la realidad y pasan a ser los discursos sobre la realidad. Para los narrativistas –y también para Barthes– las alusiones a la realidad tan sólo pueden pretender proporcionar unos “efectos de realidad” a los discursos, pero no pueden pretender *ser* la realidad. El lenguaje, pues, ya no expresa significados, sino que los crea a voluntad.

¿Y qué puede justificar este cambio radical? No, desde luego, la estricta lógica filosófica (a poco que lo intentemos, caeremos en un “argumento rebotante”<sup>432</sup>). Lo que lo justifica es un proyecto de naturaleza moral: lo que pretende el posmodernismo es “evitar el autoritarismo opresivo de las pretensiones de verdad”; cualquier intento de búsqueda de estabilidad –en la realidad y en los relatos de la realidad– serán acusados de totalitarios, de cómplices con las catástrofes vividas en el siglo XX.

Podríamos considerar, pues, que la posmodernidad no es para sus defensores ni exclusiva ni prioritariamente una actitud filosófica ante la posibilidad de conocimiento, sino una *necesidad* moral de edificar un mundo mejor. Un mundo sin los “grandes relatos” basados en concepciones *fuertes* de verdad y de realidad (como, por ejemplo, el relato del progreso); en su lugar se proponen los “pequeños relatos” que ya no se *pliegan* a los valores de la verdad, sino que adoptan otros valores considerados superiores, como son la tolerancia o la diversidad. Pero estos nuevos valores tampoco se pueden imponer (a diferencia de la verdad, que pretendía imponerse al mundo y al discurso), sino que deben ser aceptados en su condición contingente.

---

<sup>432</sup> A fin de evitar el “argumento rebotante”, Barthes apuntó que sí existía un elemento clave para la certeza objetiva: “El relato como forma de comprensión venía dado, como la vida misma”. En BREISACH, ERNST *Op. Cit.* Pág. 110.

### **4.3. Los valores de la verdad**

Una vez analizada la propuesta del relativismo, debemos profundizar en la dimensión moral del concepto de “verdad”, pues éste será un elemento importante en el abordaje de la epistemología periodística. De hecho, durante todo el recorrido de esta primera parte de la tesis, ha venido flotando la idea de que en los problemas gnoseológicos, además de las cuestiones puramente epistemológicas, también inciden cuestiones morales, como es el supuesto de que la búsqueda de la verdad es algo bueno, deseable y hasta exigible.

De esta manera, si hasta ahora considerábamos que la falsedad de un enunciado remitía a algún error o era una disfunción del proceso cognitivo, desde la perspectiva moral se deben introducir otras consideraciones, las vinculadas a la voluntad humana. La falsedad se transforma así en un ejercicio deliberado de falsedad, y la veracidad en la voluntad de decir la verdad, y en ambos casos se trata de actitudes hacia la verdad que se presentan independientemente del valor y del significado epistemológicos que se dé a esa verdad.

Por lo tanto, entramos en el campo de los valores de la verdad, aunque en algunos casos nos refiramos a dichos valores como “virtudes” de la verdad, sobre todo cuando sigamos la reflexión de Williams sobre esta cuestión.

### 4.3.1. La verdad como “franqueza” o como “sinceridad”

Foucault, en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, analiza el significado y la evolución del término “parresía” a partir de su aparición en la tradición literaria y filosófica griega. En un principio, “parresía” venía a significar la disposición de un hablante a “decirlo todo”, de forma que el oyente pueda acceder de forma clara y directa a lo que el hablante piensa realmente, sin tapujos ni velos que dificulten esa comprensión. Por esta razón, “parresía” es traducida habitualmente en castellano como “franqueza”, en el sentido de que el “parresiastés” (quien hace uso de la “parresía”) se muestra ante los demás tal y como piensa:

“Si distinguimos entre el sujeto hablante (el sujeto de la enunciación) y el sujeto gramatical del enunciado, podríamos decir que hay también un sujeto del *enunciandum* –que se refiere a la creencia u opinión mantenidas por el hablante–. En la *parresía* el hablante subraya el hecho de que él es, al tiempo, el sujeto de la enunciación y el sujeto del *enunciandum* –que él mismo es el sujeto de la opinión a la que se refiere–. La ‘actividad de habla’ específica de la enunciación parresiaca adopta así la forma: ‘Yo soy quien piensa esto y aquello’”<sup>433</sup>.

Por lo tanto, *parresía* viene a significar “decir la verdad”; pero ¿eso implica que lo que dice es verdad? Alguien puede estar convencido de que su creencia es verdadera, pero que esa creencia sea totalmente errónea: el convencimiento no es un criterio de verdad; nos permite *tener* creencias, pero no *validarlas*. Para afrontar el problema, partimos de la confianza que la tradición clásica tenía en la posibilidad de conocer. En ese marco, la parresía ofrecía una *garantía extra* de verdad: “Si alguien tiene ciertas cualidades morales, entonces ésa es la prueba de que tiene acceso a la verdad –y viceversa–. El ‘juego parresiático’ presupone que el *parresiastés* es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar tal verdad a los otros”<sup>434</sup>. Por lo tanto, la *parresía* está vinculada a decir la verdad, pero también a *ser* verdad, gracias a las cualidades morales del *parresiastés*; y esas cualidades morales son las que le permiten acceder a la verdad.

Esta concepción de *parresía* tiene consecuencias importantes: en primer lugar, alguien, para ser un *parresiastés*, no debe dirigir su voluntad de decir la verdad sólo hacia los demás; es fundamental que además sea capaz de dirigir esa voluntad hacia sí mismo. Debe desear conocer la verdad sin cortapisas ni tapujos, dispuesto a aceptar su descubrimiento sin importarle las consecuencias ni para los demás ni para sí mismo; ésa es la única manera de aproximarse al conocimiento de la verdad. Sólo de esa *voluntad de verdad* puede surgir la verdad.

Es la misma idea que expresa Nietzsche en *La Gaya Ciencia*, cuando se pregunta qué es “la voluntad incondicional de verdad”:

<sup>433</sup> FOUCAULT, MICHEL *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004 (Título original: *Discourse and Truth*. Traducción: Fernando Fuentes Megías. Introducción: Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías). Págs. 37-38.

<sup>434</sup> *Ibid.* Pág. 40.



“Esta voluntad incondicional de verdad: ¿qué es? ¿Es la voluntad de *no dejarse engañar*? ¿Es la voluntad de *no engañar*? Pues cabe interpretar la voluntad de verdad también en este último sentido: siempre que en la generalización ‘no quiero engañar’ se incluya el caso particular ‘no quiero engañarme a *mí mismo*’<sup>435</sup>.”

Es la *dimensión interior* de la verdad. Queremos conocer la verdad de las cosas no sólo por el mero placer de conocer, y, para Nietzsche, ni siquiera porque los resultados de la búsqueda nos sean útiles: de lo que se trata es de entender quiénes somos, corregir nuestros errores, superar la cómoda falsedad en la que vivimos confortablemente<sup>436</sup>. En definitiva, esta dimensión de la verdad, que Nietzsche reconoce que significa entrar en los terrenos de la moral, nace de la *exploración* de la verdad en nuestro propio interior; y esa verdad, una vez *descubierta*, nos posibilita buscar esas otras verdades exteriores que podremos comunicar a los demás. Es un movimiento de la verdad que va del exterior al interior... para volver a salir al exterior.

Según Foucault, la *dimensión interior* es la que otorga al *parresíastés* una superioridad moral, que es la que le permitirá “decir la verdad” a los otros. Y es la razón por la que, en la evolución del término, el *parresíastés* aparecerá asociado a la idea de “guía espiritual”, como aquella persona que, mediante su participación activa y sus técnicas parresíacas, permitirá a los demás descubrir esa dimensión interior de la verdad.

También se puede ver a la inversa: la capacidad de poder “decir la verdad” a los demás sugiere la superioridad moral del *parresíastés*: así se explica que se vea en condiciones de mostrar lo que para los otros está oculto; y, sobre todo, es lo que permite a esos otros reconocer y aceptar la verdad que les es mostrada. Es la superioridad moral que, según Foucault, exhibían Sócrates o, en el ámbito del cinismo, Diógenes, a los cuales se les reconocía su capacidad de decir la verdad, y por eso eran respetados e incluso temidos. Son los individuos a los que Platón consideraba los únicos capaces de alcanzar un conocimiento verdadero (los que tenían una *areté* especial, ver 4.1.2.1), los capacitados para conocer por su “amor a la sabiduría”.

La *parresía* apunta a una solución de la escisión entre el sujeto y el objeto, entre el discurso y la realidad, aunque dicha solución sólo pueda operar dentro de la filosofía moral. El sujeto ya no parece necesitar separarse del objeto: en su interior se *religa* lo que él piensa con lo que las cosas *son*, y lo que él piensa con lo que él dice; e incluso, lo que dice con lo que hace. Los vértices del triángulo cognitivo aparecen enlazados y cada uno no tiene sentido sin el otro.

Williams le da a su noción de “sinceridad” un sentido parecido al de la *parresía* de Foucault: “Tenemos la idea de que la Sinceridad consiste en la disposición de asegurar que nuestra propia aserción expresa lo que realmente creemos”<sup>437</sup>. Para Williams, este concepto de “sinceridad” reposa en el valor de la “confianza”, un valor que es *intrínseco*, es decir, es bueno por sí mismo, en el sentido de que es necesario para toda actividad cooperativa, y es un valor

<sup>435</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *La Gaya Ciencia. Op. Cit.* Pág. 255.

<sup>436</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 25.

<sup>437</sup> *Ibid.* Pág. 101.

que las personas implicadas en esa actividad cooperativa reconocen, aunque luego puedan llegar a vulnerar ese valor y traicionen la confianza.

Que sinceridad, confianza y verdad están relacionadas se comprueba en el origen etimológico de la palabra “verdad” en varios idiomas. En hebreo, “verdad” (“*emet*”) es la acción fiable, la que debe cumplirse, y por ello genera “confianza” (de la raíz del verbo “*aman*” procede “amén”, “así sea”). En árabe, la misma raíz del verbo “*sadaqa*” sirve tanto para indicar lo “sincero”, lo “verídico”, como para la palabra “*sadiq*” (amigo), la persona en que confiamos porque le podemos decir la verdad y esperamos que ella nos la diga. En inglés antiguo, el significado de “*truth*” está vinculado con los conceptos de fidelidad, lealtad y fiabilidad. Y el adjetivo “sincero” procede del latín “*sincerus*” (“puro”, “sin mezcla”), con un significado similar al que le da la RAE en la actualidad: “Modo de expresarse libre de fingimiento”.

### 4.3.2. La verdad como “valentía”

Foucault añade a “parresía” otro valor fundamental: alguien merece llamarse *parresiastés* si decir la verdad le supone un peligro, incluso un peligro que ponga en riesgo su vida. Por lo tanto, no es el tipo de franqueza que alguien en una posición superior puede manifestar hacia los que están debajo de él: sólo podemos hablar de *parresía* cuando, por ejemplo, un súbdito le dice la verdad al rey sabiendo que a éste no le gusta escuchar esa verdad. En consecuencia la *parresía* está vinculada con la noción de “crítica”, ya sea una crítica al interlocutor del *parresiastés* o bien del mismo interlocutor<sup>438</sup>. Y esta noción alcanza su pleno significado en la democracia de la Atenas clásica, donde la *parresía* no sólo se convierte en el rasgo esencial de la democracia ateniense, sino también en el rasgo fundamental del buen ciudadano.

Por todo ello, la idea de *parresía* también está relacionada con la de “deber”: como el *parresiastés* corre peligro al decir la verdad, podría optar por el silencio para evitar problemas; pero el auténtico *parresiastés* siente la obligación de decir la verdad pase lo que pase y sin que nadie le obligue a ello. El *parresiastés* hace uso de su libertad para cumplir con algo que para él es un deber, un *imperativo moral*, y el hecho de asumir los peligros de su acción es lo que reafirma la libertad de su actuación:

“La parresía es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parresía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral”<sup>439</sup>.

Todo ello incide en la dimensión moral, que es el punto de partida y de llegada del *parresiastés*. El *parresiastés* se convierte así en una especie de héroe, amado y temido, tanto por su sabiduría (conoce el mundo *tal cual es*) como por su valentía, que se concreta en acciones como la enunciación de la verdad. El *parresiastés* es alguien que nos acerca al saber *importante* y, al mismo tiempo, *ilustra* el valor de la verdad con el ejemplo de su vida. Esta concepción de la verdad como valentía la volvemos a encontrar en Nietzsche, en el marco de su reflexión desgarrada sobre la “voluntad incondicional de verdad”:

“Quanta veritat suporta un esperit, quanta veritat gosa? Per a mi, això va esdevenir cada vegada més l'autèntica mesura del valor. L'error –la fe en l'ideal– no és ceguessa, l'error és *covardia*... Cada conquesta, cada passa endavant en el coneixement és *conseqüència* del coratge, de la duresa amb si mateix, de la higiene amb si mateix”<sup>440</sup>.

<sup>438</sup> FOUCAULT, MICHEL *Discurso y verdad en la antigua Grecia. Op. Cit.* Pág. 43.

<sup>439</sup> *Ibid.* Pág. 46.

<sup>440</sup> NIETZSCHE, FRIEDRICH *Ecce Homo*. Girona: Accent Editorial, 2007 (Título original: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*. Traducción: Josep-Maria Terricabras). Pág. 27.

De esta manera se confirmaría la lejanía del último Nietzsche de cualquier atisbo relativista (ver 4.1.4). Es el Nietzsche que ha pasado de la preocupación por lo que es la verdad y por cómo se alcanza (la preocupación gnosológica tradicional) a una obsesión por la “veracidad”, entendida no sólo como un respeto por la verdad, sino como *necesidad* de buscarla. En esta acepción nietzschiana de verdad, la idea que late es la de la *parresía*: es el religamiento del conocer y del que conoce, un religamiento de rasgos trágicos, ya que el resultado del conocer afecta al sujeto, quien queda solo, desnudo, ante el mundo una vez que ha abandonado el confortable sueño metafísico. Lo que termina preocupando a Nietzsche no es averiguar qué es la verdad en sí, sino cómo puede hacerse soportable la verdad que descubrimos a la manera *parresíaca*.

De esta manera, Nietzsche personifica la gran transformación: de su inicial preocupación por la epistemología (aunque sea para destruirla) pasa a la preocupación por una especie de ascetismo moral centrado en la *necesidad* de la veracidad, una veracidad presentada como un ideal al que hay que tender pese a que Nietzsche parece consciente de que la persecución de tal ideal puede ser desastrosa para el que lo busca:

“Su objetivo [de Nietzsche] era ver hasta qué punto los valores de la verdad podrían ser revalorados, cómo podían entenderse desde una perspectiva del todo diferente de la metafísica platónica y cristiana que ha proporcionado su principal fuente en Occidente hasta nuestros días (...) Al final [Nietzsche] no sólo defendió la idea de que había verdades, sino que también dio todas las muestras de creer que había pronunciado alguna”<sup>441</sup>.

El paso de la verdad a la veracidad no sólo implica adoptar, de una u otra manera, un enfoque moral sobre la verdad, también implica poner el acento en el sujeto que investiga antes que en la realidad. Aceptada la imposibilidad de llegar a saber lo que *son* las cosas, el sujeto debe comprometerse vitalmente en el conocimiento, de una forma *parresíaca* (libre, franca, valiente), con el fin no sólo de saber *algo* del mundo exterior, sino, sobre todo, como forma de descubrir quién es él y, de esta forma, poder ayudar a los demás a obrar un descubrimiento similar.

---

<sup>441</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Págs. 28-29.

### 4.3.3. La verdad como “precisión”

Podría parecer que la precisión está vinculada con la idea correspondentista de reproducción exacta de la realidad; por lo tanto, estaríamos ante una dimensión epistemológica, no ante una cuestión moral. Sin embargo, Williams destaca que la *virtud* de la precisión también tiene una *dimensión interna*:

“La persecución consciente de la verdad requiere resistirse a cosas como el autoengaño y el pensamiento desiderativo, y un componente de la virtud de la Precisión (...) consiste en las destrezas y actitudes que se resisten al principio de placer en todas sus formas, que van desde una gran necesidad de creer lo que resulta agradable hasta la simple y llana pereza de contrastar las propias investigaciones. Las virtudes de la Precisión contienen, y esto es muy importante, disposiciones y estrategias para que la creencia mantenga su defensa frente al deseo y frente a uno de los frutos del deseo, el engaño a uno mismo”<sup>442</sup>.

La precisión, pues, en su *dimensión interna*, abunda en la idea de la integridad personal del *parresíastés*, quien, junto a su compromiso con la verdad, debe mostrar el máximo grado de rigor a la hora de formular sus creencias, luchando contra las *tentaciones de subjetividad* que podrían poner en peligro su disposición a buscar la verdad. De alguna manera, parece que debe luchar contra sí mismo, en la línea de esa búsqueda interior de la que hablábamos antes.

Así pues, la precisión alude también a un elemento externo, vinculado con la realidad, y a un método: para adquirir conocimiento hay que *investigar bien*, pues unos métodos son más correctos que otros. Esta idea asume una visión realista y correspondentista del conocimiento. E independientemente de si se es realista o no, simplemente aplicando el *sentido común* podemos estar de acuerdo en que, entre varios enunciados sobre una cuestión, es mejor optar por el más preciso, *comprobando* cuál *parece* que se ajusta mejor a la realidad, que jugarnos la decisión a los dados o dejarla en manos de una echadora de cartas. La *dimensión externa* de la precisión nos remite a los problemas epistemológicos ya tratados en los capítulos anteriores.

Volviendo a la *dimensión interna* de la precisión, ésta sirve para apuntalar una idea del investigador como alguien *especial*, alguien imbuido de una moral ascética del saber y comprometido no sólo con la búsqueda de la verdad, sino también con la manera en que se genera ese conocimiento, preocupado por el conocimiento en sí mismo. De nuevo aparece la idea de *parresía*, pero, en este caso, parece acercarse a la idea que Platón tiene del filósofo:

“¿No tendremos razón para responder que el que tiene verdadero amor a la ciencia no se detiene en las cosas que no existen más que en apariencia, sino que, nacido para reconocer lo que existe realmente, tiende hacia lo mismo con un amor y con un denuedo infatigables, hasta llegar a unirse a ello mediante la parte del alma que tiene más íntima relación con la misma realidad que se busca; y hasta que, por último, creando en él esta unión y este divino consorcio el conocimiento y la verdad, alcanza una vista clara y distinta del ser, y vive mediante esta una verdadera vida, dejando de ser su alma presa de los dolores del alumbramiento?”<sup>443</sup>.

<sup>442</sup> *Ibid.* Pág. 129.

<sup>443</sup> PLATÓN *La República o el Estado*. Libro Sexto (480 a-b). *Op. Cit.* Págs. 269-270.

El platonismo identificó la ciencia con la pureza: quien quiere conocer la verdad huye de la vida cotidiana para sumirse en un mundo intelectual de luz y claridad<sup>444</sup>; la búsqueda de la verdad es desinteresada, altruista, contrapuesta a otros actos presididos por el interés, el oportunismo o la autoafirmación. Es la misma idea de Weber cuando analiza la *vocación* científica:

“El que alguien tenga inspiraciones científicas es cosa que depende de un destino que se nos esconde y, además, de ciertos ‘dones’ (...) En el campo de la ciencia sólo tiene ‘personalidad’ [el autor se refiere a la ‘acumulación de vivencias’ que, según él, caracteriza la percepción que tenemos de ciertos ídolos contemporáneos] quien está pura y simplemente al servicio de la causa. Y no es sólo en el terreno científico en donde sucede así. No conocemos ningún gran artista que haya hecho otra cosa que servir a su arte y sólo a él (...) La entrega a una causa y sólo a ella eleva a quien así obra hasta la altura y dignidad de la causa misma. También en este punto ocurre lo mismo al científico y al artista”<sup>445</sup>.

El ideal científico se identifica con la libertad: al enfrentarse a la verdad, el sujeto no tiene que lidiar con otras voluntades humanas, “y una forma básica de libertad es no estar sujeto a la voluntad de otro al luchar por algo que se considera valioso”, dice Williams. Sin embargo, para Heidegger la auténtica libertad sería la del ente, no la del científico, en el sentido de que el científico debe dejar ser al ente lo que es, y no intentar dirigirlo hacia alguna meta (ver 4.2.2.1)

En el marco del realismo, las cosas del mundo no dependen del poder de nadie, y la discusión sobre la realidad no está sujeta a las relaciones de poder propias de otros ámbitos de la actividad humana; todos participan en esa discusión en igualdad de condiciones, utilizando la razón como guía. Eso permite abrir el campo del conocimiento a la indagación personal, libre y creativa. Así, la libertad del científico se opone a la voluntad arbitraria “porque las verdades de la naturaleza no tienen voluntad y, para descubrirlas, las virtudes de la verdad van por libre, acompañadas de perspicacia, la experiencia y la suerte”<sup>446</sup>.

En ese sentido, la realidad, efectivamente, no tiene voluntad, pero se *impone* al sujeto, quien debe aceptar esa imposición si quiere que su búsqueda tenga sentido. Aquí se encuentra el punto crítico en el que se articulan las dimensiones *externa* e *interna* de la precisión. Según Williams, en el momento en el que el sujeto genera una creencia sobre el mundo, dicha creencia es percibida como algo verdadero, pero esa seguridad debe apoyarse en algo tangible, que sólo puede ser aquello que se escapa de su voluntad, esto es, la realidad (ver 2.3.3.1). Las creencias deben responder a la realidad; si no, no habrá diferencia entre creencias y pura fantasía.

Por lo tanto, la precisión permite mantener a raya las tentaciones de subvertir la realidad para ajustarla a nuestros deseos. Es una *virtud terapéutica*, un recordatorio permanente de que lo que pretendemos saber de las cosas tiene que estar relacionado, de alguna manera, con esas cosas. En consecuencia, un relativista o un negador no concederán importancia a la precisión desde el momento en rechazan la posibilidad de conocer.

<sup>444</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 145.

<sup>445</sup> WEBER, MAX *Op. Cit.* Págs. 195-196.

<sup>446</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 147.

#### **4.4. Conclusiones en torno al problema de la verdad**

En este capítulo hemos intentado aislar los problemas que inciden en la cuestión de la verdad, y como adelantábamos al principio, uno de esos problemas es la cantidad de cuestiones –en ocasiones muy heterogéneas– que confluyen en el concepto de “verdad”, lo que en buena medida provoca la confusión que se suele asociar a las discusiones epistemológicas. Por ello, intentaremos resumir a continuación los aspectos esenciales del problema mediante las conclusiones que hemos podido extraer del debate filosófico desgranado a lo largo del capítulo. Y estas conclusiones también contienen una propuesta para el uso de una noción operativa de verdad en el resto de nuestra investigación, en la segunda parte de esta tesis.

Estas conclusiones se han elaborado a partir de una premisa: hasta ahora, hemos intentado respetar la terminología que los autores y la tradición filosófica han utilizado en sus reflexiones. En ocasiones, esto ha generado algunos problemas, puesto que algunos términos adoptan sentidos distintos en función de quién los utiliza, lo cual obliga a hacer ejercicios de *traducción* que encierran el peligro de desvirtuar la cuestión *traducida*. Es el problema de la conmensurabilidad al que aludíamos en las conclusiones del capítulo sobre la realidad.

En aras de la claridad y de la simplicidad, y al tratarse de una síntesis personal, hemos optado por abandonar ese respeto terminológico, y en su lugar proponemos una explicación que, en la medida de lo posible, huya de los términos excesivamente *sobrecargados* por las capas conceptuales depositadas a lo largo de la discusión filosófica. Puede parecer que ésta es una propuesta temeraria, pero el objetivo es aliviar esas cargas semánticas que pueblan el vocabulario de la epistemología. Con ello, intentamos proporcionar una mirada más *limpia* sobre la cuestión, de forma que probaremos a desarrollar nuestras conclusiones dándole a las palabras escogidas, si ello no supone una clara desvirtuación, un significado cotidiano, no el del lenguaje especializado filosófico.

Por las mismas razones, hemos aligerado las conclusiones de citas y de notas a pie de página. El lector que haya seguido este trabajo descubrirá fácilmente las alusiones a autores e ideas que hasta ahora han aparecido a lo largo de la investigación sin necesidad de recurrir a la identificación de las fuentes.

#### 4.4.1. A qué podemos llamar “verdad”

La primera cuestión es clarificar qué es “la verdad”, o “verdad” a secas, en función del uso efectivo que se hace de este concepto, y la segunda es hacer una propuesta de cómo trataremos la noción de “verdad” en los capítulos siguientes, en los que analizaremos específicamente la epistemología periodística.

##### 4.4.1.1. Una comparación imposible

Se puede concluir que la idea de verdad está relacionada, en grados y matices diferentes, con la de “comparación”. Establecer la verdad de algo pasa por comparar ese algo con alguna otra cosa, para decidir si se *parecen* o no. De ahí que la noción de “comparación” se asocie con la de “ semejanza” o “similitud” (y con “correspondencia”). Por ello, la idea de verdad es relacional: siempre que se dilucida una verdad se hace *en relación a* alguna otra instancia. Ahora bien, ¿cuáles son las instancias que se comparan?

**4.4.1.1.1.** Está claro que una de las instancias está constituida por un enunciado que pretende reflejar algún aspecto de la realidad. El *qué* siempre es un discurso, ya sea lingüístico ya sea perteneciente a otro código (como podría ser el caso del arte) en el que, de entrada, aparecen entrelazados dos aspectos básicos: el puramente descriptivo y el lógico-inferencial, como los dos polos del conocimiento establecidos por Kant.

El primer aspecto, el discurso en sí, es *lo* que se intenta vincular con la realidad según ésta se *aparece* ante nosotros. Los enunciados se originan, *individualmente*, gracias al contacto perceptivo con la realidad, ya sea un contacto directo o sea un contacto indirecto a partir de las experiencias de otros (experiencias ajenas que se asumen como propias); fruto de ese contacto, surge una “creencia”, igualmente individual, que es considerada por quien la adopta como verdadera y es vivida por él como certeza. En este sentido, la verdad surge como convicción profunda, como certidumbre de que lo que decimos de la realidad *es* la realidad. Sin esta convicción no tiene sentido enunciar nada que pretenda ser verdadero.

El segundo aspecto lo constituye la *perspectiva humana* (la única que tenemos), que permite formular el enunciado tal como lo hacemos (y no podemos imaginar otro modo de hacerlo). Esta perspectiva pasa por un pensamiento racional, al que le atribuimos una naturaleza lógica, la cual cabe asumir que está presente en todo ser humano. Esto introduce el primer elemento intersubjetivo de la verdad, el que nos permite salir de una estricta convicción personal a una convicción que puede ser compartida; es más, *debe* ser compartida si se plantea un discurso en términos de verdadero o falso.

De esta manera, la racionalidad se constituye en la *forma de ser* humana, como *manera de pensar* universal; un *a priori* sin el cual es difícil imaginar cómo podemos conocer. No



podremos justificar este *a priori*, más allá de su naturaleza lógica, pero es una obviedad empírica que el ser humano tiende a dar respuestas similares a problemas similares, lo cual denota la existencia de unas estructuras mentales básicamente semejantes. Queda fuera de la constatación si esa *igualación* que proporciona la Razón es un reflejo de una Razón universal o bien es un resultado adaptativo de la especie.

Y decíamos que esa dimensión intersubjetiva que proporciona la Razón debe ser compartible, de forma que cualquier enunciado debe ser planteado en unos términos y en un código que permitan a sujetos distintos participar de lo enunciado. Es decir, partimos del hecho innegable de que la verdad se expresa mediante un discurso (de ahí que los escépticos radicales propugnen el silencio como negación del conocimiento), de lo que se infiere la naturaleza *comunicacional* de la verdad: hacemos afirmaciones sobre la realidad porque queremos compartirlas con los demás, sea por el motivo que sea.

La naturaleza comunicacional de la verdad nos lleva a su dimensión lingüística: un discurso no se realiza en el vacío, sino que se formula en un lenguaje que no ha sido creado *ex novo* por alguien, sino que, por su carácter preexistente, el sujeto utiliza adaptando para ello códigos y usos que le *son dados*. El lenguaje remite al segundo elemento intersubjetivo, la comunidad de hablantes, y a todas las vivencias e interpretaciones *atrapadas* en el lenguaje como el producto histórico que es.

Racionalidad y lenguaje, por lo tanto, constituyen la base de la plataforma intersubjetiva en la que se expresan los discursos sobre el mundo, configurando dichos discursos: ése el terreno de juego en el que se dirime la cuestión de la verdad. De hecho, racionalidad y lenguaje se hallan tan inextricablemente unidos que pueden considerarse como las dos caras de la misma moneda: el pensamiento es lenguaje y el lenguaje es pensamiento, ya que no conocemos otra forma de pensar que no sea mediante expresiones lingüísticas. Y la lógica aparece como un elemento común que *abraza* tanto racionalidad como lenguaje.

**4.4.1.1.2.** El problema surge al intentar establecer la segunda instancia de la comparación. ¿Con qué se puede comparar el discurso sobre el mundo? Aristóteles estableció que sólo podemos comparar cosas semejantes. Es algo de sentido común: si queremos comparar, por ejemplo, un zapato con una mariposa, sólo podremos hacerlo si establecemos algún punto de contacto, más allá del hecho de que ambos son objetos materiales. Pero en el caso del conocimiento y de la verdad, el problema estriba en que lo que queremos comparar, el discurso, es de una naturaleza difícilmente equiparable con el objeto comparado, que es la realidad.

Decíamos que las creencias se originan mediante el contacto con la realidad, con lo que la realidad aparece como el principal candidato a constituirse en el *otro lado* de la comparación. Tendemos a pensar que esa realidad es *algo* físico, material, ese *algo* que está fuera de nosotros y que se nos *impone* con su mera presencia. Pero, ¿cómo podemos *saber* eso? Sólo podemos

*saber* lo que *es* la realidad mediante el conocimiento, esto es, con un discurso que pretenda ser verdadero. Por lo tanto, el objeto que queremos comparar con nuestro discurso *ya* está constituido por un discurso, de forma que el discurso sólo se puede comparar con otro discurso. Nos encontramos, pues, en un círculo vicioso en el que lo que queremos comparar –el discurso– *ya está dentro* de lo comparado –la realidad, a la que conocemos a través de un discurso–.

¿Cómo podemos salir de este círculo? Si no queremos abandonar los términos estrictos definidos para el conocimiento (es decir, formulando enunciados que sean fruto de un proceso gnoseológico), no hay forma de salir del círculo vicioso. Si conocimiento es discurso, no hay manera de conocer la realidad sin *pasar antes* por el discurso. Por lo tanto, volveríamos a la idea ya apuntada: el discurso sólo se puede comparar con otro discurso, con lo que la realidad quedaría fuera de la ecuación; ésa es la *solución* de las corrientes negacionistas de la verdad.

Pero también podemos “hacer trampas”, en el sentido de abandonar –si se quiere, momentáneamente– los términos establecidos para el conocimiento con el fin de *salirnos* de él para buscar *otra cosa* con la que poder comparar nuestro discurso.

Es lo que hizo buena parte del pensamiento griego al considerar que discurso y realidad eran cosas independientes pero conformadas por la misma *esencia*: la Razón o el Logos. Esta idea nos obliga no sólo a asumir que la Razón es la forma compartida de pensar propia de la Humanidad, como ya hemos admitido, sino también a aceptar que todo el universo está regido por la Razón, que de esta manera se convierte en la ley de todo lo existente. Pero eso implica plantearnos cómo hemos podido alcanzar semejante conocimiento, puesto que llegar a él presupone el uso de la Razón, con lo que la respuesta es un presupuesto de la pregunta.

Es decir, es posible que, a partir de las creencias, tengamos argumentos para *sospechar* la idea de la Razón como ley universal; el problema es cómo justificarlo sin *salirnos* de la Razón. Tal como hemos considerado la noción de conocimiento, no podemos *saberlo*: sólo podríamos aceptarlo como un *a priori* imposible de justificar con el conocimiento; por ello, la única solución posible para eludir el problema de circularidad es la metafísica. Si aceptáramos que discurso y realidad tienen la misma *esencia* racional, podríamos establecer la comparación que buscábamos en unos términos conmensurables, aunque para ello *antes* hayamos tenido que *salir* de los términos definidos para el conocimiento.

Otra opción sería *salirnos* por el lado del sujeto, como hizo Kant, y considerar que el ser humano posee un sistema cognitivo tal que le permite conocer la realidad, aunque sea sólo a *escala humana*. Así se reconoce la Razón como sistema de pensamiento intersubjetivo, lo cual es asumible; pero no termina de solucionar el problema del segundo *lado* de la comparación: efectivamente, evitamos comparar el discurso con algo que no podemos usar fuera del discurso –la realidad, que de esta manera se convierte definitivamente en incognoscible–, pero a fuerza de comparar el discurso con la manera en que se genera el discurso; o, dicho de otra manera, se

sustituye la necesidad propia de la verdad, la comparación, por la constatación de la forma en la que opera el pensamiento, mediante un *a priori* cognitivo.

Esta salida, pues, parece que no hace más que retrasar la solución del problema: ¿cómo *sabemos* si pensamos bien o pensamos mal?, ¿cómo podremos conocer los *a priori*s cognitivos si no tenemos nada con lo que comparar, si sólo los podemos analizar *a partir de* esos mismos *a priori*s cognitivos? La única salida sería *comparar* o *contrastar* nuestros discursos con la lógica en la que están formulados, la *lógica trascendental* a la que recurrió Kant, cuya justificación, de nuevo, está fuera de la esfera del conocimiento estricto. Simplemente, debemos aceptarla como un *a priori* más sin el cual no es posible cerrar el círculo del conocimiento. Pero mucho nos tememos que de esta manera volvemos a caer en un problema de circularidad o bien tenemos que asumir un conocimiento que no se puede justificar.

En definitiva, cualquier *salida* del conocimiento nos lleva a recurrir a instancias exteriores al conocimiento que, en consecuencia, no pueden ser deducibles ni inferibles por el propio conocimiento. Las *salidas* metafísicas o trascendentales solucionan el problema, pero con la condición de negar el conocimiento en su mismo inicio. Se afianza, de esta manera, la idea fundamental que da pie a todo el problema en torno a la verdad: el conocimiento no puede justificar el propio conocimiento, al no ser capaz de hallar con qué se puede comparar el discurso que pretende ser verdadero.

#### **4.4.1.2. Del conocimiento verdadero al conocimiento posible**

¿Todo ello nos aboca al triunfo del escepticismo? No necesariamente. La constatación de que no podemos plantear la verdad como comparación no nos puede hacer olvidar que, pese a todo, hay discursos distintos sobre la realidad; y que unos *parecen* explicar la realidad *más y mejor* que otros, *parecen funcionar* mejor cuando se traducen en acciones; y que, desde una perspectiva racional y lógica, parecen suscitar de *manera natural* más aceptación y consenso que otros.

Es más sensato aceptar una explicación de la gravitación universal a partir de su explicación física y matemática, por incompleta y provisional que sea, que no a partir de tonterías del estilo de que dos cuerpos se atraen gravitatoriamente porque uno es azul y otro rojo. Es evidente que no todos los discursos *parecen* igualmente válidos, por lo que, abandonada la pretensión inicial de hallar una validación final de los discursos, la preocupación se traslada a cómo discernir unos discursos de otros, so pena de caer en un nihilismo cognitivo con el que nadie podría vivir ni convivir.

**4.4.1.2.1.** En consecuencia, los esfuerzos deben enfocarse a otro tipo de comparación: a la manera de *confrontar* discursos diferentes, en competencia, sobre una misma cuestión, pero no para encontrar la validación de uno en otro (ya no se trata de ver en qué se parecen dos

discursos, como si ésta fuera la forma de establecer la verdad de ¿cuál de los dos discursos?), sino buscando criterios pertinentes que permitan evaluar cómo se adecuan a lo que se pretende y se puede conocer con ellos, con el fin distinguir de alguna manera los *mejores* discursos de los *peores* sobre la realidad que se quiere conocer.

Para ello hay que preguntarse: cuando alguien plantea un enunciado, ¿en qué se basa para decir lo que dice?; esto es, ¿cómo ha llegado a saber eso que cree saber? Lo que se pide es una *prueba* que *avale* de alguna manera lo que está diciendo, de forma que se pueda distinguir si ese enunciado es una simple elucubración –por lo tanto, en la que sólo interviene el sujeto que la enuncia– o bien hay *algo más*. Y la primera *prueba* que se puede pedir tiene que ver con el objeto del mundo que ha *provocado* el enunciado.

Con ello no se exige que entre el enunciado y el objeto de la realidad haya una correspondencia en el sentido metafísico, ni que el enunciado sea el *reflejo* del objeto, simplemente se pregunta si el enunciado *recoge* algo que exista en el mundo, o, por el contrario, sólo es un producto de la imaginación del sujeto. Partimos de que la realidad está *ahí fuera*, independiente de nosotros; es algo que tampoco podemos demostrar mediante el conocimiento, es cierto, por lo que se podría decir que es un *a priori* sin el cual no tendría sentido nada de lo que estamos estudiando. Quizás exista el “genio maléfico” y todo sea una realidad del tipo *Matrix*, pero eso no sería ningún consuelo ni ninguna ayuda para nuestra existencia cotidiana. Igualmente, negar la posibilidad de exigir esta *prueba de realidad* es diluir el conocimiento hasta imposibilitarlo; y, a fin de cuentas, la negación es tan indemostrable como la afirmación.

Y ese objeto del mundo *causante* de la enunciación debe ser perceptible, en el sentido de que pueda ser capturado sensorialmente por cualquier sujeto *puesto ante* el objeto. Ése es el aspecto esencial del empirismo: la percepción ofrece una posibilidad de intersubjetividad que no obliga a buscar una instancia trascendental. No hay necesidad de poner en duda que los seres humanos percibimos como percibimos –de manera sustancialmente igual– porque disponemos de órganos sensitivos similares, como condición de especie, algo tan natural como contingente.

**4.4.1.2.2.** Por lo tanto, partimos de la idea de que la realidad es igual para todos, y de que esa realidad es lo que *genera* los enunciados a partir la percepción, aunque si nos quedamos ahí, el enunciado sobre el mundo no aportará ningún tipo de conocimiento. El conocimiento viene determinado por el significado que podamos darle a eso que hemos aprehendido en la realidad, por lo que debemos pasar a un segundo nivel. Pero ese segundo nivel no es el conformado por los “juicios valorativos” (aquellos que se derivan por inferencia de las “sentencias de observación”), sino por el hecho de que incorporamos significado a lo que hemos percibido en el mundo, de forma que, además de creer que algo existe, intentamos averiguar qué *es*.

El significado de nuevo remite a la idea de relación o de comparación, ya que obliga a vincular el discurso con algo, en este caso, la percepción de la realidad. Pero ya hemos

abandonado la idea de una comparación *esencial*; y aunque aceptamos la naturaleza intersubjetiva de los enunciados –a partir de su racionalidad y del uso del lenguaje–, lo hemos hecho con la condición de que sólo la podemos aplicar al discurso, no a la realidad. Entre otras razones, porque no podemos *saber* si la realidad es racional, y partimos de que la relación existente entre la realidad y nuestro lenguaje es básicamente convencional.

Así ¿cómo dotamos de significado a nuestros enunciados? En primer lugar, la gran *máquina* generadora de significados es el propio lenguaje, ya que cualquier discurso se inscribe en unos códigos simbólicos dentro de los cuales encontramos las palabras, las estructuras y los usos que antes otros ya han utilizado para adjudicar significado a lo que decían. De esta manera, nuestras afirmaciones sobre el mundo remiten inevitablemente a otras afirmaciones previas, conformando así un conjunto o red de significados que debe ser percibido por los hablantes como coherente y racional. Obviamente, y como dijimos antes, entendemos que lenguaje y racionalidad se encuentran inextricablemente entrelazados.

Hay que aclarar que no consideramos el lenguaje como un código cerrado en sí mismo: el sistema lingüístico debe estar *abierto* al menos por un lado, el lado que *toca* –mediante la percepción– con la realidad. El conjunto de significados vinculados que constituye un lenguaje sólo adquiere significación cuando efectivamente alude a algún aspecto de la realidad. En caso contrario, no necesitaríamos buscar nada en el mundo de las cosas, y en ese caso, ¿qué sentido tendría formular enunciados sobre el mundo? La percepción de la realidad constituye la frontera porosa gracias a la cual se moldea el lenguaje.

**4.4.1.2.3.** Quizás nos podríamos quedar en este nivel lingüístico –abierto a la realidad– para justificar las afirmaciones sobre el mundo: garantizamos así su intersubjetividad y su racionalidad, proporcionadas ambas por el lenguaje, y sería posible anclar el discurso en *algo* percibido en el mundo. Pero podemos establecer un nivel adicional para comprobar cómo *encajan* nuestros enunciados, de forma que evitemos el peligro de hablar sobre el mundo pero sin poder discernir si nuestros enunciados son mejores o peores que otros.

Si, por ejemplo, afirmamos que el narcotráfico es el resultado de un incremento del nivel de escolarización, este enunciado podría pasar la prueba de la percepción y del binomio racionalidad-lenguaje: podemos aceptar que existe el narcotráfico, que existe la escolarización, la frase es correcta tanto por vocabulario como por construcción, y se establece una relación de causa-efecto que, aunque puede parecer –y de hecho lo es– muy exótica e improbable, entra dentro de lo que alguien puede llegar a plantear, sobre todo si tenemos en cuenta la imposibilidad de establecer la verdad de una relación de causa-efecto, como advirtió Hume. Y también si tenemos en cuenta las extrañas relaciones de causa-efecto a las que nos hemos

acostumbrado, como, por ejemplo, que los coches de color rojo tienen más tendencia a sufrir accidentes (quien provoca el accidente es quien conduce, no el coche)<sup>447</sup>.

Por lo tanto, deberíamos ser capaces de exigir alguna prueba más. La intersubjetividad que facilitan lenguaje y racionalidad garantizan que nuestro enunciado tenga significado, y que dicho significado pueda ser comprensible para una comunidad de hablantes, pero no garantizan que, efectivamente, tenga *algo que ver* con el mundo. Es decir, la relación que buscamos ahora es la que vincula el significado con la realidad, una vez que esa realidad ha sido percibida. Y la única manera que existe es comprobar si lo que significamos sobre el mundo tiene algún tipo de *encaje* con el mundo. Es decir, buscaremos una prueba *adicional* doble: por un lado, que nuestras afirmaciones *funcionen* en el mundo de las cosas, sobre todo para aquellos enunciados que supongan una acción en el mundo; y, en segundo lugar, pero muy vinculado con lo anterior, que sean coherentes con lo que ya conocemos del mundo; es decir, que no contradigan todo lo que creemos saber de la realidad, tanto a partir de la percepción directa como del entramado de conocimientos del cual participamos y en el cual queremos hacer *encajar* nuestro enunciado.

De esta forma, nuestro discurso debería estar conectado *por arriba y por abajo* respecto a la percepción del mundo: como origen y como prueba final; un discurso que hace un camino *de ida y vuelta* a la realidad. Sólo así se pueden distinguir aquellas afirmaciones que únicamente son producto de una instancia subjetiva de aquellas que pretenden aportar conocimiento. Con ello no podremos establecer la verdad de lo que decimos, pero al menos tendremos criterios razonables para distinguir entre discursos, compararlos y concluir cuál de los discursos es el que mejor pasa las *pruebas*, entendiendo que siempre estaremos a la espera de que aparezca otro discurso distinto que, pasando las mismas pruebas, pueda demostrar ser mejor.

**4.4.1.2.4.** Sin embargo, hay que tener en cuenta un último factor. Hasta ahora hemos intentado garantizar que el discurso sea comprensible, que tenga *algo que ver* con la realidad y que *encaje* en un marco de comprensión lingüístico-racional y factual. Pero esta necesidad de encaje genera un riesgo: si el discurso debe ser coherente a fuer de ser intersubjetivo, podríamos llegar a pensar que esa necesidad de coherencia llevaría a una *fossilización* de los discursos: si nuestros enunciados no pueden escaparse de los marcos de referencia para ser comprendidos y aceptados, ¿cómo incorporar el cambio a nuestro esquema? Estamos hablando de un cambio del marco global de comprensión, no del cambio que surgiría de sustituir un enunciado concreto por otro mejor. Si no conseguimos prever esa posibilidad de cambio, los sistemas de creencias serán

---

<sup>447</sup> A este respecto, el incremento exponencial del volumen de datos, y su manejo estadístico con instrumentos informáticos, ha llevado a algunos autores a pronosticar que “la sociedad tendrá que desprenderse de parte de su obsesión por la causalidad a cambio de meras correlaciones: ya no sabremos *por qué*, sino solo *qué*. Esto da al traste con las prácticas establecidas durante siglos y choca contra nuestra comprensión más elemental acerca de cómo tomar decisiones y aprehender la realidad”. MAYER-SCHÖNBERGER, VIKTOR y CUKIER, KENNETH *Big Data. La revolución de los datos masivos*. Madrid: Turner Publicaciones, 2013 (Título original: *Big Data. A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*, 2013. Traducción: Antonio Iriarte). Pág. 18. Para estos autores, esta renuncia a la causalidad implica hacer que “los datos hablen por sí mismos” (pág. 27).

muy estables y coherentes, pero no podrían evolucionar, de manera que deberíamos tener en la actualidad los mismos marcos que en la antigüedad, cosa que no ocurre.

Una primera vía de salida de estos marcos cognitivos es, obviamente, el contacto con la realidad. El hecho de acudir al mundo para comprobar cómo se *ajustan* los discursos nos puede dar un primer indicio para el cambio. Ante aspectos nuevos de la realidad, o ante enfoques nuevos de lo ya conocido, no nos quedaría otra solución que revisar lo que creemos saber, con el fin de hacer evolucionar nuestros sistemas de comprensión para poder *encajar mejor* esos nuevos aspectos o enfoques, en aras de, finalmente, formalizar un nuevo conocimiento. Ésta es la vía que parece sugerir Kuhn con su idea de “revoluciones científicas”, en el contexto de su formulación sobre los paradigmas científicos. Es la idea de que conocimientos concretos y marcos globales de interpretación no implican una relación de sumisión de los primeros a los segundos, sino que están más interrelacionados de lo que acostumbramos a aceptar.

Otra vía es la planteada por Habermas en el marco de su teoría contextual de verdad. La comunidad de hablantes, respetando unos criterios de habla ideal que actúan de hecho como *a priori* de la comunicación, puede generar motu proprio (suponemos que inducidos por alguna necesidad o por alguna presión factual) nuevos contextos de comprensión en los que se desarrolle la actividad comunicacional.

Si dejamos de lado el regusto metafísico de esta propuesta, parece que Habermas no está tan lejos de la idea de Kuhn, pero ambos hablan de cosas distintas: para Habermas los participantes en actos comunicativos podrían, al menos hipotéticamente, generar un consenso nuevo de las propias normas del consenso; por lo tanto, no estamos hablando de modificaciones de los resultados concretos de los consensos, sino de poder variar el reglas apriorísticas con las que se configuran los consensos, algo que, de entrada, es difícil de imaginar. Kuhn, por su lado, se refiere a modificar los consensos concretos en los que formulamos nuestras afirmaciones –los paradigmas–, pero no se plantea que seamos capaces de modificar también la forma en la que se generan los paradigmas. Asimismo, la idea habermasiana parece aludir a modificaciones de marcos generales como fruto de decisiones conscientes y voluntarias, algo de lo que tampoco somos capaces de encontrar justificaciones empíricas.

Si ahondamos en la idea habermasiana de modificación voluntaria de consensos, surge una preocupación: ¿y si, conscientemente, modificamos esos consensos no para que nuestros discursos *encajen* mejor en su contacto con la realidad y con los marcos explicativos, sino para que, al revés, la realidad *encaje* en nuestros discursos, intencionadamente dirigidos a algún objetivo espurio (no puramente cognitivo)? Se podría pensar que Habermas abre la puerta a tal posibilidad, lo cual significaría una contradicción con la idea de conocimiento; quizás de ahí que el propio Habermas deba introducir una condición esencial en los actos de habla, la voluntad de veracidad, que no deja de ser una exigencia moral, para conjurar ese peligro.

De hecho, si analizamos la evolución del pensamiento político, social y cultural desde el siglo XIX, encontraremos bastantes casos en los que el esfuerzo se ha dirigido específicamente a modificar los consensos cognitivos con el fin de que la realidad *encaje* en nuestros discursos y no al contrario, de manera que la voluntad subjetiva genera la intersubjetiva y la realidad no sirve más que *subrayar* –y validar– el origen de todo el discurso, que no es más que esa voluntad subjetiva inicial. Es lo que podríamos considerar, sin lugar a duda, como una auténtica subversión del conocimiento. Quizás los ataques de los relativistas pudieran haberse dirigido hacia esta cuestión, y no a la misma idea de verdad o de conocimiento.

**4.4.1.2.5.** Por último, y como consecuencia de aceptar la necesidad de dejar la puerta a la posibilidad del cambio del sistema de referencia, entramos de lleno en la condición histórica de cualquier discurso. Si aceptamos que la realidad permanece *ahí fuera*, y que generamos significación de esa realidad a partir de los condicionantes que hemos descrito, podemos admitir, tal como hemos señalado, que los discursos pueden cambiar: a) porque *descubrimos* algo nuevo de la realidad; b) porque cambiamos nuestro marco de referencia cognitivo. De hecho, es muy probable que b) se produzca por a). En cualquier caso, actualmente somos conscientes de que nuestros discursos sobre la realidad cambian sin necesidad de que cambie la realidad, y ello es debido a que los discursos están enraizados en el momento histórico en el que se formulan, y no puede ser de otra manera. Nadie se puede situar fuera de su tiempo para decir algo sobre el mundo.

La historicidad de los discursos genera dos consecuencias. La primera certifica una necesidad ya descrita: fuera de los saberes puramente deductivos (matemáticas y lógica), el resto de discursos debe revisarse constantemente, casi generacionalmente, o al menos en cuanto cambian las condiciones contextuales en las que se formulan. Y esto no es una *debilidad* del conocimiento, sino que forma parte de su propia naturaleza, de la forma concreta en la que se ha desarrollado el conocimiento a lo largo de la historia.

La segunda consecuencia sirve para subrayar el alejamiento respecto a cualquier instancia trascendental. Aun si admitimos la racionalidad como un elemento constituyente del pensamiento y del conocimiento, es evidente que no pensamos las mismas cosas y, sobre todo, no tenemos los mismos marcos conceptuales en los que encajar nuestros discursos que, pongamos por caso, el de los antiguos egipcios. Obviamente, hay en nuestra cultura elementos culturales procedentes del antiguo Egipto que todavía hoy perviven, pero el marco general ha cambiado de manera significativa, de forma que no podemos *comprender* la realidad de la misma manera que lo hacían los antiguos egipcios. No existe un sujeto trascendental que recorra la Historia pensando lo mismo y diciendo lo mismo ante lo mismo. No podemos *dialogar* con Amenofis III. De ahí que cualquier intento de comprensión pase por la aproximación al marco contextual en el que se realizan los discursos, siendo conscientes de que no podremos



desprendernos del marco explicativo propio para abrazar otro, y que, por lo tanto, cualquier intento de comprensión sólo puede ser realizado *desde* el propio marco cognitivo. En este sentido, la hermenéutica es una buena candidata para sustituir a una renqueante epistemología.

**4.4.1.2.6.** La conclusión es que, una vez descartada la posibilidad de establecer la verdad de un enunciado como una comparación entre discurso y realidad, debemos hacer *mutar* dicha noción de verdad para llevarla al terreno de lo posible. Así, la verdad puede pasar a referirse a los criterios que permiten distinguir un discurso que aspira a decir algo del mundo, de otro que sólo es fruto de una subjetividad; y para ello hemos de admitir la historicidad de esos mismos criterios, en el sentido de que son fruto de los marcos conceptuales en los que surgen.

De esta manera, un discurso aspiraría a ser “verdadero” de una forma diferente: será “verdadero” si respeta esos criterios; y un discurso será falso si, aspirando a ser “verdadero”, no cumple los requisitos establecidos. O, si los cumple, hay otro discurso sobre la misma cuestión que cumple *mejor* esos requisitos. Y por ello, un discurso que no aspire a ser verdadero de esa manera, en ningún caso podrá ser considerado falso, como ocurriría, por ejemplo, en el caso de un relato de ficción.

#### 4.4.2. De la verdad a la veracidad

Al final de este capítulo, hemos abandonado momentáneamente la epistemología para entrar en los terrenos de la moral, con el fin de no dejar un *cabo suelto* que consideramos fundamental para que nuestro acercamiento al problema de la verdad sea completo.

Desde el momento en que se sitúa la noción de verdad en el terreno discursivo es obvio que interviene la voluntad humana, la cual se enmarca en el contexto intersubjetivo propio de todo acto de conocimiento. Partiendo, pues, de una visión integral del ser humano, no podemos dejar de lado un elemento fundamental de la condición humana, como es la libertad; y esta libertad, en el plano individual, reposa sobre su voluntad. No nos vemos impelidos de forma natural, irrefrenable, a decir siempre la verdad de las cosas; es obvio que existe la mentira como voluntad consciente de mentir, y que eso es algo totalmente diferente del error gnoseológico.

Por lo tanto, vemos la necesidad de complementar la epistemología con un *apéndice* moral: la voluntad de buscar la verdad entendida como un valor que se considera positivo e incluso imprescindible. La verdad no sólo tiene que ser racional, útil o coherente; también tiene que ser honesta, tanto para con los demás como, sobre todo, para consigo mismo. Sin esta honestidad, no se puede llegar a ninguna verdad. La honestidad, pues, es una especie de *condición de posibilidad* del conocimiento.

Y para ello, no hace falta caracterizar al buscador de la verdad como un héroe trágico, como hace Nietzsche, ni como un ser *especial* al modo platónico. Pero sí que hay que ser conscientes de que el buscador de la verdad debe cumplir una serie de requisitos, sin los cuales no tendrá sentido que hablemos de verdad ni de conocimiento.

El primero, sin duda, es conocer y respetar los criterios de verdad que le permitirán plantear un enunciado que pretenda ser verdadero en unos términos aceptables, como lo hemos planteado en el punto 4.4.1.

El segundo requisito puede parecer obvio, pero es importante destacarlo: el sujeto que busca la verdad debe tener una capacidad cognitiva mínima que permita, sobre todo, dar el paso fundamental, todavía *misterioso*, que posibilita pasar del percibir al pensar; el paso que en el discurso científico se denomina “hipótesis” y que supone un cierto grado de creatividad, de *habilidad* para generar una pregunta pertinente sobre el mundo (dirigiendo, pues, la mirada al mundo desde alguna pregunta concreta), e incluso de convertir en propio un enunciado generado por otro mediante la reproducción del proceso cognitivo que llevó a ese otro a formular su enunciado; es lo que en arte podríamos llamar “talento” (sea en el grado que sea), y que en epistemología nos contentaremos con llamar “capacidades cognitivas mínimas”. Y en este punto podríamos entrar en contacto con la psicología cognitiva e incluso con la psicología en general a la hora de buscar fundamentos con los que explicar tales procesos cognitivos.

Y por último, nos encontramos con el requisito de la voluntad de buscar la verdad, que tampoco está presente por igual en el género humano. Es lo que hemos analizado en el punto 4.3

en torno a los conceptos de “sinceridad”, “valentía” y “precisión”. Poco más podemos añadir al respecto salvo una consideración importante: la veracidad no puede sustituir enteramente a la verdad. La crisis de la noción clásica de “verdad” ha favorecido un cierto proceso de *suplantación semántica* por el cual, ante las inseguridades y hasta la molestia que genera el uso de la palabra “verdad”, se ha tendido a sustituir “verdad” por “veracidad” intentando conservar todas las propiedades de la palabra sustituida pero sin tener que utilizar un término que sonaba demasiado *fuerte*, demasiado *absoluto* e incluso, por qué no decirlo, demasiado pretencioso.

La veracidad es un *valor* importante a la hora de hablar de verdad, pero sólo con la veracidad nos quedamos lejos de lo que se supone que debería ser un conocimiento verdadero, entendiendo por “verdadero” la concreción que le estamos dando en estas conclusiones. Veracidad sin respeto de las condiciones o criterios de verdad no puede dar las garantías mínimas para hablar de conocimiento. Alguien puede tener todo el afán de veracidad que podamos imaginar, pero si sus afirmaciones *no pasan* las pruebas requeridas, todo su empeño que quedará en una mera demostración de buena voluntad. Igualmente, si no posee unas mínimas aptitudes cognitivas, es muy difícil que pueda alumbrar ninguna aserción sobre el mundo que podamos considerar conocimiento.

La veracidad es una característica necesaria para el sujeto que busca la verdad, porque lo caracteriza precisamente como eso, como “sujeto que busca la verdad”; pero no se puede considerar que la veracidad sea una garantía suficiente para la verdad del conocimiento.

## 5. Tiempo

---

El último capítulo de la primera parte lo dedicamos al análisis de la cuestión del tiempo. El motivo es explorar una cuestión que es clave para el periodismo (el periodista debe explicar cosas que ya han sucedido), y que supone una dificultad adicional a las posibilidades de conocimiento estudiadas hasta ahora: el tiempo nos sitúa en la inmaterialidad, por cuanto el objeto de estudio *ya no es*, aunque haya dejado unos vestigios –materiales o inmateriales– que son lo único que *está presente* para el periodista que escribe su noticia. Ésta es una de las claves de la “epistemología periodística”, pese a que la variable temporal habitualmente no aparece explícitamente en las investigaciones epistemológicas emprendidas desde la filosofía.

Por ello, para tratar la incidencia del tiempo en el proceso gnoseológico recurriremos a una epistemología específica, como es la de la Historia, ya que ésta ha hecho del tiempo uno de sus elementos definitorios. El recurso a la Historia para analizar la gnoseología del Periodismo ya fue el objeto de la investigación desarrollada con el Trabajo de Final de Máster, cuyo principal objetivo era, precisamente, comprobar de qué manera la epistemología de la Historia servía para analizar la gnoseología del Periodismo, toda vez que la historiografía se ha planteado problemas muy similares a los que afectan a la actividad periodística.

Se trata ahora de profundizar en dicha investigación, insertándola en el debate epistemológico general (el planteado en los capítulos precedentes), y aislando para ello aquellos temas específicos que tienen una incidencia especial en la epistemología periodística, la cual constituye el objeto de estudio de la segunda parte de esta tesis. Por lo tanto, obviaremos el desarrollo histórico de la epistemología de la Historia (que ya fue tratado ampliamente en la Trabajo de Final de Máster), y nos concentraremos en aquellas cuestiones conceptuales directamente vinculadas con los problemas planteados en esta tesis.

### 5.1. El planteamiento del problema: tiempo humano, tiempo cósmico

El problema que plantea el tiempo es, de entrada, ontológico: qué es el tiempo, de qué está *hecho*, cuál es su naturaleza. Éste es, desde luego, *el* problema que del tiempo. Sin embargo, no es ésta la cuestión principal que abordaremos en nuestra investigación –aunque, obviamente, planeará sobre ella–, sino que nos centraremos en las consecuencias epistemológicas que genera la introducción de la *variable tiempo* en el proceso gnoseológico; es decir, de qué manera el tiempo determina nuestras posibilidades de conocimiento.

El problema ontológico del tiempo es la imposibilidad de *asirlo*: cuando algo sucede *deja de ser* en el mismo momento en el que ocurre, con lo que el estricto presente es efímero; y lo que esperamos que ocurra en el futuro es algo que *todavía no es*. La ontología del tiempo, pues, se plantea fundamentalmente en el terreno del *no-ser*, de ahí su dificultad, ya que la concepción clásica, a partir de Parménides, parte de la idea de que el conocimiento se debe centrar en el *ser*, en lo inmutable, en la *realidad*, como forma de superar el caos de acontecimientos del mundo de las cosas; un caos en buena medida infundido por la acción del tiempo, en cuyo marco las cosas son y dejan de ser, es decir, cambian.

En ese sentido, la noción de *ser* excluye la de tiempo: “Lo que hace al Ser perfecto es justamente ser él completo en el sentido de que permanece siempre lo mismo (...) la consecuencia es que si el Ser es, tiene que ser en absoluto, puesto que no hay grados de ser: una cosa es o real (Ser) o irreal (la nada). Esta conclusión es la clave para la comprensión del pensamiento platónico, para el cual el conocimiento sólo es posible con relación a los objetos inteligibles y estables”<sup>448</sup>.

La cuestión, pues, se plantea alrededor de la naturaleza irreconciliable del ser y del tiempo. Esta oposición fue *atemperada* por Platón, quien, en su explicación del mito de la creación del mundo, confiere al tiempo la condición de medida del movimiento, es decir, convierte el tiempo en número, una idea que retomará Aristóteles sin los componentes míticos de la narración platónica. Este *tiempo medible* ya no se refiere al tiempo eterno del *ser* del que hablaba Parménides, pero ambos tiempos mantienen una vinculación que encuentra su sentido en la teoría del Mundo de las Ideas de Platón: “Eternidad y tiempo pertenecen a dos esferas distintas de la realidad: la eternidad corresponde a la esfera de lo inteligible (la de las Ideas) y el tiempo a la esfera de lo sensible (la de los cuerpos que se generan y cambian). Las especies del tiempo –pasado, presente y futuro– no se aplican a la eternidad. Sin embargo, hay ciertas semejanzas entre eternidad y tiempo. Ambos son duraciones a las que se aplica el *siempre*: eterno es lo que permanece *siempre* en su identidad sin cambio alguno; temporal es lo que

---

<sup>448</sup> CUNHA BEZERRA, CICERO “Parménides y la univocidad del Ser”. En: *Cátedra I* (2003), Centro de Estudios Clásicos y Medievales. Pág. 47.

existe *siempre* en el cambio constante”<sup>449</sup>. Es la idea que emerge de la famosa frase del *Timeo* “El tiempo es una imagen móvil de la eternidad”, una frase que ha sido objeto de una larga discusión filosófica en torno a su significado exacto.

Platón articula los dos tiempos: asocia la idea de “tiempo” con la idea de eternidad a partir la noción del “orden cíclico” –sin principio ni fin– que se manifiesta en la naturaleza; y el tiempo del mundo sensible –el medible, el que se manifiesta el cambio– se rige por ese tiempo eterno que marcan los cuerpos celestes, de los cuales procede el número con el que se mide el cambio (el día, el mes, el año). Así, Platón “pone en estrecha relación tiempo, número y medida del movimiento. Los tres son inseparables. Además asigna a la esencia del tiempo [del mundo sensible] el ‘era’ (el pasado) y el ‘después’ (el futuro), momentos que Aristóteles expresará como el ‘antes’ y el ‘después’”<sup>450</sup>.

Aristóteles somete a crítica la idea de tiempo que él recibe, en una doble dirección. En primer lugar, analiza la relación entre cambio –o “movimiento”, en el sentido de *espacio*<sup>451</sup>– y tiempo, para concluir que el tiempo no es cambio pero tampoco es independiente de él:

“El tiempo no existe, desde luego, sin el cambio; pues cuando nosotros mismos no cambiamos en nuestro pensamiento o nos pasa inadvertido que cambiamos, no creemos que haya pasado el tiempo (...) y puesto que andamos investigando qué cosa sea el tiempo, habremos de comprenderlo comenzando por esta cuestión: qué cosa es del movimiento. Y es que percibimos simultáneamente movimiento y tiempo”<sup>452</sup>.

Aristóteles, en la *Física*, no ofrece una solución a la relación entre movimiento y tiempo, como destaca Vial Larraín: “El tiempo no es movimiento, pero no existe sin el movimiento: ni movimiento, ni independiente del movimiento. La salida parece estar en la noción de medida y, específicamente de número, que conduce a la definición aristotélica: el tiempo es ‘el número del movimiento según un antes y un después’ (219b). Pero ese ‘antes’ y ‘después’ apunta más bien

<sup>449</sup> AVELINO DE LA PINEDA, JESÚS “El tiempo en Platón”. En: *Thémata. Revista de Filosofía*, número 38 (2007). Pág. 16. Este autor utiliza para su análisis la interpretación que R. Mondolfo hace de los textos platónicos, especialmente del *Timeo*.

<sup>450</sup> *Ibid.* Pág. 17.

<sup>451</sup> Hay que subrayar que el *uso práctico* del tiempo está imbricado con la idea de espacio, tal como ya apuntó Platón. Los calendarios *segúan* el movimiento de los astros, de forma que de ese movimiento se pudiera deducir una forma de medir el tiempo (mediante las regularidades detectadas) al otorgar a dicho movimiento astronómico la condición de *referencia estable*. Por lo tanto, *medir el tiempo* no es más que una forma de medir el movimiento en el espacio. De ahí que el tiempo medido estuviera referenciado al “tiempo cosmológico”, el tiempo *total y absoluto* que rige el universo, y del cual los movimientos de los cuerpos celestes serían una *muestra* o incluso una *consecuencia*. Pero el calendario, además, muestra de qué manera se pueden conectar el *tiempo cosmológico* y el *tiempo humano*: los calendarios y todos los instrumentos para medir el tiempo intentan *capturar* el tiempo cosmológico, pero para actuar socialmente: “El tiempo era ante todo un medio para orientarse en el mundo social y para regular la convivencia humana. Los fenómenos naturales elaborados y normalizados por los hombres, encontraron aplicación como medios para determinar la posición o la duración de las actividades sociales en el flujo del acontecer”. ELIAS, NORBERT *Sobre el tiempo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989 (Título original: *Ubre die Zeit*, 1984. Traducción: Guillermo Hirata). Pág. 12.

<sup>452</sup> ARISTÓTELES *Física* (218b-219a). Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1996 (Traducción: José Luis Calvo Martínez). Pág. 123.

a una relación espacial, y por otra parte, Aristóteles llegará a decir que el tiempo mide el movimiento tanto como el movimiento mide al tiempo (223 b.15)<sup>453</sup>.

En segundo lugar, Aristóteles vincula la idea de tiempo a la de percepción, de forma que “para poder hablar de una duración o de un lapso temporal determinado es necesario que constatemos un cambio o bien que ‘nos sintamos’ cambiando; en ambos casos se trata de una modificación interior porque es en el nivel de la conciencia o del alma donde tiene lugar el acto de experimentar ese cambio”<sup>454</sup>. En este punto, Aristóteles retoma la idea platónica del *antes* y el *después* como los dos extremos del cambio: “Lo distinguimos –el *antes* y el *después*– al captar que son diferentes entre sí y que hay algo intermedio entre ellos. Porque cuando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los extremos son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo”<sup>455</sup>. Y el tiempo que articula ambos extremos es el del *ahora*, que adquiere así un carácter de tránsito entre pasado y futuro de difícil concreción ontológica, “dado que el ‘ahora’ es principio y fin del tiempo, aunque no del mismo, sino fin del pasado y principio del futuro”<sup>456</sup>.

Al igual que Platón, el *antes* y el *después* llevan a Aristóteles a asociar tiempo y número: una vez establecidos los dos extremos del movimiento, podemos graduar una escala entre ambos. Pero para ser número debe haber una unidad de medida que actúe como referencia; ¿cuál? Como Platón, para Aristóteles el *referente* del tiempo no es convencional, como sí ocurre, por ejemplo, con la medición de magnitudes espaciales, sino que viene dado por los movimientos celestes, de cuya regularidad inmutable surge el número: “La unidad de medida es universal: la revolución del cielo. Calcular el tiempo es determinar la persistencia en el ser de un determinado proceso”<sup>457</sup>. Es el tiempo cósmico percibido como *continuo*, el que “es en todas partes el mismo”; el que, más que numerado, es numerable. Con todo ello, según Bielke, es “un tiempo que parece trascender la temporalidad humana”.

Frente a ese tiempo continuo, Aristóteles se centra en el tiempo percibido por la constatación del movimiento. Es un tiempo *humanizado* hasta el punto que hace que Aristóteles se llegue a plantear si continuaría existiendo si alguien no lo percibiera:

“Podría uno plantearse el problema de si existiría el tiempo o no, suponiendo que no hubiera alma: pues si es imposible que exista lo que se va a numerar, es también imposible que sea numerable. Y si no hay ninguna otra cosa, sino el alma y el entendimiento del alma, que tenga en su naturaleza el numerar, es imposible que en no habiendo alma haya tiempo; a menos que haya solamente ‘aquello-existiendo lo-

<sup>453</sup> VIAL LARRAÍN, J.D. “El tiempo en Aristóteles”. En: *Enrahonar*, número 15 (1989). Pág. 18.

<sup>454</sup> MORILLO BLANCO, INMACULADA “El eterno problema del tiempo. La dialéctica movimiento/alma en Aristóteles”. En: *Duererías, Analecta Philosophiae. Revista de Filosofía*. 2.ª época, número 1 (2009). Pág. 10. Consultado en línea: [http://guindo.pntic.mec.es/~ssag0007/hemerotecal\\_archivos/pdf-nov09/inmaculadamorillo-problemat tiempo.pdf](http://guindo.pntic.mec.es/~ssag0007/hemerotecal_archivos/pdf-nov09/inmaculadamorillo-problemat tiempo.pdf)

<sup>455</sup> ARISTÓTELES Física (219a). *Op. Cit.* Pág. 123.

<sup>456</sup> *Ibid* (222b). Pág. 133.

<sup>457</sup> BIELKE, MARTÍN S. “El tiempo como número y el estado temporal elemental en Aristóteles”. En: *Thémata. Revista de Filosofía*, número 47 (2013). Pág. 46.

cual' el tiempo existe; como si se admite que existe el movimiento sin el alma. El 'antes' y el 'después' están en el movimiento y son tiempo en tanto que son numerables<sup>458</sup>.

Según aclara Bielke, *antes* y *después* no son sinónimos de "pasado" y "futuro": "Son términos relativos que adquieren un sentido u otro según se hable de anterior o posterior en el pasado o en el futuro". Si el *antes* y el *después* se sitúan en el pasado (respecto a quien enuncia), lo anterior es lo más alejado del presente, y lo posterior lo más cercano; por el contrario, si el *antes* y el *después* están en el futuro, lo anterior es lo más cercano al presente y lo posterior lo más lejano. Pero ni el pasado ni el futuro *son*, por lo que, como decíamos antes, el problema del tiempo es el del ser: "En tanto presente se comprende como lo que *es*, pasado como lo *ya no es* y futuro como lo que *no es aún pero será*. En última instancia, pues, el problema del tiempo o bien no es diferente del problema del ser, o bien no puede separarse del mismo"<sup>459</sup>.

Así pues, la instancia temporal que estructura el tiempo es el presente, entendido como el *momento* en que el pasado y el futuro se *encuentran*. Dicho de otra manera: el *ahora* define el *momento* en el que se percibe el tiempo a partir de la constatación de un cambio, pero no por eso es un período concreto ni estabilizable ontológicamente.

En definitiva, Aristóteles articula los dos tiempos, el continuo y el percibido, de modo similar a como lo hace con "sustancia" y "accidente": *el tiempo es una accidente del ser*. El movimiento permite percibir el cambio, aunque en esa misma percepción también se encuentra otro tipo de *percepción*, no sensitiva, sin la cual la primera no tendría sentido: todo cambio implica una sucesión de estados diferentes (de *ahoras* sucesivos), pero pese a ello, seguimos percibiendo que el objeto sigue siendo el mismo. En todo movimiento, pues, hay cambio y permanencia. Podemos conocer lo que permanece, lo inalterable, gracias a que lo escindimos de lo que cambia. Un caballo envejece, cambia el color de su pelo, pierde una pata... pero el observador seguirá percibiendo que *es* un caballo: no varía ni su *ser* ni su *sustancia*<sup>460</sup>, pero sí lo hacen características *accidentales* como las descritas. Si *cambiara* de caballo a gato, sería un *cambio sustancial*, ya que mutaría su *ser*, y no asociaríamos tal cambio con el tiempo:

"Es manifiesto que las cosas-que-son-siempre, en tanto que son siempre, no están en el tiempo, pues ni son contenidas por el tiempo ni su ser es medido por el tiempo. Y un indicio de esto es que tampoco son afectados por el tiempo puesto que no están en el tiempo"<sup>461</sup>.

<sup>458</sup> ARISTÓTELES *Física* (223a). *Op. Cit.* Pág. 136.

<sup>459</sup> BIELKE, MARTÍN S. *Op. Cit.* Pág. 50.

<sup>460</sup> "Es *sustancia* la que es llamada así del modo más estricto, prioritario y eminente, a saber, aquella que no se dice de un sujeto ni se encuentra en sujeto alguno; verbigracia, el hombre particular o el caballo particular. Se llaman *sustancias segundas* las especies a las cuales pertenecen las [entidades] que se denominan sustancias en sentido prioritario, así como los géneros de estas especies. Por ejemplo, el hombre particular pertenece a la especie *hombre*, cuyo género es *animal*. Luego, ambas se denominan sustancias segundas, tanto *hombre* como *animal*". En: ARISTÓTELES "Categorías". Pág. 65. Autores como J.D. Vial Larraín consideran que el foco del pensamiento de Aristóteles se centra en la "sustancia", pero que la versión definitiva del pensamiento aristotélico sobre la *sustancia* y el tiempo no se encuentra en la *Física*, sino en la *Metafísica* (sobre todo en el libro VII), de modo que en la segunda Aristóteles somete a crítica el planteamiento de la primera.

<sup>461</sup> ARISTÓTELES *Física* (221b). *Op. Cit.* Pág. 131.



### 5.1.1. Ontología y escatología en el tiempo del cristianismo

El cristianismo y su visión teleológica de la Historia supusieron un cambio profundo en la idea del tiempo, pese a mantener la escisión entre dos tipos de tiempo. La principal transformación se produjo en la noción del tiempo circular –cíclico– de los griegos, que fue sustituido por un “tiempo lineal”, dotado de un principio y de un final, y, por lo tanto, de una *dirección temporal*. Y si el tiempo tiene una dirección, sugerimos que tiene un *sentido*: partiendo de un inicio –la Creación– apunta hacia la consecución de un objetivo, el *fin de los tiempos*, momento en el que se haría realidad el ideal cristiano y en el que el tiempo como tal se diluiría en la eternidad, entendida ésta como *la existencia fuera del tiempo*, tal como la definió Agustín de Hipona.

Ante la evidencia de que no vivimos *todavía* instalados en la eternidad, el cristianismo, sobre todo a partir de la obra de Agustín de Hipona, mantendrá la idea del otro tiempo, un “tiempo humano” perceptible y medible por el hombre. Agustín de Hipona estructurará ese “tiempo humano” a partir del presente, tal como plantea en su obra *Confesiones*: “Sin embargo, y esto me atrevo a afirmarlo osadamente, sé que, si nada pasase, no habría tiempo pasado; que si nada ocurriese no habría tiempo por venir; que si nada fuese, no habría tiempo presente”.

El “tiempo humano” es el único sobre el que cabe experiencia, pero no conocimiento, el cual, en la acepción cristiana, estaba reservado al *no-tiempo* que define la eternidad, lejos de la experiencia humana. Agustín de Hipona intentará unir estos dos tiempos, situando el *punto de encuentro* en el futuro, en el fin de los tiempos. A esta cuestión volveremos más adelante.

La nueva percepción del tiempo aportada por el cristianismo no restará dificultad a la hora de comprender y de intentar explicar qué es el tiempo. Una desazón que el mismo Agustín de Hipona expresa cuando dice: “¿Qué es, en efecto, el tiempo? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; cuando trato de explicarlo, ya no lo sé”<sup>462</sup>. Sin embargo, Agustín de Hipona se dedicó a luchar contra esta incertidumbre, buscando consistencia ontológica al “tiempo humano”.

En *Confesiones*, Agustín de Hipona retoma la reflexión de Platón sobre el tiempo del cambio, sobre todo para solucionar la evanescencia de los tiempos pasado y futuro, a los cuales es difícil encontrar una justificación ontológica. Para ello, reformula así la estructura temporal:

“Hay tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente, el presente del futuro. Estas tres maneras están en nuestro espíritu, y no las veo en ninguna otra parte. El presente de las cosas pasadas es la memoria; el presente de las cosas presentes es la visión directa; el presente de las cosas futuras es la espera”<sup>463</sup>.

El pasado se invoca *desde* el presente mediante la memoria (la experiencia) y el futuro se *proyecta* también desde el presente (la espera). Al traer los tres tiempos al presente, que es el tiempo del “espíritu” –del sujeto–, Agustín de Hipona concluye que los *tres tiempos* existen en

<sup>462</sup> SAN AGUSTÍN *Las confesiones* (Libro XI, 17). Barcelona: Editorial Juventud, 1968 (Traducción: Agustín Esclasans). Pág. 272.

<sup>463</sup> *Ibid* (Libro XI, 26). Pág. 278.

el presente, dándole, pues, al presente una dimensión ontológica. Pero, ¿qué significa que los tres tiempos existen “en el espíritu”?

En este punto, el giro dado por Agustín de Hipona es fundamental, y, como señala Paul Ricoeur, este giro abrirá la senda que recorrerán filósofos como Husserl y Heidegger. Al situar el tiempo en la órbita del “espíritu”, ese “espíritu” se convierte en el elemento de referencia que permite congrega los tiempos para dotarles de un punto de apoyo estable que, de alguna manera, mitiga la fluidez del tiempo: “En este sentido, los dos enigmas –el del ser no-ser y el de la medida de lo que no tiene extensión– se resuelven al mismo tiempo; por una parte, hemos vuelto a nosotros mismos (...) ¿Y cómo? En cuanto permanece, tras su paso, la impresión (*affectio*) que las cosas marcan en el espíritu al pasar”<sup>464</sup>.

Es decir, el pasado permanece (se hace presente) gracias a la impresión que genera en el sujeto, a diferencia de un pasado pensado como algo que *ya ha sucedido*; las cosas, cuando han pasado, han dejado de ser, pero la impresión que nos dejan es lo único que tiene consistencia real. Como indica el dicho latino formulado por Ovidio, “*factum abiit, monumenta manent* (los hechos pasan, los recuerdos permanecen)”. Todo ello apunta hacia la futura eclosión empirista, en el sentido de que hace de las impresiones proporcionadas por los sentidos lo único seguro de que disponemos a la hora de afrontar el conocimiento del mundo de las cosas (ver 3.2.1).

De esta manera surge el núcleo de la *distentio animi* agustiniana: la noción del tiempo (y, de hecho, de toda actividad humana) emana de la interacción entre la “espera” (futuro), la “memoria” (pasado) y la “atención” (presente), de forma que la “atención” concentra toda la tensión que supone el *tránsito activo* de lo que era futuro hacia lo que se convierte en pasado: “Esta acción combinada de la expectación, la memoria y la atención es lo que ‘avanza y avanza’. Por lo tanto, la *distentio* no es más que el desfase, la no-coincidencia de las tres modalidades de la acción”<sup>465</sup>. Y este tránsito, a partir del presente, se realiza inevitablemente *en* el sujeto, que de esta manera se convierte en la verdadera referencia del tiempo.

Pero esta concepción del tiempo, que hoy podríamos calificar “antropologizada”, es contrapuesta por Agustín de Hipona a *otro tiempo*, un tiempo “absoluto” marcado por Dios y en el que la volatilidad del mundo humano se confronta con la estabilidad propia de un *no-tiempo*. Así, tenemos, por un lado, un tiempo de los seres humanos –marcado por el presente del sujeto– frente a un tiempo de eternidad –marcado por el presente eterno de Dios–.

Pese la escisión en dos tiempos diferentes, Agustín de Hipona intenta integrarlos por la vía de presentar el tiempo eterno como un concepto-límite del tiempo, un horizonte deseable y esperable al cual podemos y debemos aspirar como culminación definitiva de *nuestro* tiempo y de *nuestra* historia. La integración de los tiempos, así, no se realiza *ahora*, en el tiempo que

<sup>464</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI de Editores, 2007 (Título original: *Temps et récit I: l'histoire et le récit*. Traducción: Agustín Neira). Pág. 61.

<sup>465</sup> *Ibid.* Pág. 63.

vivimos, sino que queda relegada a un futuro inevitable pero no precisado. Podríamos decir que el presente, en el que tiene lugar el tiempo humano, es un tiempo que permanece *a la espera de*.

De Agustín de Hipona parten dos concepciones que han llegado hasta nuestros días y que han marcado el discurso historiográfico: si en *Confesiones* reformula la estructura temporal para centrar la atención en un presente con entidad ontológica, de su principal obra, *De civitate Dei*, surge una contundente concepción lineal del tiempo: el tiempo tiene un principio –el pecado– y un final –la redención del pecado– por lo que tiene un objetivo que cumplir, lo cual encaja con su idea de concepto-límite del tiempo *situado* en la eternidad. Alcanzado ese objetivo, en el futuro, el tiempo, tal como lo conocemos desde una perspectiva humana –desde el presente, la *ciudad terrena*–, se *disolverá* en la eternidad –en el futuro, la ciudad de Dios–.

Es difícil sustraerse a la idea de que el contexto histórico de Agustín de Hipona –la disolución del imperio romano– grabó a fuego esta sensación de provisionalidad del tiempo que le tocó vivir, e impulsó un deseo de restauración –casi nostálgica– de un mundo que estaba desapareciendo ante sus ojos<sup>466</sup>; pero lo cierto es que en esta visión está en el germen de lo que será la idea del tiempo durante la edad media y durante buena parte de la modernidad.

La idea agustiniana, por lo que respecta a la concepción lineal y teleológica del tiempo, se tradujo en una división de la historia humana en tres edades: la del Padre (el Antiguo Testamento), del Hijo (de la encarnación hasta el final de la Historia) y la del Espíritu (*después* de la Historia). Esta división en edades tomó un enorme impulso a partir del monje cisterciense Joaquín de Fiore (1130-1202), para quien la historia ya había entrado en la tercera fase, de manera que estaba punto de producirse ese encuentro entre la “historia humana” y la eternidad. Esta idea ha tenido una extraordinaria repercusión desde entonces<sup>467</sup>, puesto que representaba el anuncio de que la Historia se acercaba al cumplimiento de sus objetivos:

“Su influencia es enorme tanto a nivel popular como de especialistas del pensamiento occidental: piénsese en Bacon, en la doctrina de los tres estadios de Comte, en la visión dialéctica progresiva de toda realidad de Hegel, en la visión dialéctica progresiva del marxismo, etc. Se dieron infinidad de profecías, de cálculos, de anuncios milenaristas sobre el momento de la llegada de esa ‘tercera edad’”<sup>468</sup>.

A la Ilustración tan sólo le bastó con cambiar el objetivo final –la *ciudad de Dios* o la “edad del Espíritu”– por la idea de progreso para adaptar el planteamiento agustiano al entorno filosófico que comienza a germinar en los siglos XVII y XVIII. El tiempo se impregna así de un sentido teleológico, y, de esta manera, el futuro se situaba en el centro de la *experiencia* del tiempo.

<sup>466</sup> Esa *impresión* (el desconcierto por la desaparición del mundo romano) es una de las *ideas fundacionales* de la edad media, entre los siglos V y VII. “El hombre convivía, físicamente y en su imaginación, con las ruinas y con todos aquellos muertos que en un tiempo habían habitado pueblos y ciudades”, en FUMAGALLI, VITO *El alba de la Edad Media*. Madrid: Editorial Nerea, 1996 (Título original: *L'alba del Medioevo*, 1993. Traducción: Pedro Tena Junguito, revisada por Fernando Villaverde). Pág. 61. En esta obra, Fumagalli analiza el nacimiento de la edad media a partir de los testimonios de los que vivieron tal nacimiento (sin ser conscientes de ello).

<sup>467</sup> DILTHEY, WILHELM *Op. Cit.* Págs. 164-166.

<sup>468</sup> AVELINO DE LA PINEDA, J. “Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202)”. En *Teorema*, Vol. XXII/3, 2002, editada por la Universidad de Oviedo. Pág. 133.

### 5.1.2. El tiempo de la ciencia

Isaac Newton, en *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, también define dos tiempos diferentes. En primer lugar, un “tiempo absoluto” –el tiempo *continuo* de Aristóteles–, que es “verdadero y matemático”, y que fluye eternamente sin principio ni fin ni ninguna relación con objetos externos; es un tiempo percibido como “un flujo absoluto que no puede ser alterado”. Y como tal, su papel en las ecuaciones newtonianas de la mecánica universal es situar y ordenar en unas coordenadas fijas todos los acontecimientos que podamos describir. Es una constante universal que marca el ritmo del universo, siempre igual y homogéneo. Este “tiempo absoluto” está *fuera* de la física, al ser *algo* ontológicamente independiente de la materia. Eso significaría que “acontecimientos separados en el espacio incluso por distancias inmensas podrían ser absolutamente simultáneos, y las fuerzas actuarían en la distancia en forma simultánea”<sup>469</sup>. El “tiempo absoluto” newtoniano, pues, es una extraña mezcla entre algo material (existe de forma objetiva) y algo metafísico (existe fuera de la materia).

Frente a este tiempo, Newton contrapone el “tiempo relativo” –el humano–, al que califica de “vulgar” y “aparente”: es el tiempo “usado por el vulgo en lugar del verdadero tiempo”. El “tiempo vulgar” es el que permite asociar tiempo y movimiento, ya que, mediante la utilización de alguna referencia (por ejemplo, el movimiento de los astros), podemos medir (de forma, pues, siempre relativa) el tiempo; pero esta medición sólo sería un pálido reflejo de lo que puede ser el “tiempo absoluto”, el cual, para Newton, no deja de ser un “atributo de Dios”.

La mecánica newtoniana, con su definición de los dos tipos de tiempo, encajaba en el paradigma científico del momento, que era el del mecanicismo. Dicho paradigma, que aparece con la *nueva ciencia* en el siglo XVII y que marcará en buena medida la Ilustración, parte de una concepción determinista de la ciencia, propia del clima intelectual de la época y de su búsqueda de certezas: si conocemos una ley natural, dicha ley nos indicará indefectiblemente lo que ha pasado y, sobre todo, lo que pasará. En ese sentido, dicha ley es *reversible*: al ser igual el momento que escojamos (porque la ley es inalterable), podemos ir hacia atrás o hacia adelante en el tiempo, pues el resultado será el mismo, la ley se cumplirá siempre de la misma manera. El tiempo, pues, es considerado una constante que interviene en todo, por lo que no tiene ningún papel significativo en los procesos gnoseológicos.

Por lo tanto, el universo no tendría historia: funcionaría como un autómata una vez se *ha puesto en marcha*. Esta idea parecía la culminación de la aspiración de estabilidad y de orden para la ciencia: cualquier suceso singular –cualquier cambio– sólo tenía *sentido científico* si era encuadrable en una ley, y en ese momento se convertía en eterno, en atemporal; en caso contrario, el suceso era desterrado al infierno de lo científicamente irrelevante, de la *apariencia*.

<sup>469</sup> CARDOSO, CIRO F.S. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981. Pág. 199.

Pero Kant, en su intento de validar epistemológicamente la nueva ciencia surgida de la Ilustración, dio un giro a la concepción aristotélica del tiempo, al despojarla de su condición de *accidente del ser*: para Kant, el tiempo –al igual que el espacio– es una condición previa de toda experiencia humana<sup>470</sup>. De esta manera, el tiempo se *interioriza*, en el sentido de que todos los humanos están dotados por naturaleza de unas formas determinadas de vincular los hechos que perciben en el mundo natural (para Kant, tiempo y espacio representan una síntesis *a priori*), y entre estas formas se encuentra el tiempo<sup>471</sup>.

Se asume así el tiempo como el punto de arranque de cualquier proceso gnoseológico, pero no podemos hablar del tiempo de las cosas *en sí*, puesto que tal idea implicaría *salirnos* de los *a priori* cognitivos: “El tiempo, que es únicamente una condición subjetiva de nuestra intuición humana (siempre sensible; es decir, en tanto somos afectados por objetos), considerado en sí mismo y fuera del sujeto, no es nada”<sup>472</sup>. El tiempo para Kant, pues, es transcendental: forma parte de las categorías que permiten al ser humano hablar de los fenómenos que percibimos sensitivamente de una manera universal y necesaria:

“Estos principios no son deducidos por la experiencia, porque ésta no puede dar una estricta universalidad ni una certeza apodíctica. Nosotros sólo podríamos decir: así lo enseña la observación general; pero no: esto debe suceder así. Estos principios valen pues como reglas, que hacen en general posible la experiencia, sin ser ésta la que nos muestra la existencia de las reglas, sino que más bien son ellas las que nos proporcionan el conocimiento de la experiencia”<sup>473</sup>.

### 5.1.2.1. La geología y la biología ajustan sus relojes

Desde el ámbito científico, no sólo la física tenía algo que decir sobre el problema del tiempo. La geología se lanzó a un empeño práctico: establecer una cronología del planeta y de sus grandes procesos a partir de métodos exclusivamente científicos. En cierto modo, la geología retomó preocupaciones planteadas por Anaximandro y la escuela milesia 2.300 años antes, como son el origen y la profundidad temporal del mundo que percibimos sensorialmente. Y ésta no era sólo una cuestión meramente científica, dado que el paradigma imperante a finales del siglo XVIII y principios del XIX estaba marcado por la idea de la Creación bíblica<sup>474</sup>.

<sup>470</sup> “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones [percepciones]. No se puede suprimir el tiempo en los fenómenos en general, aunque se puedan separar muy bien éstos de aquél, el tiempo, pues, está dado *a priori*. Sólo en él es posible toda la realidad de los fenómenos. Éstos pueden todos desaparecer; pero el tiempo mismo (como condición general de posibilidad) no puede ser suprimido”. KANT, IMMANUEL. *Op. Cit.* Pág. 207.

<sup>471</sup> ELIAS, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 49.

<sup>472</sup> KANT; IMMANUEL *Op. Cit.* Pág. 210.

<sup>473</sup> *Ibid.* Págs. 207-208.

<sup>474</sup> A finales del siglo XVIII, la idea era la de una *edad corta* de la Tierra, calculada sobre la base de los acontecimientos descritos en la Biblia. En un caso extremo de *precisión cronológica bíblica*, el arzobispo anglicano anglo-irlandés James Ussher (1581-1656) había establecido que la Creación se había producido el año 4004 antes de

El descubrimiento de fósiles marinos tierra adentro planteó una “anomalía” respecto a la idea dominante, generando de esta manera una revisión del paradigma vigente: Luois Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), estableció en la década de 1770 la edad de la Tierra en cerca de medio millón de años utilizando procedimientos inductivos; el estudio de zonas volcánicas extintas llevó a la idea del “cambio geológico” y de sus agentes; la estratigrafía (propuesta por el ingeniero y geólogo William Smith [1769-1839] a finales del siglo XVIII) hizo posible establecer una escala temporal fiable y permitió fechar los fósiles en función del estrato en el que eran descubiertos; y la variabilidad geológica llevó a la posibilidad de la variabilidad biológica, toda vez que los fósiles mostraban animales y plantas que habían desaparecido; hasta llegar a la publicación de *El origen de las especies* en 1859, en la que Charles Darwin consolidó la idea de que la naturaleza *también* tenía historia, no era algo dado de una vez y para siempre.

El darwinismo ayudó a *sincronizar* los relojes de la geología y la biología, y puso en crisis la idea de la excepcionalidad del ser humano como especie animal: no parecía ser algo tan ajeno e independiente de la evolución global de la naturaleza. A ello contribuyó la naciente paleontología, centrada, a su vez, en fijar la cronología de nuestra especie. Un funcionario aduanero, Boucher de Perthes (1788-1868), con su hallazgo de fósiles humanos en el lecho del río Somme, demostró que el ser humano había evolucionado de manera similar al resto de especies, y con ello nació el concepto de “prehistoria”:

“En el curso del siglo XIX, pues, la historia natural –en su sentido original de historia de la naturaleza– fue integrada en la historia humana, por una parte, y en la ciencia natural propiamente dicha, por la otra.

Antes de 1750, la cosmología, la zoología y la geología habían sido tres ámbitos del pensamiento distintos e independientes, con muy pocos problemas comunes, entre sí o con el estudio de los asuntos humanos. En 1900, todas ellas se ocupaban de procesos temporales de tipos familiares que se producen a través de períodos más o menos largos. Resultaba claro ya que el ‘testimonio de las cosas’ podía ser una guía tan segura para conocer el pasado como el testimonio humano (...) Pero esto sólo era verdadero con una condición, que se aplicaba con igual fuerza a todas las ciencias históricas, humanas o naturales: debemos abordar el pasado considerándolo continuo con el presente, e interpretar las huellas dejadas por sucesos anteriores en términos de las mismas leyes y los mismos principios que se aplican en la era presente”<sup>475</sup>.

De esta manera, se consolidó la idea de que el tiempo lo *impregna* todo, pero no a la manera newtoniana –un tiempo constante y eterno–, sino en una dimensión puramente histórica: incluso lo que aparecía como algo estable e inmutable (la orografía, la constitución y estructura de los seres vivos) en realidad también era cambiante, aunque a una escala temporal totalmente fuera de la experiencia humana. Tan sólo la física, anclada en el marco teórico newtoniano, parecía permanecer al margen de la creciente historización de todo el conocimiento humano.

---

Cristo, en concreto a las 8 de la tarde del 23 de octubre de ese año, que además cayó en domingo. En general, en el siglo XVIII se aceptaba que la edad del mundo oscilaba entre los 5.000 y los 7.000 años.

<sup>475</sup> TOULMIN, STEPHEN; GOODFIELD, JUNE *El descubrimiento del tiempo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990 (Título original: *The Discovery of Time*, 1965. Traducción: Néstor Míguez). Pág. 239.

### 5.1.2.2. Refutación del determinismo

Albert Einstein (1879-1955) replanteó la concepción del universo<sup>476</sup>, aunque, según él, el tiempo seguía estando *fuera* de la física, y en eso coincidía con Bergson y Heidegger, para quienes el tiempo es algo demasiado complejo para la ciencia<sup>477</sup>. De hecho, las ciencias físicas habían quedado al margen de la revolución vivida en el siglo XIX en cuanto a la percepción del papel del tiempo, ya que seguían considerando como axiomático que ciertos aspectos del mundo permanecen fijos, como por ejemplo las leyes de la dinámica de Newton o las “partículas permanentes” que constituyen la materia, luego conocidas como átomos y moléculas.

Ilya Prigogine (1917-2003) entiende que la persistencia de esta percepción del tiempo en el ámbito de la física obedece al mantenimiento de una noción mecanicista y determinista de la ciencia. Prigogine plantea la necesidad de reformular ese determinismo para dar acomodo a una nueva concepción a partir de la idea de “irreversibilidad”; en esta nueva concepción se podría plantear una fusión entre el tiempo de la física –el “tiempo ilusión” que decía Einstein– y el tiempo humano –el “tiempo real” de la biología, marcado por el cambio, por la evolución–:

“La idea de una omnisciencia y de un tiempo creado por el hombre presupone que el hombre es diferente de la naturaleza que él mismo describe, concepción que considero no científica. Seamos laicos o religiosos, la ciencia debe unir el hombre al universo. El papel de la ciencia es precisamente encontrar estos vínculos, y el tiempo es uno de éstos. El hombre proviene del tiempo; si fuese el hombre quien creara el tiempo, este último sería evidentemente una pantalla entre el hombre y la naturaleza”<sup>478</sup>.

Para Prigogine, la clave del nuevo paradigma es la idea de “irreversibilidad”: a partir del segundo principio de la termodinámica –la entropía, la que constata la tendencia de todo sistema al desorden, a la “disipación”–, Prigogine refuta la creencia de que el orden es estabilidad, y el desorden es no-equilibrio; es decir, que el conocimiento científico (basado en teorías que predicen de forma determinista) sólo es posible en sistemas estables, y que los sistemas inestables son reluctantes al conocimiento ya que impiden formular predicciones fiables. Para ello, Prigogine recurre a un argumento humeano: los datos de que disponemos para conocer las cosas son necesariamente finitos; la mecánica newtoniana había considerado que podía conocer el universo de forma absoluta y completa, pero lo cierto es que la ciencia sólo puede cumplir su capacidad predictiva *a partir de* la reducción y simplificación de la realidad, generando objetos de investigación adaptados al método científico. El conocimiento así obtenido es de naturaleza

<sup>476</sup> Una de las aportaciones fundamentales de Einstein, en la teoría de la relatividad general, fue proponer la idea de que el continuo espacio-tiempo, lejos de ser estable y *ser dado* desde un principio y para siempre, sufre oscilaciones y curvaturas por acción de gravedad de la materia. El desarrollo de las ecuaciones de estado de Einstein llevaron a la conclusión de que el universo podría estar en expansión o en contracción, pero nunca estático, pese a que el propio Einstein partía de una idea de un universo en equilibrio. Ello suponía la refutación del “tiempo absoluto” de Newton, ya que las características del tiempo no son iguales ni inmutables en cualquier lugar ni en cualquier circunstancia.

<sup>477</sup> PRIGOGINE, ILYA *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets Editores, 1991 (Título original: *La nascita del tempo*, 1988. Traducción: Josep Maria Pons). Págs. 23-24.

<sup>478</sup> *Ibid.* Pág. 26.

probabilística, lo cual no dejaba de ser visto como una carencia por los defensores de la certeza como única forma de conocimiento.

A partir de introducción de los conceptos de relatividad y de mecánica cuántica, según Prigogine, hay que adoptar la probabilidad independientemente de la información que poseamos<sup>479</sup>, pues la probabilidad y no la certeza es la que marca el horizonte del conocimiento: “Las ecuaciones no-lineales tienen muchas muchas soluciones posibles y por consiguiente una multiplicidad, una riqueza de comportamientos que no se pueden encontrar cerca del equilibrio”<sup>480</sup>. Así, lo impredecible se integra en la ciencia.

Lo imprevisible incluso estaría en el origen del universo: al admitir el *Big Bang* como teoría cosmológica mayoritariamente aceptada se introduce la idea de una *historia del tiempo*<sup>481</sup>, al colocar en el inicio de *nuestro tiempo* un acontecimiento inaugural, irreversible por su misma naturaleza, aunque para Prigogine eso no significa que con el *Big Bang* se *creara* el tiempo: “El tiempo no ha nacido con nuestro universo: el tiempo precede a la existencia, y podrá hacer que nazcan otros universos”<sup>482</sup>. El *Big Bang*, pues, pone en cuestión la idea determinista de la ciencia, y confirma la necesidad de incluir las incertumbres dentro del ámbito científico.

La refutación del determinismo no viene sólo de la mano de científicos como Prigogine. Se suele invocar a Peirce como el primer filósofo que pone en duda la mecánica determinista (llamada por Peirce la “doctrina de la necesidad”):

“Peirce afirmaba positivamente que el mundo es irreductiblemente fortuito. Las leyes en apariencia universales que constituyen la gloria de las ciencias naturales son un subproducto de las operaciones del azar”<sup>483</sup>.

Peirce retoma doctrinas de filósofos como Epicuro y Lucrecio, y cuestiona todo el *establishment* filosófico y científico de su época, desde Laplace a Kant, pasando por Newton.

La idea de que naturaleza está integrada por sistemas dinámicos que se caracterizan por su inestabilidad viene a reafirmar el “problema de la inducción” planteado por Hume: la

<sup>479</sup> *Ibid.* Pág. 62.

<sup>480</sup> *Ibid.* Pág. 86.

<sup>481</sup> Éste es, precisamente, el título del famoso libro divulgativo del cosmólogo británico Stephen Hawking, *A brief History of Time*, publicado en 1988.

<sup>482</sup> Prigogine desarrolla esta idea en *El fin de las certidumbres* (capítulo VIII, “¿El tiempo es anterior a la existencia?”) a partir de la discusión sobre si el *Big Bang* es una “singularidad” sin analogías posibles, lo cual, de ser cierto, generaría un problema a la ciencia física, pues ésta se centra en las leyes generales, y sería extraño que todas esas leyes generales procedieran de una “singularidad” fundacional. Ello explica la aparición de teorías alternativas, como la “teoría del estado estacionario” (Bondi, Gold y Hoyle), según la cual, el universo estaría en expansión, pero esa expansión se compensaría por la permanente creación de materia, con lo cual se recuperaría la idea de un universo sin historia, estable, ya que se encontraría en permanente creación. Prigogine concluye que el *Big Bang* no es una “singularidad”, sino que se trata de una “inestabilidad”, por lo que el universo habría nacido por una “explosión de entropía”. Ello llevaría a pensar que no podemos encontrar la respuesta a la cuestión del tiempo sólo a partir de la creación de *nuestro* universo, sino que debemos ampliar la cuestión hasta la idea del “meta-universo”, es decir, “un medio en cuyo seno un número infinito de universos individuales [como el nuestro] puede nacer”. En conclusión, *nuestro tiempo* sería el fruto de un acontecimiento de naturaleza irreversible, pero en ningún caso sería un acontecimiento único ni el tiempo como tal habría nacido de ese acontecimiento original que llamamos *Big Bang*, sino que el tiempo debería ser preexistente al *Big Bang*.

<sup>483</sup> HACKING, IAN *Op. Cit.* Pág. 31.



imposibilidad de predecir con total seguridad cómo evolucionará algo en el futuro a partir del conocimiento de lo que ha sucedido en el pasado. Los sistemas dinámicos –por ejemplo, en la biología– producen, gracias a su propia inestabilidad, estructuras cada vez más complejas, y aunque estas estructuras encierran en su origen un mínimo orden, siguen siendo intrínsecamente inestables, lo cual termina generando unas nuevas estructuras a su vez más complejas. La inestabilidad obliga a pensar en términos de incertidumbre, de resultados no previstos, pero no como una *carencia*, sino como una condición misma de cualquier conocimiento:

“No podemos prever el porvenir de la vida, o de nuestra sociedad, o del universo. La lección del segundo principio [de la termodinámica] es que este porvenir permanece abierto, ligado como está a procesos siempre nuevos de transformación y de aumento de la complejidad. Los desarrollos recientes de la termodinámica nos proponen por tanto un universo en el que el tiempo no es una ilusión ni disipación, sino creación”<sup>484</sup>.

La incertidumbre como forma de pensar la ciencia remite al “tiempo humano”: eliminada la absoluta previsibilidad de las leyes científicas, el tiempo de la ciencia admite un horizonte abierto al cambio, a lo inesperado: “El tiempo y la realidad están irreductiblemente vinculados. Negar el tiempo [como hace la física determinista newtoniana] puede parecer un consuelo o semejar un triunfo de la razón humana, pero siempre es una negación de la realidad”<sup>485</sup>.

Sin embargo, negar el determinismo no implica aceptar sin más el azar como único *principio rector* del universo, tal como hacía Peirce. El azar es, igualmente, una negación de la realidad, o, al menos, convierte la realidad en algo completamente incomprensible porque le priva al mundo el sentido e imposibilita su comprensión. La propuesta de Prigogine se encuentra en un punto medio entre el determinismo y el azar:

“Lo que hemos intentado construir es una vía estrecha entre dos concepciones que conducen tanto a la alienación, la de un mundo regido por leyes que no otorgan lugar alguno a la novedad y la de un mundo absurdo, acausal, donde nada puede ser previsto ni descrito en términos generales”<sup>486</sup>.

Esa “vía estrecha”, marcada por la “imprevisibilidad”, niega la posibilidad de certezas (tal como se entendían desde el siglo XVII), pero nos deja en el terreno cognoscitivamente aceptable de las probabilidades y, por lo tanto, nos sitúa en los márgenes de un conocimiento *posible*, algo que, a buen seguro, Hume podría suscribir sin problemas, y algo hacia lo que hemos apuntado en las conclusiones del capítulo anterior (ver 4.4.1.2).

<sup>484</sup> PRIGOGINE, ILYA *El nacimiento del tiempo*. Op. Cit. Pág. 98.

<sup>485</sup> PRIGOGINE, ILYA *El fin de las certidumbres*. Op. Cit. Pág. 217.

<sup>486</sup> *Ibid.* Pág. 217.

### 5.1.3. El tiempo de la Historia

La escisión entre el “tiempo absoluto” de la ciencia y el “tiempo vulgar” que percibimos los humanos ha tenido un reflejo en la disciplina que, precisamente, tiene por objetivo estudiar las acciones humanas desde una perspectiva temporal: la Historia. Y decimos “disciplina” y no “ciencia” porque la Historia, desde sus orígenes (con Hecateo de Mileto [550-476 a.C.] y luego con Heródoto [hacia 484-425 a.C.] y Tucídides [hacia 460-395 a.C.]), ha estado luchando por su reconocimiento como ciencia, y, pese a sus esfuerzos, ha sido repudiada y menospreciada por la mayoría de los grandes filósofos, desde Aristóteles a Popper.

Toulmin y Goodfield<sup>487</sup> consideran que el origen de este alejamiento –entre la Historia y la ciencia– se produjo como consecuencia del divorcio entre la filosofía natural y la Historia, ocurrido alrededor de mediados del siglo V a.C., cuando, fruto de los acontecimientos históricos del momento (el ataque persa a Grecia), se tuvo la necesidad de abandonar la mirada histórica y antropológica propia de la primitiva escuela milesia (a la que pertenecía Hecateo y en la que el tiempo se percibía como un proceso gradual que inducía cambios paulatinos en la realidad) por una nueva mirada, marcada por la necesidad de relatos históricos *contemporáneos*, dirigidos a los mismos coetáneos que viven los hechos descritos; el interés, pues, pasó a dirigirse a esos grandes acontecimientos que marcaban la Historia, aunque, en el caso de Tucídides y sobre todo de Polibio, el objetivo final era aislar las leyes que rigen el obrar humano.

Este mismo *divorcio* se produjo paralelamente en el campo de la filosofía, tras el giro metafísico de Platón y su prevalencia de la *realidad* frente a la *apariencia*, de manera que, según Toulmin y Goodfield, “la secuencia histórica de los acontecimientos (que forman parte del ‘flujo’ [*apariencia*]) pierde toda significación fundamental”. Los problemas sobre el cambio histórico dejaron de interesar a los filósofos, quienes se ocuparon de los “principios generales”, a la búsqueda de un orden inmutable. La realidad perdía así su condición histórica, al relegar el cambio (el flujo que permite percibir el mundo de las cosas) al ámbito de la *apariencia*. Para Aristóteles, como para sus contemporáneos, preocuparse por los *tiempos de la Creación* (como forma de obtener una perspectiva histórica de la historia natural) era volver a la oscuridad del mito. La Historia se centra desde entonces en el tiempo “de los hombres en su organización social, expresando la permanencia de tal organización y la historia misma como proceso que crea lo humano”<sup>488</sup>; ése es, en principio, el tiempo de la Historia.

#### 5.1.3.1. El nacimiento de la Historia y del tiempo histórico

La noción griega de “historia” (*historiê*, investigación) se planteó como la superación del relato mítico (obra de narradores de leyendas sobre la fundación de ciudades o las genealogías de las

<sup>487</sup> TOULMIN, STEPHEN; GOODFIELD, JUNE *El descubrimiento del tiempo*. Pág. 38.

<sup>488</sup> CARDOSO, CIRO F.S. *Op. Cit.* Pág. 196.

familias gobernantes) por el relato histórico, con el cual se buscaba explicar hechos del pasado mediante relatos que, a diferencia de los textos del *aede*, pretenden ser *verdaderos*<sup>489</sup>. Así, la atemporalidad en la que se situaban las leyendas fue sustituida por otro tipo de tiempo, el definido por la acción humana enmarcada en una dimensión temporal.

La Historia no planteó su cometido desde la ontología, sino desde la epistemología: cómo se puede conocer lo que ocurrió. El objetivo de los primeros historiadores era dejar constancia de lo sucedido para que las generaciones posteriores no lo olvidaran, como plantea Heródoto en su obra: “Ésta es la exposición de los resultados de la investigación de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento– queden sin realce”<sup>490</sup>. Tanto Heródoto como luego Tucídides están interesados ante todo por hechos coetáneos del período que vivieron y por encontrar las razones por las que ocurrieron esos hechos.

De ahí que desarrollara una primera metodología para intentar *capturar* una realidad que, una vez convertida en relato, ya era pasado. Heródoto, en sus *Nueve libros de Historia*, reúne un compendio de la sociedad, las costumbres y la política de su tiempo a partir de sus viajes y de su observación directa, en una actitud que quizás hoy podríamos considerar más próxima a la del antropólogo que a la del historiador<sup>491</sup>. Por ello, privilegia el contacto directo con lo que narra, y cuando no puede ser testigo presencial, recurre a otros testigos; de esta manera, el historiador *descubre* la dificultad de formular un único relato de lo sucedido, dada la disparidad de versiones que recibe, según reconoce Tucídides: “La investigación resultaba penosa porque los presentes en cada suceso no decían lo mismo sobre el mismo tema, sino según la inclinación que sentían por cada bando o sus recuerdos”<sup>492</sup>.

Pero el principal interés epistemológico era la búsqueda de las causas que explicaran lo ocurrido: para Tucídides, ése era el objetivo de la investigación histórica. Para ello planteó un método análogo al científico: a partir del acúmulo de información sobre el hecho estudiado, se infería una *ley* que permitiera situar el hecho en el marco de esa *ley*. Por ejemplo, Tucídides identifica las razones de la guerra del Peloponeso a partir de las “pasiones” que mueven a los seres humanos, y que, según él, se traducen en actos políticos, como es la lucha por el poder entre la democracia ateniense y el régimen autocrático espartano. La clave interpretativa es, pues, la naturaleza humana, la cual es presentada como algo inmutable, “que moldea el curso de

<sup>489</sup> La historiografía “sustituye el reino del aede, del poeta narrador de leyendas y dispensador del kleos (gloria inmortal para los héroes), por el trabajo de investigación (historiê), llevado a cabo por un personaje, hasta entonces desconocido, el histor, que asume la tarea de retratar la huella de la actividad de los hombres”. En: DOSSE, FRANÇOIS *Història. Entre la ciència i el relat*. València: Universitat de València, 2001 (Traducción: Anna Montero). Pág. 17.

<sup>490</sup> HERÓDOTO *Historia (I)*. Madrid: Editorial Gredos, 2006. (Traducción y notas: Carlos Schrader. Introducción de Francisco R. Adrados). Pág. 85.

<sup>491</sup> PAGÈS, P. *Op. Cit.* Pág. 111.

<sup>492</sup> TUCÍDIDES *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004. (Edición y traducción de Francisco Romero Cruz). Págs. 65-66.

la historia sin ser a su vez moldeada”, según Toulmin y Goodfield. De esta manera comienza a definirse un “tiempo humano” concebido como una manifestación de *verdades* del ser humano:

“Desde esa época [la de Tucídides] en adelante, el objeto de estudio de la historia abarcaba la época contemporánea, junto con sus antecedentes inmediatos. Así, aunque tenía setecientos años de historia romana detrás de sí, Tito Livio pudo tratar a Roma como Tucídides había tratado a la ‘Naturaleza Humana’: como una entidad inmutable. el sentido del desarrollo evolutivo, temporariamente despertado por Anaximandro y Hecateo, se había perdido”<sup>493</sup>.

La Historia se constituye así en la disciplina que estudia el *tiempo del hombre*, marcado por una esencia humana atemporal que se *descubre* gracias a las acciones concretas –e imprevisibles– de los seres humanos. Por lo tanto, el objeto de conocimiento no eran los acontecimientos únicos y caóticos, sino la *esencia* que podía inferirse a partir de ellos. Para ello, el historiador debía solventar un triple problema epistemológico: al problema clásico del *salto* de la realidad al discurso, el historiador debe añadir ahora otro *salto* en el acceso a la realidad, dado que el historiador depende de testigos para que le expliquen lo que ha ocurrido; el último reto es la formulación de leyes generales a partir de los hechos *obtenidos* a partir de esos testigos.

### 5.1.3.2. Los problemas epistemológicos de la Historia

El primer *salto*, el de la realidad al discurso, pretendía ser *salvado* mediante la intervención del historiador como testigo ocular de los hechos, a partir de la confianza que el sentido de la vista gozaba en la cultura griega (ver 3.1.1). Así, el historiador se convertía en el elemento clave que transformaba hechos en relatos, y que garantizaba la verdad de su relato siempre que cumpliera con dos condiciones: estar en el lugar de los hechos y tener la voluntad de decir la verdad<sup>494</sup>.

El segundo *salto* era más problemático, puesto que obligaba al historiador a fiarse del testimonio de otros, y era evidente que no había garantías de que los diversos relatos de los testigos reflejaran fielmente lo que ocurrió, ya sea porque el testigo debía acudir a su memoria o porque mezclaba sus inclinaciones personales en el testimonio. En esa situación, era prerrogativa del historiador, mediante su investigación, discernir entre los distintos testimonios cuál se aproximaba más a lo sucedido, el empeño “penoso” para Tucídides.

Por último, la identificación de las causas de los hechos gira en torno a la idea de *ley*, en la línea de Tucídides. Esta idea, centrada la existencia de una *esencia* de la naturaleza humana, tenía una función pedagógica: lo sucedido debía servir para entender hechos nuevos o para dirigir hechos futuros. Según Tucídides, ése era el principal rasgo que distinguía la Historia de los relatos míticos: “Quizá para una lectura pública su carácter no fabuloso les hará parecer

<sup>493</sup> TOULMIN, STEPHEN; GOODFIELD, JUNE *El descubrimiento del tiempo*. Págs. 39-40.

<sup>494</sup> BERMEJO BARRERA, J.C. *Op. Cit.* Pág. 8

menos agradables [los textos históricos frente a los legendarios], pero será suficiente que los juzguen útiles quienes deseen examinar la verdad de lo sucedido y de lo que acaso sea de nuevo similar y parejo, teniendo en cuenta las circunstancias humanas”<sup>495</sup>. Es la Historia como *magistra vitae* que permite religar pasado y el presente, y que también se orienta hacia el futuro.

De los tres problemas epistemológicos, nos detendremos en los dos primeros, centrados en la percepción inicial de los hechos, ya que participan de las cuestiones analizadas en los capítulos precedentes. En el caso de la Historia, la dificultad añadida es llegar a determinar qué son esos “hechos” que el historiador narra. Habitualmente, en la literatura historiográfica, se suelen identificar los “hechos” con la realidad: es el *movimiento* que percibimos, es el cambio de estado de las cosas. El hecho, por lo tanto, pertenecería al mundo del ser, pero sólo permanecería en el terreno de la ontología durante el *instante* en que el hecho *emerge*; una vez sucedido, el hecho desaparece, de forma que se traslada al ámbito del *no-ser*, con lo que volvemos a la cuestión central: ¿cómo puede haber conocimiento de algo que *no es*?

Como vimos con Agustín de Hipona, una vez el hecho ha ocurrido, lo único de que disponemos es la impresión que ha dejado, es decir, la memoria, que devuelve al presente el hecho en el momento en el que lo invocamos en nuestra mente. Ésa es la función del testigo. Por eso, el punto de partida de la investigación histórica no puede ser el hecho en sí, sino su *invocación*; es el “hecho notado” del que hablaba Braudel en el sentido de que es un hecho que ya ha sido incorporado, de alguna manera, a nuestros esquemas cognitivos.

El recuerdo es la *vía* que tiene la Historia para acceder a los hechos del pasado, y esa vía pasa por el testigo, ya sea el propio historiador o cualquier otra persona a la que el historiador acuda. A efectos epistemológicos da igual que el testigo sea uno u otro; lo que cambia es que si el historiador es el testigo no tendrá la necesidad imperiosa de buscar otros testigos.

Obviamente, el recuerdo no es el hecho rememorado: “Dejadme partir de la idea de que la historia es un discurso sobre el pasado, aunque de una categoría diferente a este”<sup>496</sup>. Cada individuo –incluido el historiador– incorpora lo percibido a su propio cúmulo de experiencias, en las que se amalgama con otros recuerdos, conocimientos, emociones y también con la propia capacidad de explicar lo percibido, ya que el recuerdo, cuando se transmite, termina adoptando la *forma* de un relato. Incluso podemos considerar que interiorizamos las propias vivencias utilizando estructuras propias de la narración, como propone Paul Ricoeur (ver 7.3.2.1).

Así, el punto de partida del proceso gnoseológico, en su dimensión temporal, se traslada del hecho a ese relato en el que el testigo trae el hecho al presente mediante la memoria. A ese relato que actúa como *intermediario* lo llamaremos “acontecimiento”, y ese acontecimiento *encierra* la realidad pasada a la que podemos aspirar conocer:

<sup>495</sup> TUCÍDIDES *Op. Cit.* Pág. 66

<sup>496</sup> JENKINS, KEITH *Repensar la Historia*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2009 (Título original: *Rethinking History*, 1991. Traducción: Jesús Izquierdo Martín). Pág. 8.

“Lo que quiero afirmar con rotundidad es que el mundo o el pasado nos llega siempre en forma de historias y que no podemos sustraernos de tales historias (narrativas) para comprobar si se corresponden con el mundo o el pasado reales porque estas narrativas ‘siempre dadas’ constituyen la realidad”<sup>497</sup>.

La pretensión de conocer *directamente* los hechos pasados –el objetivo del historicismo– resulta tan imposible de justificar como cualquier otro intento de acceder *directamente* la realidad. En este sentido, la crítica escéptica opera igual que lo haría ante cualquier intento de conocimiento: del mismo modo que se puede plantear la hipótesis de los cerebros en la cubeta, Bertrand Russell especulaba, en *Análisis de la mente* (1921), con la posibilidad de que el planeta entero podría haber sido creado hace cinco minutos y que todos nuestros recuerdos no serían más que falsos recuerdos que evocaran, de forma totalmente ilusoria, un pasado lejano que en realidad nunca existió, como si fuéramos los *replicantes* de la película *Blade Runner* o los protagonistas del cuento de Borges *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*; es lo que se conoce como “hipótesis Omphalos” (por el libro *Omphalos*, escrito por Philip Henry Gosse en 1857).

Dejando de lado las dudas –sin solución– escépticas, la *captura* de hechos constituye el primer y principal problema de la investigación histórica, toda vez que el historiador sólo puede contar con *vestigios* del pasado, es decir, testimonios de testigos que rememoran lo ocurrido. Pero además de estos testimonios, el historiador puede contar con otro tipo de vestigios.

### 5.1.3.3. El testimonio del documento histórico

La evocación a través de la memoria supone depender de un sujeto que recuerda, con el *peligro* que esto supone de subjetivización del hecho rememorado. Para huir de este *peligro*, la Historia ha buscado bases más sólidas sobre las que edificar la *recuperación* del pasado, entre las que destaca el “documento”: un soporte material capaz de dotar de una consistencia *casi ontológica* a la realidad que se pretende aprehender. Eso explicaría la *deificación* del documento como la gran fuente de la historiografía: frente al recuerdo, siempre sujeto a *impurezas* subjetivas, el documento aparecía como algo tangible, objetivo, neutro en su misma materialidad.

Su prestigio contemporáneo arranca del famoso caso del documento conocido como la “Donación de Constantino”, un documento *autenticado* por el Papa en el que supuestamente el emperador romano Constantino había hecho donación al Papa Silvestre de la ciudad de Roma y de Italia, lo cual fue utilizado para justificar la autoridad del Vaticano sobre Occidente<sup>498</sup>. Lorenzo Valla (1406-1457), a partir del estudio de la gramática histórica latina, detectó errores lingüísticos y numerosos anacronismos, lo que le llevó a concluir que el documento era falso.

<sup>497</sup> *Ibid.* Pág. 12.

<sup>498</sup> DOSSE, FRANÇOIS *Història. Entre la ciència i el relat. Op. Cit.* Pág. 24.

Este caso generó una conmoción en su época, ya que suponía la ruptura de la idea de la autenticidad *otorgada* por la autoridad política o religiosa, y su sustitución por otro tipo de autoridad: la basada en la verdad, en el resultado del conocimiento libre de ataduras y de compromisos. De esta manera, se abrió “un inmenso campo de investigación gracias a este nuevo igualador de validez que ya no protege los montones de archivos, hasta el momento a la sombra de la jerarquía de las autoridades y, por tanto, fuera del alcance del debate público. Los textos se convierten en iguales en derecho y todos son sometidos a la mirada crítica”<sup>499</sup>.

El éxito de Valla provocó una fiebre de comprobaciones documentales y dio origen a una nueva metodología histórica, basada en la crítica filológica, que culminó con la publicación en 1681 de *La diplomatique*, del monje benedictino Jean Mabillon (1632-1707), una obra considerada como un punto de arranque de la moderna Historia. Desde ese momento, el documento tenderá a ser sacralizado, sobre todo de la mano del historicismo de Ranke. El historicismo creyó haber encontrado una solución para sortear el *abismo* ontológico de los hechos del pasado: si en Grecia el testigo es quien permite enlazar la realidad y el discurso, ahora el “testigo” es sustituido por el “documento”, al cual se le transfiere la *esencia* del hecho: “Un documento es un discurso, y, por lo tanto, obra de un sujeto, que, en el historicismo, se concibe como testigo del acontecimiento, con lo cual mantienen, aunque en un segundo plano, los requisitos que los historiadores clásicos veían como garantía de la verdad histórica”<sup>500</sup>.

Ranke somete ese documento, elevado a la categoría de testigo privilegiado, a una rigurosa crítica filológica, con el fin de expurgar el documento de toda impureza; así, el historiador, a través de ese documento, conocía los hechos “tal como realmente sucedieron”. Ahora, el historiador ya no se movía en el terreno pantanoso de las cosas que no existen: tenía el documento en sus manos, era algo físico y tangible, y se podía revisar una vez y otra por quien quisiera. Todo ello permitía a Ranke definir el conocimiento así alcanzado como “objetivo”, toda vez que podía *acceder* a los hechos históricos de forma *directa* y neutra.

Esta pretensión sólo era posible a partir de la idea de que no existía ninguna interdependencia entre el sujeto y el hecho, de modo que se debía aceptar que “la Historia no sólo se da objetivamente (en el sentido ontológico), sino también en una forma acabada como estructura de los hechos accesibles al conocimiento”<sup>501</sup>. No es de extrañar que Ranke dijera a sus alumnos que “cuando él hablaba, no lo escuchasen a él, ya que quien en realidad les estaba hablando era el propio pasado (...) El historiador es un espejo que refleja limpiamente las formas del pasado y la mirada del historiador es similar a la mirada de Dios (...) posee una visión panóptica y es limpia y neutral”<sup>502</sup>.

---

<sup>499</sup> *Ibid.* Pág. 25.

<sup>500</sup> BERMEJO BARRERA, J.C. *Op. Cit.* Pág. 8.

<sup>501</sup> PAGÈS, P. *Op. Cit.* Págs. 165-166.

<sup>502</sup> BERMEJO BARRERA, J.C. *Op. Cit.* Pág. 13.

#### 5.1.3.4. La autonomía gnoseológica de la Historia

Un pasado desconectado del presente –de la “vida”, según Nietzsche– supuestamente apuntalaba la condición científica de la Historia, pero a costa de abandonar el “tiempo histórico” que se había comenzado a esbozar en la antigua Grecia. Que la Historia se circunscriba a determinar objetos *acabados* del pasado y ajenos al tiempo del historiador implica abandonar la dimensión eminentemente humana tanto de lo investigado como del resultado de lo investigado.

El rechazo a reducir la Historia a un producto del positivismo está en el origen de la distinción de Dilthey entre las “ciencias del espíritu” (como la Historia), asociadas al tiempo y al *Verstehen* (comprensión), y las “ciencias de la naturaleza”, vinculadas al espacio y a la explicación (ver 2.4.1). Dilthey, con su escisión, establece “una compartimentación metafísica entre el mundo de la naturaleza, asociado al espacio, y que debe ser explicado, y el mundo del espíritu, asociado al tiempo, que halla su manifestación por excelencia en la vida, en la que se manifiesta la conciencia. La conciencia es el lugar en el que reside la explicación, pero ella misma no puede ser explicada, ya que la explicación requiere la proyección hacia el exterior”<sup>503</sup>.

En el esquema diltheyano, el conocimiento histórico sólo puede ser alcanzado mediante la comprensión del pensamiento *capturado* por un hecho histórico (sólo perceptible a partir de sus vestigios y una vez convertido en “acontecimiento”). La comprensión, pues, implica una conexión entre el pensamiento del historiador –en el presente– y el pensamiento de los sujetos del pasado gracias a lo que nos ha llegado de sus acciones:

“Los elementos más importantes de nuestra imagen y de nuestro conocimiento de la realidad, como la unidad vital de la persona, el mundo exterior, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, todos ellos pueden explicarse desde la naturaleza humana entera, cuyo proceso vital real en el querer, sentir y representar tiene solo distintos aspectos. No la suposición de un rígido a priori de nuestra facultad de conocer, sino solo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que hemos de dirigir a la filosofía”<sup>504</sup>.

Reclamar la autonomía gnoseológica de la Historia –respecto de las ciencias positivas– implica alejarse de la exigencia de un conocimiento *cierto* y, sobre todo, de la necesidad de explicar mediante leyes como única forma de conocimiento histórico. La explicación por leyes formaba parte de la tradición historiográfica, como hemos con Tucídides, aunque quizás el historiador clásico más destacado en este aspecto fue Polibio (200-118 a.C.), quien intentó explicar los acontecimientos que estaba viviendo (el ascenso de Roma como la gran potencia de su época) mediante una ley, la conocida como la “teoría cíclica de las constituciones o gobiernos”<sup>505</sup>. Con esta ley, Polibio intentó dilucidar “la estructura general y total de los hechos ocurridos”, de

<sup>503</sup> BERMEJO BARRERA, J.C. *Op. Cit.* Págs. 6-7.

<sup>504</sup> DILTHEY, WILHELM *Op. Cit.* Págs. 31-32.

<sup>505</sup> Dicha ley establece que “la consecutiva progresión de tres formas de gobierno con sus correspondientes formas degeneradas: monarquía-tiranía, aristocracia-oligarquía, democracia-demagogia (...) Y la demagogia –u olocracia– desemboca de nuevo en la monarquía, que así se convierte en principio y final de un ciclo”. PAGÈS, P. *Op. Cit.* Pág. 116.



manera que los hechos imprevistos que estaban ocurriendo pudieran ser encuadrados dentro de una teoría estable e inmutable, que era para él la única forma de garantizar el conocimiento.

Ése fue también el objetivo de la idea ilustrada de “progreso”: la formulación de una ley universal, la “razón de la Historia”. Para esta ley, los hechos únicamente son relevantes en cuanto permiten descubrir leyes que no sólo sirvan para explicar lo sucedido, sino, sobre todo, para *dirigir* la Historia hacia un fin, en el futuro. Esto llevó a concebir una nueva Historia, entendida como un *despliegue de la Razón*, con la que se definía una conceptualización específica que le permitía generar conocimiento a partir de la constatación de las regularidades de los hechos. Y el principal objeto de esa conceptualización fue la propia noción de “Historia”:

“La nación como portadora del espíritu del mundo; la política como ejecución de las ideas, tendencias, fuerzas o poderes; el fin, inmanente a todo acontecer, de la ejecución de la justicia: la ‘astucia de la razón’ de Hegel; la realización efectiva de la libertad humana o de la igualdad, o de la humanidad, en el curso de los acontecimientos, todos los *topoi* del lenguaje político y social intentaban elevar el contenido de la ‘historia en general’, hasta establecer a ésta como concepto”<sup>506</sup>.

Introducir la Razón como el gran explicación de la Historia, efectivamente, permitía alcanzar la estabilidad científica, pero a costa de generar un nuevo tiempo, un tiempo extraño que ni era el “tiempo absoluto” ni era el “tiempo humano”, sino un tiempo *propio* de la Historia, inmanente a ella. En todo caso, seguía siendo un tiempo fundamentalmente desconectado del presente; más preocupado por lo que había de venir (el futuro esplendoroso que auguraba el triunfo de la Razón) que no por un pasado de una autenticidad siempre sospechosa, como había denunciado Voltaire<sup>507</sup>. La reacción romántica, y su posterior entronque con el positivismo (cuyo resultado fue el historicismo), resituó la idea de la Historia como ciencia, pero, como hemos visto anteriormente, a costa de alejar definitivamente el pasado del presente:

“Si, un astro se ha interpuesto, efectivamente, entre la vida y la historia, un astro brillante y magnífico, y la constelación ha quedado realmente alterada –a causa de la ciencia, por la pretensión de hacer de la historia una ciencia”<sup>508</sup>.

De esta manera teníamos un “tiempo absoluto”, propio de la ciencia; un “tiempo humano”, propio de la experiencia vital de los seres humanos y al que se le empezaba a prestar una creciente atención, sobre todo a partir de la diferenciación entre las “ciencias de la naturaleza” y las “ciencias del espíritu” de Dilthey; y un “tiempo histórico” subyacente a la propia Historia y

<sup>506</sup> KOSELLECK, REINHART *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004 (Título original: *Geschichte, Historie*, 1975. Traducción e introducción: Antonio Gómez Ramos). Pág. 73

<sup>507</sup> “Ocuparse de la historia antigua es, me parece, amalgamar algunas verdades con mil embustes. Esa historia sólo puede ser útil de la misma manera que lo es la fábula: para los grandes acontecimientos que constituyen el tema perpetuo de nuestros cuadros, nuestros poemas, nuestras conversaciones y de los que se sacan ejemplos de moral”. VOLTAIRE “Nuevas consideraciones sobre la historia”. En: *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Madrid, Alfaguara, 1978. (Traducción y notas de Carlos R. de Dampierre). Pág. 177.

<sup>508</sup> NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Madrid: Edaf, 2000. (Título original: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Traducción y estudio de Dionisio Garzón). Pág. 70.

su peculiar percepción del devenir como un desarrollo progresivo y racional de un proyecto transcendental –el *despliegue del espíritu*– al modo expuesto, por ejemplo, por Hegel y Marx.

### 5.1.3.5. La naturaleza narrativa de la Historia

La Historia no se limita a ser una experiencia del tiempo, sino que esta experiencia se traduce en un *resultado* concreto, en una narración. La definición clásica de Historia es la de *narración*<sup>509</sup> de las experiencias humanas: “Cada adquisición y modificación de la experiencia se despliega en el tiempo, de modo que de ahí surge una historia”<sup>510</sup> (en el sentido de relato). El carácter narrativo de la Historia es un elemento epistemológico clave, como pone de manifiesto que desde los grandes historiadores romanos (Tácito, Tito Livio) hasta la irrupción de la Ilustración se haya tendido a considerar la historiografía como género literario antes que como ciencia.

Paul Ricoeur, en *Tiempo y narración*, identificó la íntima relación entre la Historia y la narración a partir de la idea de tiempo (ver 7.3.3). Ricoeur señala que la estructuración del tiempo no sólo marca una estrecha vinculación –“homología”– entre la narración de ficción y la narración histórica, sino que es un indicio de un cierto grado de afinidad epistemológica:

“El paralelismo más estrecho entre la epistemología de la explicación histórica y la de la gramática narrativa lo hemos podido observar en el examen de los intentos hechos por la semiótica narrativa para reformular las estructuras de superficie de las narraciones con arreglo a las estructuras profundas. Nuestra tesis ha sido la misma en los dos casos: siempre una defensa de la prelación de la inteligencia narrativa sobre la racionalidad narratológica. Así se hallaba confirmado el carácter universal del principio formal de configuración narrativa en la medida en que aquello a lo que la inteligencia hace frente es la construcción de la trama, tomada en su formalidad máxima: la síntesis temporal de lo heterogéneo”<sup>511</sup>.

Según Ricoeur, historiografía y narración de ficción están próximas por la “configuración” del relato a partir de la idea de trama; pero también muestran claras “disimetrías”, manifestadas por el hecho de que la ficción propone una “refiguración” del tiempo mientras que el relato histórico está anclado a su pretensión de expresar el pasado efectivo.

Este nuevo enfoque viene a recomponer la escisión entre Poética e Historia planteada por Aristóteles. Para Aristóteles, la Poética se caracteriza por la unidad de acción de lo narrado, mientras que la Historia se centra en un período del pasado, del que debe describir lo sucedido a

<sup>509</sup> Existe una amplísima literatura epistemológica sobre el carácter narrativo de la Historia y el hecho de que la Historia no haya desarrollado un lenguaje propio sustancialmente diferente de la narración literaria, pese a los intentos por solventar esta *carencia*. Ese carácter narrativo hace que se denomine “historiografía” a la Historia como discurso de naturaleza narrativa. Como buenas introducciones a la cuestión, pueden leerse: DOSSE, FRANÇOIS *Història. Entre la ciència i el relat. Op. Cit.*; y BERMEJO BARRERA, JOSÉ CARLOS *Op. Cit.*

<sup>510</sup> KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001 (Título original: *Zritschichten*, 2000. Traducción: Daniel Innerarity). Pág. 50.

<sup>511</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2008 (Título original: *Temps et récit ii: la configuration dans le récit de fiction*, 1984. Traducción: Agustín Neira). Pág. 624.

una o más personas observando una estricta explicación causal de los acontecimientos<sup>512</sup>. Así, el texto literario permite tomar una parte del todo para focalizar la atención en una acción concreta con la que se pretende no sólo narrar hechos, sino, sobre todo, caracterizar personajes y situaciones; en cambio, el texto histórico está prisionero del período analizado, y se ve forzado a establecer panorámicas de lo sucedido sin necesidad de buscar ningún fin concreto.

Pese al recelo de Aristóteles de la Historia, en la *Poética* define una estructura temporal para los textos narrativos que presenta un gran paralelismo con la idea del historiador Reinhart Koselleck (1923-2006) del “*novum*” como fundamento del conocimiento historiográfico, entendido ese “*novum*” como la ruptura de la continuidad –que viene del pasado– a partir de la irrupción de un hecho nuevo en el presente (ver 5.2.2). De igual manera, Aristóteles sitúa el inicio de la narración en la *peripecia*, que “es el cambio del curso de los acontecimientos en sentido contrario” (1452a); es decir, “podemos considerar la *peripecia* como todo cambio en las circunstancias iniciales que implique una transformación del protagonista. Esta transformación es el reconocimiento: el paso de la ignorancia al conocimiento de un hecho con consecuencias positivas o negativas”<sup>513</sup>. La *peripecia* es el “*novum*”, ese *momento* en el que arranca la narración y que estructura el resto de tiempos.

Este paralelismo queda subrayado cuando Aristóteles indica que el desenlace de una narración debe ser “necesario” y “verosímil”. “Necesario” por cuanto la conclusión de una acción debe estar encadenada lógicamente a acciones precedentes, es decir, debe responder a una relación de tipo causal; y “verosímil” porque la conclusión del relato no debe ser verdadera, en cuanto deba *imitar* a algo ocurrido en la realidad, sino que debe ser convincente en tanto que se vea como posible. Pero para que ese final narrativo *funcione* necesita un último ingrediente: debe ser inesperado, aunque respetando la necesidad y verosimilitud:

“Éstos [los hechos narrados] ocurren sobre todo cuando se producen contra lo esperado unos a causa de otros, pues así se deben al azar y la fortuna, ya que incluso de entre los sucesos derivados de la fortuna resultan ser mucho más maravillosos todos los que parecen haberse producido expresamente (...) pues parece que tales sucesos no se producen al azar, de ello se deduce que necesariamente los argumentos de esa especie son los más bellos”<sup>514</sup>.

Ése es el *mecanismo* de toda narración: el autor plantea una *acción nueva* que automáticamente genera en la audiencia unas expectativas sobre cómo continuará dicha acción. La audiencia, de esta manera, está en condiciones de anticipar acciones futuras a partir de lo ya narrado, y el autor puede jugar con esas expectativas, ya sea para cumplirlas (cayendo en la previsibilidad) ya sea para *defraudarlas*. Sin embargo, que una nueva acción inesperada no cumpla con las expectativas en ningún caso puede deberse a que esa acción está totalmente desconectada de lo

<sup>512</sup> ARISTÓTELES *Poética* (1459a). *Op. Cit.* Págs. 93-94.

<sup>513</sup> TOUTAIN, FERRAN *Sobre l'escriptura*. Barcelona: Facultat de Comunicació Blanquerna, 2000. Pág. 158.

<sup>514</sup> ARISTÓTELES *Poética* (1452a). *Op. Cit.* Pág. 55.

ya sucedido; en ese caso, sí, puede sorprender, pero a costa de decepcionar a la audiencia puesto que se violentaría una especie de acuerdo tácito: el respeto de la lógica<sup>515</sup>, es decir, la conexión entre hechos se debe ajustar a unas relaciones causa-efecto aceptables por la audiencia.

Ese *juego* se corresponde con la dialéctica que, en terreno histórico, se establece entre la experiencia y la expectativa –o entre la memoria y la espera agustinianas–. La ruptura de la continuidad temporal que supone la irrupción del acontecimiento es el punto de partida de un *juego* que abre el abanico de las estructuras temporales: el presente genera inmediatamente un pasado (o se incorpora a los hechos pasados previos) y, a su vez, actúa como *plataforma* desde la que proyectar propuestas de futuro. Y éste es un proceso de naturaleza *permanente móvil*: el presente muta rápidamente a pasado, y el futuro se hace presente; todo ello en un proceso continuo, sucesivo y sin final aparente.

Todo ello implica una consecuencia fundamental: conforme se va modificando el abanico de expectativas –tras la irrupción de un “*novum*”–, los hechos pasados deben reordenarse, reinterpretarse para poder ajustarse al cambio de expectativas; así, el pasado no aparece como definitivamente dado e inmóvil, sino que se transforma en un pasado activo, variable, en constante reinterpretación ya que debe servir efectivamente de *plataforma* que incorpore los nuevos hechos que van sucediéndose en el presente, y, sobre todo, que permita proyectar las nuevas expectativas que se van generando a partir de esos nuevos hechos.

---

<sup>515</sup> Para un análisis de este *juego literario* de la anticipación: LODGE, DAVID *El arte de la ficción*. Barcelona: Ediciones Península, 2006 (Título original: *The art of fiction*, 1992. Traducción: Laura Freixas Revuelta). A este respecto son especialmente relevantes los capítulos dedicados al suspense (3, pág. 32), a la sorpresa (15, pág. 113), a los cambios temporales (16, pág. 118), a la estructura narrativa (48, pág. 315) y al final (50, pág. 326). Para una explicación de naturaleza teórica, ver: CASTELLÀ, JOSEP M. *De la frase al text. Teories de l'ús lingüístic*. Barcelona: Editorial Empúries, 1996. En este caso, es de interés el capítulo titulado “El text com a teixit” (pág. 157) en el que se examina la cohesión textual como aquel *juego* en el que el autor va dejando “pistas” para que el receptor las siga en pos de una interpretación.

## 5.2. El presente como el tiempo propio de la Historia

Como hemos visto, la Historia se expresa en narraciones de acciones humanas. Y dichas narraciones se construyen a partir de una experiencia del tiempo basada en una percepción del cambio como algo fluido y continuo, no como algo fragmentado en una sucesión de tiempos distintos. Con todo, y a efectos exclusivamente analíticos, introducimos una escisión de tiempos (pasado-presente-futuro) con la que intentamos comprender mejor la naturaleza tanto del cambio como su propia dimensión temporal. A todo ello, Koselleck añade una consideración importante: esa experiencia que convertimos en narración histórica no es una simple percepción pasiva de lo que ha ocurrido, sino que implica una actitud activa de *ir a buscar* lo sucedido, de investigar. De esta manera, no sólo se recupera el sentido original del término griego *historiê* como investigación, sino que también se actualiza el enfoque dado por Kant a la experiencia, entendida ésta no sólo como el acto pasivo de percibir el mundo de las cosas, sino como un elemento activo para la formulación de juicios sobre ese mundo de las cosas (ver 2.4.1).

La búsqueda de la Historia, pues, no pretende ser una simple descripción de lo ocurrido, o una ordenación cronológica de hechos, sino que aspira a ser conocimiento desde el momento en que estructura temporalmente unos hechos por alguna razón. Y esa razón es comprender *qué* ha ocurrido, como formuló Cicerón (106-43 a.C.) cuando estableció que las dos preguntas que debe responder la Historia son ¿qué ocurrió? y ¿cómo se llegó a ello? “Sólo así [respondiendo a estas dos preguntas] la experiencia única [del tiempo] sobrevive a su causa y puede traducirse en conocimiento”<sup>516</sup>. Esa capacidad comprensiva es lo que define la razón de ser de la Historia, y no la selección de un determinado tipo de hechos que serían los específicos de la investigación histórica (y hasta la irrupción de la Historia social, ese *tipo específico* eran los hechos de naturaleza política), ya que “no existen hechos ‘constitutivamente’ del pasado”<sup>517</sup>. La Historia, pues, no la *ciencia del pasado*, sino la que intenta entender por qué ocurre lo que ocurre.

La investigación historiográfica se concreta en narraciones en las que el historiador *inserta* hechos en una trama explicativa de naturaleza temporal. La idea del “*novum*” ofrece una estructura temporal que permite articular esa narración: los hechos pasados –agrupados en la noción de “experiencia”– generan líneas explicativas que permiten comprender los hechos conforme van apareciendo –por su inserción en una trama explicativa– así como anticipar hechos aún no ocurridos –*proyectando* imaginativamente posibles efectos de hechos conocidos, que así se constituyen en causas–. En consecuencia, un “*novum*”, entendido como *ruptura del presente*, sólo podrá ser comprendido si se inserta en una línea explicativa procedente del pasado, con dos posibles resultados: a) lo nuevo *validaría* lo que creemos saber del pasado, y,

<sup>516</sup> KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Op. Cit.* Pág. 58.

<sup>517</sup> ARÓSTEGUI, JULIO. ARÓSTEGUI, JULIO. *La historia vivida. Sobre la historia del presente.* Madrid: Alianza Editorial, 2004. Pág. 73.

de esta forma, reafirmaría las expectativas existentes; b) el “*novum*” tiene mal acomodo en las líneas interpretativas disponibles, lo cual implicaría el cuestionamiento de dichas líneas, e incluso, llegado el caso, su sustitución por otra secuencia “experiencia-expectativa” que permita encuadrar –comprender– mejor el “*novum*” recién registrado.

De ello se deduce que la delimitación de esas líneas explicativas es el factor clave del conocimiento de la Historia: del conjunto total de las experiencias del pasado disponibles en cada momento, para un “*novum*” concreto se seleccionan aquellos hechos que, enlazados en una concatenación del tipo causa-efecto, permitan definir mejor una línea explicativa en la que insertar ese “*novum*”. Así se identifican *períodos* temporales *dentro* de los cuales tiene lugar la comprensión de los hechos. Y esos períodos se articulan a partir del presente, el *ahora* del pensamiento clásico, ya que es el único *instante* desde el que se percibe el tiempo –a partir del cambio que aporta el “*novum*”– y desde donde se proyecta hacia el pasado y el futuro la línea explicativa con la que intentamos comprender el “*novum*”.

De esta manera, resituamos el problema del tiempo en la complejidad inherente al presente: pese a su fugacidad ontológica (desde el momento en que algo acontece pasa de la existencia al recuerdo), es la única *posición* desde la cual se puede tener experiencia del tiempo: “Los demás tiempos, el pasado y el futuro, se vierten en él y adquieren su existencia en él”<sup>518</sup>.

El carácter volátil del presente explica por qué los historiadores han procurado huir de él. Si se asocia la idea de conocimiento con la de estabilidad, es difícil imaginar algo más inestable e inaprensible que el presente. El pasado, en el marco teórico del historicismo, parecía estar *ahí*, no en el plano de la existencia, pero al menos daba la impresión de que era *algo* que ya no se podía variar: era algo acabado, dado de una vez para siempre, que permanecía a la espera de que alguien lo *descubriera* para revelar un ser también inmóvil. Este pasado *acabado* implica un historiador *inmóvil*, *alejado* del presente. De ahí que el historicismo convirtiera al historiador en un extraño ser trascendental, situado fuera del tiempo y casi del espacio, empeñado en negar una subjetividad que se identificaba con las inseguridades del presente.

La reformulación de la epistemología de la Historia, a caballo entre los siglos XIX y XX, tuvo como uno de sus argumentos la reivindicación del presente como el tiempo propio de la historiografía. De la mano del cambio hermenéutico de Dilthey y tras la crítica al historicismo de Nietzsche, Bergson y Dewey, Benedetto Croce (1866-1952) lanzó su famosa máxima “la Historia siempre es contemporánea”. La premisa inicial no podía ser más clara:

“Somos producto del pasado, y estamos viviendo sumergidos en lo pasado, que por todas partes nos oprime. ¿Cómo emprender nueva vida, cómo crear nuestra acción sin salir del pasado, sin sobrepujarlo?, ¿y cómo sobrepujarlo, si estamos dentro de él y él está con nosotros? No hay más que una salida, la del pensamiento que no corta relaciones con el pasado, sino que se levanta sobre él idealmente y lo trueca en

<sup>518</sup> KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Op. Cit.* Pág. 81.

conocimiento. Hay que hacer frente al pasado, o, si metáfora, reducirlo a problema mental y resolverlo en una proposición de verdad, que sea la premisa ideal de nuestra nueva vida<sup>519</sup>.

El punto de partida para Croce es la *vida*, que es el sujeto y el presente; y el conocimiento implica la participación activa del sujeto que investiga. Un sujeto no está desconectado de lo ya ha sucedido; por el contrario, su acción está marcada por el pasado, pero no para determinarle el futuro de forma fatalista, sino para darle instrumentos –el conocimiento– con los que poder obrar en el futuro. La consecuencia es que no puede existir un conocimiento *objetivo* de la Historia (tal como lo entendía el historicismo), ya que ésta no es más que una proyección del pensamiento y de los intereses del presente para poder actuar en el futuro. El historiador *reconstruye* el pasado a partir de testigos y documentos, pero los *reelabora* a partir de su intuición y de su imaginación, y según las necesidades del presente. El historiador lanza preguntas desde el presente al pasado para hallar respuestas que le sirvan en el presente y en el futuro. En parte, es la recuperación de una vieja clásica de la Historia como *maestra de la vida*.

Croce influyó notablemente entre los historiadores anglosajones, sobre todo en Robin George Collingwood (1889-1943), quien completó el giro del objeto de estudio de la Historia: de centrarse en el pasado y en el vestigio documental, la historiografía debería ahora interesarse exclusivamente por el pensamiento *encerrado* en los hechos pasados, asumiendo que se trata de una reconstrucción realizada a partir del del presente, del momento en el que se realiza la investigación: “Cada presente tiene un pasado que le es propio, y cualquier reconstrucción imaginativa del pasado tiende a reconstruir el pasado de este presente, el presente en que se efectúa el acto de imaginación, tal como se percibe aquí y ahora<sup>520</sup>”.

Todo ello parecería subrayar lo que ha sido una de críticas recurrentes que se le han formulado a la Historia: siempre está reescribiéndose, no estabiliza sus contenidos de forma que queden fijados de una vez para siempre<sup>521</sup>; da la sensación de que cada generación necesita reescribir *su* Historia, volver a los mismos hechos del pasado para explicarlos de otra manera. Después de Croce y de Collingwood, podemos concluir que esta crítica no pone de manifiesto una carencia de la Historia, sino que subraya el carácter histórico de la propia Historia.

<sup>519</sup> CROCE, BENEDETTO *La historia como hazaña de la libertad*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2005 (Título original: *La storia come pensiero e come azione*, 1938. Traducción: Enrique Díez-Canedo). Pág. 41.

<sup>520</sup> COLLINGWOOD, R.G. *Idea de la historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2004. Citado por PAGÈS, P. *Op. Cit.* Pág. 200

<sup>521</sup> A este respecto, el historiador John Lukacs (1924-), afirma que la historia siempre es “revisiónista”, en alusión a la pretensión del autor de *The Cambridge History of Modern Europe* (1897), lord Acton, de haber escrito una historia “definitiva” sobre su objeto histórico. LUKACS, JOHN *El futuro de la Historia*. Madrid: Turner Publicaciones, 2011 (Título original: *The Future of History*, 2011. Traducción: María Serra). Págs. 18 y 130. Tal como señala Lukacs, ese afán “revisiónista” está presente en el mismo inicio de la ciencia histórica, cuando Tucídides, en su introducción a *Historia de la guerra del Peloponeso*, manifiesta que su intención era corregir –y eliminar– las versiones fantasiosas de los hechos históricos que él se propone investigar.

### 5.2.1. Dos casos de periodización del tiempo de la Historia

Al centrar la Historia en el presente surge la pregunta de cómo articular la explicación histórica a partir del *ahora*. Y esta pregunta nos lleva a la noción de “período histórico”, entendido como el concepto utilizado para estructurar la explicación histórica en fragmentos temporales dotados de coherencia significativa: el período permite definir vectores temporales dentro de los cuales los hechos cobran sentido. En consecuencia, inquirir sobre las posibilidades epistemológicas del presente nos obliga a reflexionar sobre el presente como hipotético período histórico, una cuestión que no deja de ser otra forma de plantear el problema de la precariedad ontológica propia del *ahora*. A continuación analizaremos dos aproximaciones a este problema a partir de sendas reflexiones realizadas desde la historiografía.

#### 4.2.1.1. La difícil concreción de la “historia del tiempo presente”

En los últimos decenios han aparecido corrientes historiográficas que han intentado hacer “historia del presente”, para lo cual han tenido que afrontar dos desafíos: en primer lugar, la tentación de hacer del presente un período histórico más, al modo y manera de los períodos habitualmente utilizados por la Historia; y, en segundo lugar, dar el salto del presente individual a un presente colectivo y social a través de la idea de “generación”, como forma de situar la reflexión histórica en un vector temporal vinculado al presente (ver 5.2.2.2).

El primer desafío se perfila tras la II Guerra Mundial, cuando reapareció la necesidad de una “historia del tiempo presente” o historia de lo “muy contemporáneo”. En Alemania se creó en 1952 el Institut für Zeitgeschichte (heredero de la institución auspiciada por los aliados para el estudio del nacionalsocialismo); en 1978 se fundó en París el Institut d'Histoire du Temps Présent tras la fusión de dos instituciones dedicadas al estudio de la II Guerra Mundial y de la ocupación alemana de Francia; y en 1986 nació en Gran Bretaña el Institut of Contemporary British History, con seminarios (*witness seminars*) dedicados a la historia oral testimonial<sup>522</sup>. Todas estas instituciones intentaban volver a poner en manos de los historiadores los distintos comités que se habían creado tras la última guerra mundial con el objeto de investigarla, y sobre todo para ordenar y utilizar la gran cantidad de documentación generada por la contienda.

Como en los estudios sobre el genocidio judío, en parte basados en la necesidad de dejar constancia de la barbarie, esta nueva historiografía descubrió el valor de los testimonios de los protagonistas o de las víctimas. Así, fructificó la preocupación por la memoria, por una Historia tal como la habían *vivido* sus protagonistas, con el fin de evitar que los acontecimientos se pierdan en el olvido. Y todo ello presidido por el deber moral de *recordar* como forma de

---

<sup>522</sup> ARÓSTEGUI, JULIO *Op. Cit.* Pág. 24.



impedir que esos acontecimientos se repitan; una preocupación que sigue siendo muy actual: “Lo que se olvida vuelve a repetirse. Hay que recordar siempre la barbarie, por dura que sea”<sup>523</sup>.

En España, la persistencia del franquismo impidió la aparición de corrientes análogas, y no fue hasta los años 90 del siglo pasado cuando se normalizaron estudios de historia sobre el pasado próximo español, sobre todo centrados en la guerra civil y en la posguerra.

La mayoría de los historiadores entendió que la preocupación por lo inmediato era un *enfoque* más, no una nueva metodología ni una revisión del concepto de historiografía; y que, en el fondo, no era más que una ampliación de la idea clásica de “historia contemporánea”, a la que ahora se le añadía un nuevo tipo de fuentes como eran las orales. Fuera de eso, se consideró que la “historia del tiempo presente” sólo significaba una pérdida de rigor en las investigaciones historiográficas; e, incluso, que entrañaba el *peligro* de invadir terrenos próximos al periodismo.

Pero esta preocupación por lo “muy contemporáneo” no es nueva. La necesidad de acercar la Historia al presente es una reacción recurrente cuando una generación percibe que *su* tiempo ha cambiado. Es lo que vivió Europa a principios del siglo XIX: los contemporáneos de la revolución francesa percibieron este acontecimiento como un punto de ruptura; para ellos, no existía ningún precedente equiparable, y el futuro que se abría ante sus ojos estaba cargado de incertidumbres, dada la falta de referentes con los que proyectar expectativas. De repente, todo lo anterior a la revolución parecía obsoleto; la *maestra de vida* no tenía nada que enseñar. Había nacido un *tiempo nuevo* que requería una Historia nueva. En ese contexto aparece la noción de “contemporaneidad”, entendida como un “nuevo tiempo susceptible de ser historiado en la inmediatez de los acontecimientos, o referida a acontecimientos vividos directamente”<sup>524</sup>.

Pero cuando la Historia contemporánea fue reconocida como disciplina académica (en Francia, en 1865) había dejado de ser verdaderamente contemporánea, puesto que era evidente que había pasado el tiempo de la generación que protagonizó la revolución. E incluso así, en el marco de una Historia dominada por el historicismo rankeano, la nueva Historia contemporánea chocaba frontalmente con el *establishment* académico, que la menospreció al considerar que Historia y contemporaneidad eran contradictorias. Como dijo un político francés: “El pasado a la Historia, el presente a la Política y el porvenir a Dios”<sup>525</sup>.

En el siglo XX, la Historia contemporánea logró su reconocimiento académico, y hoy en día forma parte de la normalidad de la investigación historiográfica, pero al precio de perder su contemporaneidad, en el sentido de la capacidad de explicar los acontecimientos próximos o

---

<sup>523</sup> Declaraciones de Laura Gassó, hija de un militar republicano español que sufrió el exilio y los campos de concentración. Publicado por *El País*, 30 de octubre de 2013. Pág. 56. Para profundizar en la dimensión moral de la memoria, ver: TODOROV, TZEVAN *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia/Atmacadia, 2009 (Título original: *La mémoire comme remède contre le mal*. Traducción: Manuel Arranz).

<sup>524</sup> ARÓSTEGUI, JULIO *Op. Cit.* Pág. 31.

<sup>525</sup> *Ibid.* Pág. 33.

muy próximos<sup>526</sup>. Lo contemporáneo tiende a convertirse en un período histórico más, un *añadido* (como el suplemento de una enciclopedia) a la clásica estructura de la Historia según la cual ésta se divide en la Edad Antigua, la Edad Media y la Edad Moderna (de nuevo, una estructura trinitaria), según la clasificación introducida por el historiador alemán Cristóbal Cellarius (1638-1707) en un manual escolar editado en 1685. Así, lo contemporáneo serviría para definir un período histórico que integrara *lo nuevo*, pero con la dificultad de que siempre está en movimiento: ¿hasta cuándo llega lo contemporáneo? ¿Se puede definir un período histórico sin saber cómo acaba? ¿Lo contemporáneo no obliga a repensar la idea de período, sobre todo si tenemos en cuenta que la idea de “período” tiende a separar y no a integrar?

Si la II Guerra Mundial generó en sus coetáneos la necesidad de definir un período *realmente* contemporáneo, tras la caída del bloque soviético y la conclusión de la *guerra fría* se ha reafirmado esa necesidad de un *tiempo nuevo* que nos ayude a explicar un mundo en el que, ante la profusión y la velocidad de los acontecimientos, parece imposible solidificar un conocimiento mínimamente estable. De ahí que la dificultad para definir la contemporaneidad no sea más que una consecuencia de la inestabilidad inherente al *ahora*.

En conclusión, invocar una “historia del tiempo presente” no es más que regresar al concepto primigenio de “historia contemporánea”, entendida ésta como una forma de historizar la experiencia del sujeto que vive *en* los acontecimientos que intenta comprender. Quizás el elemento distintivo de nuestra época sea que el *tiempo nuevo* que necesitamos definir está determinado por el *tiempo real* que imponen las modernas tecnologías de la comunicación, algo que está modificando incluso la misma forma de *hacer* la Historia: “Lo histórico se revelará en cada instante, se registrará a la vista y se reconocerá a través del nuevo nómeno: la red”<sup>527</sup>.

### 5.2.1.2. Los tres tiempos de la Historia según Braudel

El historiador Fernand Braudel introdujo la necesidad de articular el conocimiento histórico a través de la periodización temporal, en el marco de la renovación historiográfica que representó la revista de los *Annales*<sup>528</sup>. El contexto de la propuesta de Braudel es el desafío lanzado desde

<sup>526</sup> Importantes historiadores han mostrado preocupación por la definición de lo contemporáneo. Por ejemplo, Geoffrey Barraclough (1908-1984) plantea una historia contemporánea comprometida con la explicación del presente, para lo cual el historiador debe buscar los lazos con acontecimientos pasados, pero cae en la tentación de considerar lo contemporáneo como un período: “La historia contemporánea debería considerarse como una época distinta con sus características propias, que la distinguen del período precedente, de la misma manera que lo que llamamos ‘historia medieval’ se distingue –al menos a juicio de la mayoría de los historiadores– de la historia moderna”. BARRACLOUGH, GEOFFREY *Introducción a la historia contemporánea*. Madrid: Editorial Gredos, 1985 (Título original: *An introduction to contemporary history*, 1965. Traducción: Cecilio Sánchez Gil). Pág. 13.

<sup>527</sup> ARÓSTEGUI, JULIO *Op. Cit.* Pág. 60.

<sup>528</sup> La revista *Annales d'histoire économique et sociale*, desde su creación en 1929 por Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch (1886-1944) hasta la actualidad, ha pasado por etapas muy diferenciadas, pero en sus orígenes fue una de las abanderadas del giro hacia la “Historia social” frente a los restos del historicismo. Para una descripción de la historia de la “Escuela de los Annales”, véase: AGUIRRE ROJAS, CARLOS ANTONIO *La Escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana*. Barcelona: Editorial Montesinos, 1999.

la antropología por Claude Lévi-Strauss (1908-2009), quien en su artículo “Histoire et ethnologie” (publicado en 1949 e incluido en *Anthropologie structurale*), consideraba que el historiador estaba “condenado al empirismo, a lo que puede observar” –al acontecimiento, fugaz y etéreo– por lo que es incapaz de acceder a las estructuras profundas de la sociedad; esto es, negaba un conocimiento histórico sustentado en el presente *capturado* por un acontecimiento.

La respuesta de Braudel fue el célebre artículo “Histoire et sciences sociales: la longue durée”, publicado en 1958 en la revista *Annales*<sup>529</sup>, en el que asimila el “tiempo inmóvil” de las sociedades analizadas por la antropología estructuralista a la “larga duración” de la Historia. Braudel parte de la crítica de la noción newtoniana del “tiempo absoluto”, la cual “afirma que existe un solo tiempo, homogéneo, vacío y compuesto de fragmentos idénticos entre sí, y que avanza de manera independiente e irreversible frente a los hechos y procesos humanos, a los que incluso regula, controla y subordina”<sup>530</sup>. Frente a este “tiempo absoluto”, Braudel contrapone un “tiempo humano” compuesto por múltiples tiempos, “temporalidades histórico-sociales” tan heterogéneas como las propias realidades históricas. Braudel propone *estructurar* el tiempo en tres períodos como solución a los problemas epistemológicos de la Historia.

#### 5.2.1.2.1. El “tiempo corto”

El primer período es el “tiempo corto”, constituido por los acontecimientos que son fruto de la acción de los sujetos. Es el tiempo hecho “a medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia: es el tiempo por excelencia del cronista, del periodista”<sup>531</sup>. Para Braudel es el período más insignificante para la Historia en la medida en que una Historia sólo de acontecimientos implica que “montones de imágenes son captadas en vivo y componen instantáneamente una historia multicolor, tan rica en peripecias como una novela nunca terminada. Sin embargo, esta historia, que se borra tan pronto como ha sido leída, nos deja muchas veces con hambre e incapaces de juzgar y comprender”<sup>532</sup>. El objetivo obvio del ataque de Braudel era la “histoire événementielle”, la de los *grandes hechos* protagonizados por *grandes personas*, que había centrado la Historia positivista.

Por eso Braudel desconfía del acontecimiento, al que sitúa en una especie de *nivel 0* del conocimiento histórico: no puede desprenderse de él, porque eso sería negar la evidencia de que constantemente pasan *cosas nuevas*, pero previene sobre su importancia: “El tiempo corto es la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones”. Frente a los *grandes acontecimientos* (que no son más que “la espuma de la Historia”, como los había calificado Louis Bourdeau), Braudel contrapone los *hechos menores*, como pueden ser el precio del hierro o el nivel de salarios en un

<sup>529</sup> Artículo incluido en BRAUDEL, FERNAND *Las ambiciones de la Historia. Op. Cit.*

<sup>530</sup> AGUIRRE ROJAS, CARLOS ANTONIO *Op. Cit.* Pág. 122.

<sup>531</sup> BRAUDEL, FERNAND *Las ambiciones de la Historia. Op. Cit.* Págs. 160-161.

<sup>532</sup> BRAUDEL, FERNAND *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social.* Madrid: Tecnos, 1993 (Título original: *Le monde actuel, histoire et civilisation.* Traducción: J. Gómez y Mendoza, y Gonzalo Anes). Pág. 41.

momento histórico determinado, que pueden ayudar a comprender un acontecimiento mejor que una batalla o la declaración de un político. Este “tiempo corto” definido por el acontecimiento no sirve para construir conocimiento histórico, es un tiempo *a la espera de* otro: “¿Acaso no pasan el tiempo criticando las noticias, leyendo entre líneas, buscando por detrás de lo que se nos ofrece lo que se nos oculta? El acontecimiento no nos basta. Están buscando a su manera una verdad, una historia, una historia real y profunda”<sup>533</sup>.

#### 5.2.1.2.2. El “tiempo coyuntural”

En busca de una “historia real y profunda”, Braudel propone un segundo período, el del “tiempo medio o tiempo coyuntural”, pensado en términos de ciclos históricos medidos en 20, 30 o incluso 50 años. Es el período que permite interpretar los acontecimientos al encadenarlos en líneas explicativas, una vez depurados los acontecimientos superfluos fruto de la pura actualidad, y decantados los verdaderamente significativos. Así, el historiador consigue *ralentizar el tiempo*, y con ello puede analizar los acontecimientos a partir de las consecuencias que ya se pueden comprobar. Este “tiempo medio” no es único, sino que dentro de él se pueden advertir ciclos diferentes que conviven con ritmos distintos: las fluctuaciones de la economía no tienen por qué coincidir necesariamente con la coyuntura social o con la política, pero el historiador busca la manera en la que se interrelacionan y se influyen mutuamente.

#### 5.2.1.2.3. La “larga duración”

Y, por último, Braudel plantea la “larga duración”, el período fundamental: con él, el tiempo casi parece detenerse por completo, puesto que es el período definido por siglos o incluso milenios. De esta manera, la revolución francesa es sólo un *momento*, aunque sea esencial, de la larga historia del movimiento revolucionario liberal y violento de Occidente. Acontecimientos y coyunturas quedan *engullidos* por marcos explicativos profundos, con lo que el objeto de estudio del historiador parece cambiar por completo:

“Las estructuras de la larga duración histórica se corresponden a los procesos [...] de las realidades más duraderas, más elementales y más profundas de esa misma vida histórica de las sociedades. Realidades de largo aliento como los rasgos y perfiles de una civilización, los hábitos alimenticios de un grupo de hombres, los sistemas de construcción y de vigencia de las jerarquías sociales o las actitudes mentales frente al trabajo, la muerte, la vida o la naturaleza”<sup>534</sup>.

Ello conforma lo que Braudel califica como “estructuras”, entendidas de forma similar a como lo hacía el estructuralismo, es decir, como los límites o los obstáculos de los que el ser humano difícilmente puede escaparse. El ejemplo puesto por Braudel es el del límite geográfico:

<sup>533</sup> BRAUDEL, FERNAND *Las ambiciones de la Historia. Op. Cit.* Pág. 30.

<sup>534</sup> AGUIRRE ROJAS, CARLOS ANTONIO *Op. Cit.* Págs. 123-124.

“Durante siglos, el hombre es prisionero de los climas, vegetaciones, poblaciones animales, culturas, de un equilibrio lentamente construido del que no puede separarse so pena de ponerlo todo en duda [...] Fíjese en la duradera implantación de ciudades, la persistencia de las rutas y tráfico, en la sorprendente estabilidad del marco geográfico de las civilizaciones”<sup>535</sup>.

Este “tiempo lento” es el que finalmente da sentido a la Historia: “Todos los niveles (...) todos los miles de estallidos del tiempo de la historia se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semiinmovilidad; todo gravita en torno a ella”<sup>536</sup>. Con el “tiempo largo”, la Historia por fin se hace inteligible, coherente, frente al caos propio de la Historia de acontecimientos.

#### 5.2.1.2.4. Una periodización hostil al cambio

Braudel tiene el mérito innegable de haber planteado la necesidad de estructurar el tiempo como única vía de alcanzar conocimiento a través de la Historia, pero su propuesta está lastrada por dos apriorismos epistemológicos. El primero es una desconfianza o incluso hostilidad ante el acontecimiento. Aun comprendiendo que su crítica se dirigía contra el acontecimiento tal como lo entendía el historicismo, lo cierto es que maneja una idea de acontecimiento anclada en la percepción de un presente efímero, aunque luego articule ese “tiempo corto” con el “tiempo de la coyuntura”. De ahí su conclusión de que el acontecimiento no puede generar conocimiento, con lo que el acontecimiento en sí permanece como algo inaprensible, incognoscible.

El gran problema es que parte de la idea –tan antigua como la filosofía occidental– de que la ciencia sólo puede ocuparse de lo que es estable; de ahí su obsesión, compartida por buena parte de los historiadores de su época, por *estabilizar* la Historia, hasta casi convertirla en algo inmóvil. El cambio –que para él se encarna en el acontecimiento– parece algo fútil, sin ningún papel, frente a la grandeza de la “gran duración”. Braudel soluciona el problema del encaje de la novedad en una explicación científica por la vía de diluir el cambio hasta hacerlo innecesario. Lo único realmente importante para Braudel son esas estructuras que atraviesan la Historia con sus permanencias.

Ahora bien, ¿cómo se explica entonces que esas sólidas estructuras, al final, también terminen cambiando, aunque lo hagan tan lentamente que ni siquiera, a escala humana, se puede percibir el cambio? Aunque las estructuras de la “gran duración” no sean eternas, en el esquema de Braudel lo parecen, pese a que es obvio que terminan desapareciendo o mutando en otras. Braudel no aclara cómo se produce ese cambio. Por lo tanto, sin unos acontecimientos dotados de un papel epistemológico, resulta difícil entender cómo funciona todo el mecanismo gnoseológico de la Historia, puesto que el acontecimiento, a fin de cuentas, es lo que mantiene abierta la posibilidad del cambio.

<sup>535</sup> BRAUDEL, FERNAND *Las ambiciones de la Historia. Op. Cit.* Pág. 154.

<sup>536</sup> *Ibid.* Pág. 157.

### 5.2.2. La estructura temporal del acontecimiento

Al hablar en el punto 5.1 de cómo Aristóteles aborda la dimensión ontológica del tiempo, decíamos que la condición accidental del tiempo podía ayudar a percibir la condición sustancial del ser. Retomamos esa idea para adaptarla al análisis del acontecimiento.

Para ello, partimos de dos ideas planteadas por Koselleck. La primera es que asimilar el “*novum*” –la ruptura propia del presente– al cambio obliga a aceptar que el acontecimiento es incognoscible, y de esa forma le daríamos la razón a Braudel. La segunda es que no podemos identificar el presente con un período temporal concreto: el acontecimiento –el “*novum*” percibido e incorporado al proceso gnoseológico– “no pertenece necesariamente al tiempo corto, ni excluye la permanencia, el tiempo largo y el presente extensivo”<sup>537</sup>. El “*novum*”, además de ruptura, también alberga permanencia, que es la que permite distinguir entre lo que es nuevo y lo que no. Sin permanencia, *todo* parecería nuevo, con lo que cada hecho sería único en sí mismo; el resultado sería un caos sin estructura imaginable, la negación del conocimiento. Braudel puede proponer su articulación del tiempo en tres períodos porque en el acontecimiento hay algún tipo de permanencia, en él se *insinúa* una estructura; si *a posteriori* se puede incardinar un acontecimiento en una estructura temporal es porque debe haber algún indicio de esa estructura en el mismo acontecimiento.

Por ello, se puede definir así el “acontecimiento”: es el resultado de la percepción de una *acción* –pura fugacidad, la ruptura provocada por la aparición de un “*novum*” inesperado– y al mismo tiempo es *duración*, entendida como una estructura generada por la sucesión de distintas acciones; la acción *origina* el acontecimiento, y la duración es la que le confiere la condición de inteligibilidad. La duración emana de la acción, pero no se puede asimilar a ella porque la acción permanece como ese *instante* del presente que no se deja estabilizar:

“El tiempo es una sucesión de acontecimientos, muchas veces imposibles de cimentar y de fundamentar por quienes lo viven porque no hay hermenéutica capaz de seguir el ritmo de la ‘noticia’ y de la influencia global de los acontecimientos particulares”<sup>538</sup>.

Para Aristóteles (ver 5.1), la acción induce el cambio pero no *es* el cambio: percibimos el cambio como una sucesión de acciones, y a partir de ahí concebimos una estructura; pero la acción, aisladamente, no puede definir ninguna estructura ni inducir la idea de duración, pues cada acción se escapa a cualquier intento de determinación y, en ese sentido, es “irreductible”:

“El acontecimiento-advenimiento está preñado de una dimensión existencial. No puede ser ni previsto a partir de ninguna determinación exterior, ni saturado de sentido a posteriori: permanece como la misma figura de lo que no se puede alcanzar”<sup>539</sup>.

<sup>537</sup> KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Op. Cit.* Pág. 91.

<sup>538</sup> *Ibid.* Pág. 94.

<sup>539</sup> DOSSE, FRANÇOIS *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix.* París: Presses Universitaires de France, 2010. Pág. 81.

Bergson, en *La Pensée et le Mouvant*, subraya esta idea al afirmar que es un error pensar el movimiento como si éste estuviera formado por una suma de instantes inmóviles, como ocurre con una película cinematográfica, compuesta por la sucesión de fotogramas estáticos que, al pasar a determinada velocidad, generan la sensación de movimiento: el error es pensar que lo único real –el auténtico presente– es cada uno de los fotogramas por separado, cuando lo que es real es el movimiento en sí –el flujo percibido–. Por eso, para Bergson el movimiento sólo se puede aprehender en el interior del sujeto, que es donde se *captura* el acontecimiento para religarlo con la memoria (el conjunto de otros acontecimientos ya sucedidos)<sup>540</sup> y, de esta manera, al integrar el acontecimiento en un flujo, se convierte en movimiento.

La experiencia del tiempo presente, pues, aparece ligada a la relación entre *acción*, lo nuevo que genera el acontecimiento, y *duración*, que dota de una estructura gnoseológica a lo nuevo. Esa experiencia *única* es la que permite percibir qué hay de inédito en lo que ocurre –y eso marca la singularidad del acontecimiento– y qué hay de ya vivido –que permite comprender lo sucedido al incardinarlo en una estructura–.

Es la misma idea que formula Tucídides cuando establece que lo ya ocurrido es imprescindible para conocer el tiempo del presente y poder actuar en el *ahora*. De hecho, lo que Tucídides plantea implícitamente es una dialéctica entre lo que finalmente ocurre y el juego de posibilidades potenciales previas al acontecimiento del presente, de forma que desemboca en una distinción entre las justificaciones a largo plazo –las leyes que aísla a partir de los hechos– y los motivos coyunturales –asociados a las acciones– que hacen explicable un acontecimiento:

“[Tucídides] no sólo describe causas y consecuencias en el plano de los acontecimientos manteniendo su singularidad; también confronta los acontecimientos únicos y sorprendentes con sus presupuestos duraderos, a largo plazo, que observa en la patología del poder humano y que deberían explicar por qué fue así y no de otro modo”<sup>541</sup>.

Tucídides convierte la experiencia directa e inmediata de los acontecimientos singulares en conocimiento al formular hipótesis de por qué ocurrieron esos acontecimientos; y la hipótesis obliga a confrontar la realidad con su posibilidad; así, distingue entre la singularidad coyuntural y las razones de largo alcance, una distinción “sin la cual ninguna historia puede ser conocida. Esta distinción sobrevive a cualquier cambio de paradigma”, según Koselleck.

Un acontecimiento *radicalmente* nuevo, sin posibilidad alguna de engarzarlo ni con la experiencia previa ni con las expectativas de futuro, sería, sencillamente, incomprensible. Nos encontraríamos ante un “*novum*” en estado puro, algo que ocurre raras veces. Es el tipo de incomprensión similar al que vimos con la irrupción de la revolución francesa. O es el tipo que raras ocasiones recogen los medios de comunicación con noticias de acontecimientos totalmente

<sup>540</sup> *Ibid.* Pág. 83.

<sup>541</sup> KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Pág. 60.

inéditos, como ocurrió el 11 de septiembre de 2001 con los atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York, cuando, durante el lapso que transcurrió entre el primer avión estrellado y el segundo, nadie sabía qué estaba ocurriendo<sup>542</sup>, pese a estar viéndolo en directo, con lo cual era imposible aventurar alguna explicación que permitiera comprender lo que estaba pasando.

### 5.2.2.1. La experiencia única del tiempo

La idea fundamental del tiempo de Historia, pues, es la unicidad de la experiencia del tiempo, en el sentido de que cada *novedad* que provoca la irrupción de un *ahora* no es vivido como algo aislado y discontinuo, separado del pasado, sino que percibimos lo que ocurre *como si* estuviera inscrito en un flujo. La *novedad* constituye el inicio del proceso gnoseológico, a partir de la constatación de que algo sorprendente ha roto un flujo percibido como continuo:

“De repente se está ante un *novum*, es decir, ante un *minimum* temporal que se genera entre el antes y el después. El continuo que une la experiencia anterior y la expectativa de lo que vendrá se rompe y debe constituirse nuevamente. Es mínimo temporal del antes y del después irreversibles es el que introduce las sorpresas en nosotros. Por eso intentamos una y otra vez interpretarlas”<sup>543</sup>.

El ser humano no se enfrenta a un “*novum*” como si fuera la primera *novedad* que percibiera en su vida y, por lo tanto, como si fuera radicalmente nueva (salvo excepciones con las que hemos citado); por el contrario, el sujeto afronta el “*novum*” a partir de sus experiencias previas, las cuales, al generar unas determinadas expectativas de lo que ha de ocurrir, quedan confirmadas o refutadas por lo recién sucedido. La irrupción de un “*novum*”, pues, supone el cuestionamiento del campo de expectativas existentes, de forma que, si lo nuevo no se corresponde con lo que el sujeto había previsto, éste se vea obligado a remodelar esas expectativas.

De esta manera, aunque diferenciamos entre pasado y futuro, los tres tiempos están intrínsecamente entrelazados. Para Koselleck, la estructura del tiempo histórico pasa por la relación entre un “tiempo de experiencia” –pasado– y un “tiempo de expectativas” –futuro–. El “*novum*” del presente se agrega a la línea explicativa creada por la experiencia, ya que nada más ocurrir se convierte en pasado; pero, inmediatamente, esa agregación implica la posibilidad de reformular las expectativas. El énfasis puesto por Koselleck en que, pese a las escisiones analíticas en tiempos diferentes, el tiempo es una *experiencia única*, apunta hacia la dimensión vivencial de la aproximación de la Historia al problema del tiempo:

<sup>542</sup> El primer avión, un Boeing 767 con el vuelo 11 de American Airlines, impactó contra la Torre Norte del World Trade Center de Nueva York a las 8.46 horas. El segundo avión, otro Boeing 767 con el vuelo 175 de United Airlines, impactó a las 9.03 horas. Tras el primer impacto, las principales cadenas de televisión de todo el mundo conectaron para emitir imágenes de la Torre Norte en llamas, por lo que pudieron captar en directo el impacto del segundo avión, mientras estaban intentando averiguar qué estaba pasando. Fueron, pues, 17 minutos (una eternidad para los tiempos televisivos, prácticamente con un plano fijo) en los que se estaba viendo un acontecimiento histórico en tiempo real con un grado de imprevisibilidad absoluto. Esos 17 minutos son clave para entender qué supone un acontecimiento –y, en este caso, un acontecimiento de alcance planetario– radicalmente nuevo.

<sup>543</sup> KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Op. Cit.* Pág. 39.



“Lo que en la vida está unido hasta el punto de no poder distinguirse necesita una separación analítica, aunque sólo sea para aclarar el ensamblaje de la experiencia y la investigación”<sup>544</sup>.

### 5.2.2.2. La sorpresa: una *sensación individual y compartida*

Como hemos visto, el “tiempo de la experiencia” no se construye como una simple agregación de acontecimientos singulares, sino apelando a las conexiones entre acontecimientos; así surge la idea de duración gracias a la cual se pueden buscar causas y a través de ellas *alcanzar* un significado. Se trata de una “elaboración metodológica de la experiencia”; mediante el análisis del “*novum*” se determina qué hay de nuevo en él y qué hay de repetido respecto a otros acontecimientos: “Metodológicamente, siempre se trata de interpretar las experiencias primarias de sorpresa única y novedad en orden a su posibilidad a largo plazo”<sup>545</sup>.

Sin embargo, la idea de lo que es *realmente nuevo* de un acontecimiento depende, en alguna medida, de la capacidad del sujeto de *sorprenderse* ante la aparición de un “*novum*”. Cada nuevo acontecimiento genera una “experiencia” en quien lo percibe, de manera individual, aunque la percepción de ese acontecimiento sea compartida por más sujetos. Y la experiencia adquirida individualmente es estabilizada por dos factores fundamentales: uno puramente *vital*, subjetivo, y otro, social, intersubjetivo. Para Peirce, la sorpresa es el vehículo mediante el cual la experiencia enseña todo lo que se digna a enseñarnos: se aprende a partir de las sorpresas<sup>546</sup>.

El primer factor está determinado por la acumulación de experiencias propias del sujeto, de forma que, con el transcurso del tiempo, la capacidad de sorpresa disminuye, al comprobar que las experiencias generadas por acontecimientos únicos guardan parecidos e incluso llegan a ser vividas como idénticas. Aunque sea un tópico, solemos aceptar que con la edad cada vez nos cuesta más sorprendernos por los hechos que van surgiendo en el *ahora*: paulatinamente, parece que hay menos *cosas nuevas* o, al menos, que sean vividas como tales.

El segundo factor, el estabilizador social, viene dado por la tensión que se origina entre la experiencia vivida como propia y las experiencias compartidas socialmente. Las experiencias se comparten, en gran medida a través de vehículos de socialización, ya sea la familia, la escuela o, actualmente, los medios de comunicación. Las experiencias individuales terminan encontrando acomodo en el marco explicativo definido por esas experiencias compartidas, de forma que, al final, es difícil delimitar dónde empiezan unas y dónde empiezan otras, puesto que el sujeto las percibe como un todo. Esto es lo que nos permite hablar de una *historia común* vivida como tal por una determinada “generación”.

---

<sup>544</sup> *Ibid.* Pág. 46.

<sup>545</sup> *Ibid.* Pág. 62.

<sup>546</sup> BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 145.

La idea de la experiencia vivida como realidad intersubjetiva la encontramos en Dilthey, Simmel y Weber, quienes sitúan la vida de los sujetos como el objeto principal de la ciencia histórica. De ahí surgen conceptos como “memoria” o “recuerdo”<sup>547</sup>, en el sentido que todas las experiencias (ya sean *vividos* personal o socialmente) son incorporadas por cada sujeto como algo propio, y traídas al presente mediante el recuerdo. Cada generación acumula unas determinadas experiencias y, mediante la interacción social, dota a esas experiencias de unos significados compartidos que son interiorizados por cada sujeto como algo propio:

“Toda comunidad constituida por la trayectoria vital, al azar o la organización ayuda a estabilizar las experiencias realizadas. Por eso, desde el punto de vista temporal, cabe hablar de unidades generacionales políticas y sociales cuyo rasgo común consiste en hacer, almacenar y regular experiencias únicas o repetidas, o padecer los mismos acontecimientos”<sup>548</sup>.

Las experiencias vividas en primera persona y las compartidas socialmente terminan solapándose, generando de esta manera un espacio y un tiempo al que llamamos “generación”. Y, por otro lado, esa *historia común* es la que termina determinando los límites de posibilidad dentro de los que se puede producir la comprensión de los acontecimientos únicos e irrepetibles.

Por lo tanto, la capacidad de sorpresa no sólo depende de la carga de experiencias de cada sujeto, sino del cúmulo de experiencias compartidas por un conjunto de sujetos que coinciden en un tiempo concreto. La sorpresa, pues, también es una cuestión colectiva, de ahí que cada generación sienta la necesidad de priorizar unas experiencias sobre las otras, o de darle significados distintos a las experiencias vividas por una generación diferente.

Es en este marco en el que puede explicarse que cada generación tenga la necesidad de reescribir la Historia, de lanzar nuevas preguntas a acontecimientos antiguos; y que también, en determinados contextos históricos, sienta que vive un *tiempo nuevo* que requiere una *Historia nueva*. En definitiva, el ansia de contemporaneidad forma parte ineludible de la historia vivida, de la experiencia interiorizada por todos los individuos y compartida socialmente.

Koselleck añade un tercer nivel a la experiencia, la que él califica como específicamente histórica o experiencia a largo plazo: es una experiencia que siempre va más allá de lo vivido por un individuo o una generación; es la dimensión puramente diacrónica de la Historia. Se trata de experiencias ajenas que, gracias a la investigación histórica, conocemos y asumimos por procedimientos análogos a los empleados para asimilar el resto de experiencias. Gracias al conocimiento histórico, aprehendemos un pasado que está fuera de las experiencias vitales; pero para incorporarlo a nuestro conocimiento debemos *traducirlo* a nuestro propio mundo de experiencias, entremezclándolos, pues, a las *experiencias generacionales*.

<sup>547</sup> HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA *Tendencias historiográficas actuales*. Madrid: Ediciones Akal, 2004. Pág. 137.

<sup>548</sup> KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Op. Cit. Pág. 52.

## SEGUNDA PARTE

# EPISTEMOLOGÍA PERIODÍSTICA

Investigación de la naturaleza epistemológica del periodismo informativo a partir del marco conceptual definido en la primera parte de la tesis. El objeto de estudio está conformado por los textos periodísticos en los que el periodismo se describe a sí mismo, ya sea a través de libros de estilo, códigos deontológicos, manuales profesiones, así como de estudios teóricos acerca de la profesión periodística.



## 6. Realidad y periodismo

---

El periodismo parte de la idea de que su misión primordial es capturar hechos de la realidad para explicarlos a un público amplio a través de unas estructuras sociales constituidas para tal fin –los medios informativos–. Ésa es, pues, la razón de ser inicial del periodismo, comunicar lo que sucede en el mundo de las cosas:

“El periodismo consiste en obtener datos informativos y en hacerlos llegar al público para que pueda conocer y comprender los acontecimientos que le afectan. La tarea de obtención de estos datos es, pues, el punto de partida fundamental del trabajo del periodista”<sup>549</sup>.

Ello obliga al periodismo a estar *pegado* a la realidad, de ahí la importancia de analizar y de concretar la realidad a la que efectivamente puede acceder; es decir, es necesario establecer la ontología del periodismo: “Sin conocer la realidad no se pueden emitir juicios, no se puede informar de una manera veraz”<sup>550</sup>.

Pero por su dimensión social, el periodismo no se limita a *capturar* realidad, sino que, además, contribuye a *construir realidad* desde el momento en que se le exige que narre –y, por tanto, explique– los hechos capturados. La sociedad espera que las informaciones periodísticas le permitan comprender la realidad vehiculada a través de los hechos; y en esa capacidad de otorgar significados a los hechos, para después poder actuar en el mundo, reside la posibilidad de que la información *construya* realidad social.

Se puede plantear la hipótesis de un periodismo que se encargue sólo de suministrar hechos: en ese caso, sería la audiencia la única que debería interpretar el hecho y, a partir de esa interpretación –que debería realizar cada individuo en solitario–, poder *extraer conocimiento* del dato facilitado por el periodista. Así, el papel del periodista quedaría relegado al de un mero intermediario –neutro e imparcial– entre la realidad y la audiencia. En ese supuesto, tendría sentido que se exigiera al periodista que no interfiriera en los hechos transmitidos, de forma que la audiencia pudiera *capturar* unos hechos *limpios* de toda intromisión del periodista, pues se trataría simplemente de poner a la audiencia –sin ningún velo– *frente a* los hechos.

Sin embargo, no parece que ése sea el encargo que el periodismo ha recibido de la sociedad. Los ciudadanos queremos *saber* lo que ha pasado, no simplemente tener constancia de que algo ha sucedido. Entre otras cosas porque, ante un hecho nuevo, es probable que la audiencia carezca de criterios y de conocimientos suficientes con los que comprender lo recién

---

<sup>549</sup> EL MUNDO *Libro de estilo*. Madrid: Unidad Editorial / Temas de Hoy, 1996. Pág. 95.

<sup>550</sup> VIDELA RODRÍGUEZ, JOSÉ JUAN *La ética como fundamento de la actividad periodística*. Madrid: Editorial Fragua, 2004. Página 106.

ocurrido. Y, como veremos, ésa es una situación propia de los hechos nuevos, que son los que justifican la existencia del periodismo: la novedad y la actualidad son dos de los principales atributos de la información periodística, y ambos plantean complejos problemas gnoseológicos no sólo a la audiencia, sino también al periodista encargado de transmitir los hechos.

*Saber* significa adquirir conocimiento, en este caso a partir de hechos capturados por el periodismo. Y el conocimiento de *algo* se concreta en la formulación de enunciados racionales y fundamentados. Por lo que respecta al periodismo, ese *algo* es algún hecho de la realidad, por lo que el enunciado formulado a partir de él debe estar *relacionado* a esa realidad de la que emana:

“¿Cuál es, en principio, la primera función de la información mediática? Se podría decir que consiste en ‘hacer saber’. Pero este hacer saber necesita como condición necesaria que se crea que la información mediática es real, si no no puede ‘hacernos saber’. Si no se da esta condición nos encontraríamos ante un falso saber”<sup>551</sup>.

En caso contrario, tanto si el conocimiento generado no procede de hechos como si se construye sobre hechos *no reales*, se puede formular enunciados sobre el mundo, pero esos enunciados no serán conocimiento, al no tener *enraizamiento* con la realidad. Por ello, hay que delimitar dos nociones vinculadas pero diferentes: es la distinción que hace José Luis González Quirós entre “información” y “conocimiento”, en el sentido de que todo aquel que sabe algo tiene algún tipo de “información” que sirve de base de su saber, pero siempre sucede lo mismo a la inversa.

Aquí nos topamos con una confusión terminológica: con la aparición de la informática, se tiende a confundir el término “información” con el concepto de *input* informativo, de *bit*, el dato computable informáticamente, privilegiando un enfoque cuantitativo de la información con vistas al tratamiento matemático. Este enfoque ignora el contenido semántico de la información, como subraya el padre de la teoría matemática de la comunicación, Claude Shannon:

“The fundamental problem of communication is that of reproducing at one point either exactly or approximately a message selected at another point. Frequently the messages have *meaning*; that is they refer to or are correlated according to some system with certain physical or conceptual entities. These semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem”<sup>552</sup>.

No es ésa la concepción de “información” que manejaremos. Un periodismo sin semántica implica tomar al periodista por un ingeniero de la comunicación. La noción de “información” que usaremos está vinculada al saber; para ello, partimos de la diferenciación entre el hecho de la realidad y el conocimiento, los cuales se sitúan en planos gnoseológicos distintos: “La información [entendida como dato] no es saber, porque el saber se dice de un sujeto, mientras que la información se dice de aquello que puede comprender un sujeto o de una cierta forma que

<sup>551</sup> RODRIGO ALSINA, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 53

<sup>552</sup> SHANNON, CLAUDE E. y WEAVER, WARREN *The mathematical theory of communication*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 1963 (edición original: 1949). Pág. 31.

pueda ser manejada por un dispositivo de tratamiento de signos<sup>553</sup>. El periodista es quien convierte el hecho en conocimiento, para lo cual él mismo debe buscar el conocimiento de una realidad concreta, para, a continuación, hacer partícipe de ese conocimiento a su audiencia:

“El saber ocurre cuando se comprende algo y puede, bajo ciertas condiciones, ser descrito como el captar correctamente el significado de una información o, también, como lo que ocurre cuando un sujeto consciente extrae de cualquier situación información correcta”<sup>554</sup>.

La posibilidad de generar conocimiento a partir de la información es lo que da el pleno sentido al periodismo ya que, gracias al conocimiento, la audiencia estará en mejor disposición de actuar en el mundo de una manera eficaz. El conocimiento forma parte de nuestro *ser en el mundo* para poder *proyectarnos en el mundo*. Y ese *ser* y *actuar* integran, a su vez, la propia realidad. En este punto es donde podemos *injerir* la idea de que el periodismo, además de transmitir lo que ocurre en el mundo, *construye* el mundo (ver 6.3.1.2).

La información, entendida como ese proceso que va del hecho al conocimiento, se imbrica así en las mentalidades y en las acciones concretas, de forma que la información tiene la potencialidad de influir en la manera en cómo los sujetos se *proyectan* en la realidad del mundo. Pero eso no significa que esta construcción de realidad implique que el periodismo se inventa el mundo que explica. El periodismo intenta explicar el mundo y en esa misma acción se encuentra su posibilidad de *construir mundo*; es una relación dialéctica en la que el narrar (del periodista) va enlazado al actuar (de la audiencia), y sin olvidar que el mismo hecho de narrar ya constituye en sí mismo una acción *en* la realidad y, por lo tanto, un hecho.

En consecuencia, el periodismo, como cualquier otra entidad social, se convierte en un instrumento de creación de realidad; y no lo hace en solitario, sino que actúa junto al resto de instituciones sociales, culturales, políticas, económicas, etcétera que inciden igualmente en la realidad –construyéndola también– tanto desde una dimensión real y concreta –*haciendo cosas*– como desde una dimensión simbólica –sobre todo, *diciendo cosas*, que, como veremos más adelante, no deja de ser una manera de *hacer*–.

Como última cuestión preliminar de la ontología del periodismo, el periodista también se ve obligado a recoger lo que esas otras instituciones sociales *hacen en* y *dicen de* la realidad, con lo cual, el periodismo, de forma cada vez más acusada, se ha convertido en un instrumento *necesario* para la capacidad de esas instituciones de construir una realidad propicia a sus intereses, sobre todo desde el momento en que buena parte las actuaciones de esas instituciones están pensadas para y por su difusión a través de los medios informativos. En estos casos, el periodista se ve obligado a distinguir entre el hecho de la realidad (por ejemplo, una autoridad

<sup>553</sup> GONZÁLEZ QUIRÓS, JOSÉ LUIS *El porvenir de la razón en la era digital*. Madrid: Editorial Síntesis, 1998.

Pág. 86.

<sup>554</sup> *Ibid.* Págs. 86-87.

anuncia algo en una conferencia de prensa) del contenido estricto del acto simbólico vehiculado a través del hecho (lo que ha anunciado o prometido en el acto informativo).

Éste es, sucintamente, el complejo *juego* en el que participa el periodismo: transmite “información”, entendida como conocimiento de la realidad, pero también *construye realidad* a partir del momento en el que, con el solo hecho de narrar, el periodista ya está haciendo *algo* en el mundo de las cosas; es decir, no sólo transmite hechos, sino que también todo tipo de acciones simbólicas con las que otros construyen *su* realidad.

Todo ello parte de una premisa: pese a este juego de *planos* diferentes de realidad, la realidad, en sentido estricto, sigue siendo *única*; es decir, es el terreno de juego común en el que confluyen tanto la realidad capturada en el proceso informativo como el mismo hecho de informar, así como el hecho de generar conocimiento en la audiencia y el hecho de que ciertos actores busquen de manera deliberada construir realidad. Y la realidad no es sólo el terreno de juego *físico* compartido por todos los sujetos participantes: al mismo tiempo también es el límite conceptual en el que discurre todo el proceso. Es la idea que González Quirós plantea cuando analiza la noción griega de “naturaleza”: es el ámbito en el que se producen los sucesos de acuerdo con ciertas pautas (las leyes naturales que poco a poco vamos delimitando), y al mismo tiempo “naturaleza” también alude a esas pautas (lo que hizo que Aristóteles dijera que la naturaleza era *principio*), por lo que consideramos “naturaleza” no sólo como ámbito, sino también una estructura regida por principios<sup>555</sup>.

A continuación, desarrollaremos los elementos presentados en esta introducción, en la búsqueda de una concreción de una ontología para el periodismo que efectivamente se ejerce.

---

<sup>555</sup> *Ibid.* Pág. 88.



### 6.1. Bases ontológicas del periodismo

Partimos del supuesto de que hay una realidad *ahí fuera* independiente de nosotros. Es el punto de salida de cualquier consideración sobre el periodismo: “Nos referimos a la materia prima del periodismo como acto comunicativo de lo novedoso y de lo que tiene interés y relevancia social. Es decir, a la realidad, al acontecimiento, al hecho, al suceso, con capacidad de ser percibido y transmitido socialmente”<sup>556</sup>. Negar este supuesto elimina cualquier posibilidad de conocimiento (ver 2.3.6); pero dado que no se puede demostrar que no existe ninguna realidad (como tampoco se puede demostrar que exista), y que actuamos *como si* aceptáramos que interaccionamos con *algo* que está fuera de nosotros, la conclusión más sensata es aceptar la existencia de esa realidad exterior. Nunca podremos saber si somos “cerebros en una cubeta”, y si lo fuéramos, todos nuestros empeños, incluida esta tesis, carecerían de sentido.

La cuestión que planteamos es averiguar a qué realidad puede acceder el periodista. Es una pregunta que es imperativa para el periodista por cuanto su trabajo es *capturar* esa realidad a partir de unos criterios, para lo cual debe desarrollar unas estrategias cognitivas.

De entrada, el *radio de acción* del periodista es *toda* la realidad, cualquier hecho del mundo de las cosas. Es lo que Miguel Túñez califica como “universo real”, entendido como “todo lo ocurrido, se conozca o no en las redacciones de informativos, independientemente de que se trate de un acontecimiento provocado o no para convertirse en noticia. Por supuesto, es un referente imposible de delimitar”<sup>557</sup>. Se trataría de *todo* lo que hay *ahí fuera*.

El periodismo observa el mundo a través de los cambios constantes en la realidad que para nosotros son los “hechos”: “La esencia de la noticia es el descubrimiento de un hecho. Ese descubrimiento consiste en aislar del conjunto continuo de las realidades humanas una unidad que percibimos y definimos gracias al lenguaje. Esa realidad es lo que llamamos hecho”<sup>558</sup>. De esta manera, podemos comenzar a limitar la *realidad total* de la que hablábamos antes para circunscribirnos a una realidad que *se manifiesta* a través del cambio.

Con todo, esta realidad *manifestada* no lleva a un mundo de absoluto cambio y caótico: los hechos, que desaparecen tan pronto como surgen, pueden *incidir* en la generación de una *nueva* realidad que se manifestará a su vez mediante el estallido otros nuevos hechos, los cuales, aunque no serán exactamente iguales que los anteriores, pueden ser relacionados mediante cadenas explicativas del tipo causa-efecto.

De toda esa realidad *manifestada*, al final comprobamos que lo que aparece en los medios informativos no es cualquier tipo de hecho, sino sólo una determinada clase de hechos

<sup>556</sup> SERRANO OCEJA, JOSÉ FRANCISCO “La noticia”, en CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO *Op. Cit.*. Pág. 150.

<sup>557</sup> TÚÑEZ, MIGUEL *Producir noticias. Cómo se fabrica la realidad periodística*. Tórculo Ediciones. Pág. 21.

<sup>558</sup> GOMIS, LORENZO *El medio media: la función política de la prensa*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1974. Pág. 31.

que tiende a repetirse de la misma manera independientemente del medio que los publique: “Los diversos medios, trabajando independientemente, tienden a seleccionar las mismas noticias”<sup>559</sup>. Esta evidencia –los mismos hechos son comunicados por casi todos los medios– implica que el periodismo procede a una determinada selección de los hechos.

El cómo y el porqué de esa selección ha generado diversas líneas de investigación a partir de dos cuestiones conectadas: el periodista como *gatekeeper*<sup>560</sup> y el *agenda-setting*<sup>561</sup> o capacidad de los medios para fijar los temas de los que se habla. En ambos enfoques, el interés se centra en el estudio de los criterios profesionales periodísticos para incluir unos hechos y excluir otros, así como de qué manera esta selección determina los temas de debate social. En cualquier caso, este tipo de estudios no cuestiona si el periodista actúa así porque se encuentra limitado en su acceso a la realidad. Y por “limitación” no entendemos imposiciones ni sesgos, sino problemas epistemológicos que tienen que ver con las vías para aprehender la realidad.

El problema que planteamos, pues, no es el de la selección periodística de hechos –que es una circunstancia inevitable pero posterior–, sino el de una primera e inevitable selección de naturaleza epistemológica: de la infinitud de cosas que pasan en cada momento –el “universo real” de Túñez–, sólo una reducida cantidad de hechos podrá ser *recuperada* por el periodista y constituirá la base factual con la que ejercer su labor. Y se pueden *recuperar* hechos por dos vías: a) la percepción directa del hecho (ya sea gracias al periodista o bien a cualquier otro tipo de testigo); y b) la *inferencia* que podamos realizar a partir de algún tipo de vestigio, ya sea éste de carácter material o inmaterial, englobado bajo el término de “documento”.

En este segundo caso, el del vestigio, nos referimos a aquellos hechos que, sin tener testigos en su origen, provocan consecuencias en el campo de la realidad, las cuales pueden llegar a ser percibidas una vez el hecho ha dejado de existir. Así, el vestigio constituye un elemento de permanencia de lo sucedido, permite retrotraernos al hecho que lo provocó aunque sin llegar a sustituir al hecho original, puesto que el hecho, como tal, ya ha desaparecido. Gracias al vestigio podemos remontarnos hasta averiguar qué había en su nacimiento; es decir, por el efecto (el vestigio) aspiramos a llegar a la causa (el hecho que generó el vestigio).

<sup>559</sup> GOMIS, LORENZO. *Teoría del periodismo*. Op. Cit Pág. 82.

<sup>560</sup> El *gatekeeper* es quien escoge las noticias que finalmente son publicadas. Gomis indica que este término fue acuñado por el psicólogo Kurt Lewin hacia 1947, al observar cómo, en dinámicas de grupo, la información que circulaba se encontraba con barreras. Posteriormente, se convirtió en un concepto clave del periodismo, aunque diversos estudios mostraron que pese a la *oscura* intervención del *gatekeeper*, al final los resultados de esa selección no difieren gran cosa si analizamos diversos medios en competencia. Otros estudios han puesto el énfasis en la manera en la que los periodistas interiorizan unas rutinas que permiten establecer finalmente unos criterios de selección de noticias comúnmente aceptados. En: GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Op. Cit. Págs. 81-87.

<sup>561</sup> Los estudios sobre *agenda-setting* se centran en la capacidad que tienen los medios para *fijar* los temas que forman la actualidad informativa y, por lo tanto, *imponer* los temas principales de discusión social. Para ello se parte del supuesto de que los medios no reflejan la realidad, sino que de alguna manera la *construyen*, y también de la idea de que, al coincidir los medios en unos determinados temas, el público tiende a considerar esos temas mucho más importantes que otros temas que no gozan de un seguimiento informativo similar. El estudio pionero sobre *agenda-setting* es: McCOMBS, M.E. y SHAW, D “The Agenda-Setting Function of Mass Media”, en: *Public Opinion Quarterly*, número 36 (1972). Págs. 176-187. También véase: DEARING, JAMES W. *Agenda-setting*. Thousand Oaks: Sage, 1996. Y por último, el número especial dedicado a esta cuestión por el *Journal of Communication*, volumen 57, número 1 (marzo de 2007).

Tanto el testimonio facilitado por un testigo como el vestigio alimentan la esperanza de poder *reconstruir* el hecho sucedido, en el sentido de paliar la circunstancia de que ese hecho ya *no está ahí*. Sin embargo, hay que precisar en esa supuesta *reconstrucción* de la realidad no deja de ser una metáfora de lo que efectivamente podremos hacer para conocer lo que *ya no es*.

Todos aquellos hechos que ni han sido percibidos ni han dejado ningún tipo de vestigio, simplemente, dejan de existir; una vez sucedidos se pierden en el olvido, por lo que podemos llegar a pensar que ni siquiera han sucedido: no sólo porque no han sido percibidos, sino porque no se les puede atribuir consecuencias para la actividad humana. De todo lo percibido directa o indirectamente, sólo nos interesa aquello que puede tener algún tipo de incidencia en nuestro discurrir como seres humanos en el mundo, lo que puede afectar a nuestro ser y estar en el mundo. Éste es el segundo gran filtro a la hora de seleccionar los hechos: además de poder ser percibidos, deben interesarnos, es decir, deben tener algún significado para nosotros:

“Por supuesto, nos fijamos en ese aspecto de la realidad [el hecho] y le damos forma verbal [la noticia] gracias a que encontramos en él alguno de los aspectos que suscitan el interés de los lectores y de los mismos intérpretes periodísticos de la realidad, es decir, de los periodistas. En algún aspecto se ha descubierto algo que puede tener significación para la vida humana, para la vida social, en un lugar y en un momento, y para un número de gente que forma parte del público”<sup>562</sup>.

Por ello, el periodismo, como le ocurre a la Historia, no está interesado por *toda* la realidad perceptible, sino sólo por aquella que tenga algún significado y que, por lo tanto, nos *afecte*<sup>563</sup>. Y, obviamente, para tener conciencia de lo que nos puede *afectar*, primero se debe conocer su existencia. Y el periodismo sólo se interesa por este tipo de hechos en cuanto sean nuevos y actuales (ver **6.1.2** y **6.1.3**): ésa es una diferencia fundamental entre el periodismo y la Historia.

Para Túñez, el “universo real”, una vez aplicados los criterios de selección, se convierte en la “realidad conocida”, a la que caracteriza como aquella constituida por “los relatos noticiosos de que dispone el diario para hacer su reconstrucción de la realidad”; unos “relatos noticiosos” que nosotros denominamos “acontecimientos” (ver **5.2** y **6.1.2**).

Para ello, deberemos centrarnos en la cuestión de las “fuentes” periodísticas, los *canales* que nos *comunican* con la realidad (percepción directa y vestigios). La necesidad de las fuentes surge de la obviedad de que no siempre un periodista está presente ante un hecho cuando éste ocurre: “La constatación de que el periodista no puede estar, físicamente, siempre en el lugar de los hechos avala la necesidad de contar con fuentes que aporten datos de lo sucedido”<sup>564</sup>. Salvo

<sup>562</sup> GOMIS, LORENZO *El medio media: la función política de la prensa*. Op. Cit. Pág. 31.

<sup>563</sup> Ése fue el gran descubrimiento de la historiografía clásica griega, sobre todo a partir de Tucídides, cuyo principal afán fue establecer las causas de los acontecimientos. Y detrás de esas causas siempre encontró la voluntad del ser humano, con sus pasiones como guía en su obrar en el mundo: para Tucídides, “estas pasiones se encarnan en la política, que es la única cosa que puede transformar los acontecimientos en materia histórica”. En TUCÍDIDES *La guerra del Peloponeso*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004 (Traducción: Francisco Romero Cruz). Págs. 65-66.

<sup>564</sup> CASERO RIPOLLÉS, ANDREU y LÓPEZ RABADÁN, PABLO “La gestión de fuentes informativas como criterio de calidad profesional”. En: GÓMEZ MOMPART, JOSEP L.; GUTIÉRREZ LOZANO, JUAN F. y PALAU SAMPIO, DOLORS (eds.) *La calidad periodística. Teorías, investigaciones y sugerencias profesionales*. Bellaterra /

en el caso de que él mismo sea testigo, el periodista siempre dependerá de algún intermediario, ya sean personas que estuvieron en el lugar de los hechos o bien vestigios materiales o inmateriales que *deja* el hecho. Éstos son los únicos *canales* del periodista para acceder a la realidad, como señala el libro de estilo de *El País*:

“Las informaciones de que dispone el periodista sólo pueden ser obtenidas por tres vías: su presencia en el lugar de los hechos o la narración por una tercera persona o el manejo de un documento”<sup>565</sup>.

Pero el listado de intermediarios quedaría incompleto sin uno fundamental para el periodismo actual: lo que denominaremos “fuentes institucionalizadas”. De entrada, no se puede decir que tales fuentes constituyan ningún nuevo *canal* de acceso a la realidad: su actuación, pues, está definida por su capacidad de ser testigos o de proporcionar vestigios. Pero se constituyen en unos testigos *especiales* desde el momento en que, revestidos de una autoridad reconocida por el periodista y por la sociedad, no sólo se les concede el papel de narradores de hechos, sino, sobre todo, de generadores de discursos sobre la realidad:

“Podríamos hablar aquí de *campo discursivo* como determinación de una competencia modal del sujeto hablante: un poder-decir tan importante como el decir factitivo, que funda una autoridad (poder del ‘auctor’, del que es dueño de su enunciado, siendo la ‘auctoritas’ la capacidad de producir enunciados pertinentes). El decir saca, pues, su legitimidad tanto de la asignación objetiva del locutor como de las condiciones de su performance verbal y de su competencia subjetiva, su capacidad para reactualizar continuamente su poder-decir, que lo instituye como actor, como sujeto público”<sup>566</sup>.

Las fuentes institucionalizadas van más allá de su función testimonial, e inciden en la idea de construcción de realidad social a partir de su capacidad de crear y difundir discursos propios en los medios informativos. Por ello, es importante analizar su función epistemológica debido a su creciente importancia (ver 6.2.3.2), no sólo en el aspecto puramente ontológico (su capacidad de determinar qué pasó), sino, sobre todo, en el aspecto interpretativo (dotar de significado a lo que pasó), entendiendo que estos dos aspectos aparecen entrelazados en el proceso informativo.

Por último, no podemos obviar el impacto generado por la difusión de las nuevas tecnologías de la comunicación –asociadas a internet y al teléfono móvil, y a la convergencia de ambas– por lo que respecta al abanico de fuentes a disposición del periodista. Pese a que aún estamos en el inicio del despliegue de estas tecnologías, por lo que es aventurado conjeturar las consecuencias perdurables de este cambio, ya es constatable que, gracias a ellas, el periodista

---

Castelló de la Plana / Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona / Universitat Jaume I / Universitat Pompeu Fabra, 2013. Pág. 73.

<sup>565</sup> EL PAÍS *Libro de estilo*. Madrid: Ediciones El País SL, 2002. Pág. 18.

<sup>566</sup> IMBERT, GÉRARD “Por una socio-semiótica de los discursos sociales (acercamiento figurativo al discurso político)”. En: GARCÍA FERRANDO, MANUEL; IBÁÑEZ, JESÚS y ALVIRA, FRANCISCO *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial, 1994 (2.ª ed.). Pág. 501.

accede a un número mayor de hechos noticiables, a partir de las contribuciones informativas de la ciudadanía en general: “One thing that crowds do better than journalists is collect data”<sup>567</sup>.

En principio, estas nuevas fuentes tampoco suponen ninguna vía nueva de acceso a la realidad que no sean el testimonio directo del hecho y el vestigio. Pero la apertura de canales informativos masivos, antaño exclusivamente en manos de periodistas, no se plantea sólo como una *ayuda* o un *complemento* del trabajo periodístico (es decir, como una variante de las fuentes tradicionales), sino que en ocasiones también se presenta como una alternativa de dicho trabajo.

Eso es lo que subyace en el concepto de “periodismo ciudadano” o “periodismo participativo”, una idea desarrollada, entre otros autores, por Chris Willis y Shayne Bowman en *We Media, How audiences are shaping the future of news and information* (2003), y según la cual este nuevo tipo de periodismo se caracteriza por la participación activa de ciudadanos en la recopilación, cobertura, análisis y difusión de noticias, con el fin de constituirse en una alternativa informativa independiente frente a los discursos sociales dominantes<sup>568</sup>.

La idea de “periodismo ciudadano” ha generado diferentes debates, entre ellos el de la especificidad de la profesión periodística (ver 1.3), pero, por lo que afecta a esta investigación, lo relevante del “periodismo ciudadano” es su capacidad de suministrar hechos noticiables, y no tanto la posibilidad de constituirse en una alternativa a los medios tradicionales, algo que, en todo caso, está por demostrar. Iniciativas como el *crowdsourcing* (el uso por parte de periodistas de información suministrada por ciudadanos a través de los instrumentos informáticos) inciden en esa dirección de considerar la participación ciudadana vía internet o teléfono móvil como una fuente más del trabajo periodístico<sup>569</sup> y, como tal, sometida a las mismas consideraciones que cualquier otra fuente: permite al periodista acceder a testigos, a documentos e, incluso, a fuentes institucionalizadas; pero no plantea canales de acceso a la realidad diferentes de los existentes.

Una vez han actuado las fuentes informativas, se produce la siguiente *criba* de la realidad, que será la que proporcionará la realidad que finalmente aparezca en los medios informativos. Ahora es el momento en el que entra en escena el periodista como *gatekeeper* o cuando actúan los mecanismos del *agenda-setting*, los cuales, junto con otras rutinas profesionales propias del periodismo, permitirán convertir el hecho capturado en una noticia, es decir, en un producto estandarizado en el que se concreta el hecho percibido (ver 6.1.2).

Túñez considera que la publicación de la noticia genera un “tercer nivel de realidad” o “realidad publicada”, la cual, según este autor, es una completa reelaboración de las dos

<sup>567</sup> ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Op. Cit.* Pág. 24

<sup>568</sup> PÉREZ CURIEL, CONCEPCIÓN; MÉNDEZ MAJUELOS, INÉS Y ROJAS TORRIJOS, JOSÉ LUIS “Parámetros de calidad del trabajo periodístico en red”. En: GÓMEZ MOMPART, JOSEP L.; GUTIÉRREZ LOZANO, JUAN F. y PALAU SAMPÍO, DOLORS *Op. Cit.* Págs. 120-121.

<sup>569</sup> “El contenido que aporta alguien que no se dedica profesionalmente a la información se puede calificar como fuente, como testimonio o contribución, pero nunca como periodismo, ya que, para ser considerado como tal, ha de reunir una serie de parámetros de calidad y atributos de lo noticiable, como la veracidad, la verificación, el contraste de fuentes y el rigor en el tratamiento de los textos antes de ser publicados”. PÉREZ CURIEL, CONCEPCIÓN; MÉNDEZ MAJUELOS, INÉS Y ROJAS TORRIJOS, JOSÉ LUIS *Op. Cit.* Pág. 124.

realidades anteriores (la universal y la conocida): “La realidad publicada responde a un nuevo proceso de des/recontextualización de los acontecimientos hasta dotarlos de un nuevo contexto creado en las páginas del periódico o en los minutos de emisión del informativo radiado o televisado, a través de las agrupaciones temáticas/geográficas de contenidos y de la valoración de su importancia”<sup>570</sup>. Túñez llega a identificar hasta otras tres realidades adicionales: la excluida por el medio; la falsa realidad –al explicar algo que no existió–, y la realidad conocida por la audiencia, que no es la misma que la suministrada por los medios. Creemos que es en este punto donde se genera confusión acerca de lo que es la *realidad periodística*.

El problema radica en que la “realidad publicada” no deja de ser un discurso sobre la realidad –para algunos autores, una *representación*– que, como tal, no puede ser *lo mismo* que la realidad, como vimos en la primera parte de la tesis. De hecho, para no perdernos en esta discusión debemos distinguir claramente entre la realidad y su *representación*, so pena de caer en un realismo radical (realidad y discurso son lo mismo) o, en el otro extremo, en el solipsismo para el que la idea de realidad es un discurso más, sin referencia externa al propio discurso<sup>571</sup>.

La necesidad de separar realidad y representación es lo que explicitó el artista belga René Magritte en su serie de cuadros “La trahison des images” (1928-1929), entre los cuales se hizo famoso el que lleva por título “Ceci n'est pas une pipe”, en el aparecía dibujada una pipa. Como dijo Magritte, si alguien dudara de la veracidad del título de su obra, tan sólo habría que invitarle a que intentara fumar tabaco con la pipa del cuadro para descubrir fácilmente la *trampa* que planteaba el título: la pipa del cuadro *no era una pipa*, entendida ésta como un objeto perteneciente al mundo de lo real, sino tan sólo una “representación” de una pipa. El cuadro en sí, evidentemente, pertenece a la realidad pero no así la representación contenida en él, la cual remite a un referente externo –real– a la misma representación.

De la misma manera, la publicación de una noticia es en sí misma un hecho de la realidad; en caso contrario, el público ni siquiera podría leerla ni verla ni oírla. Pero otra cosa muy distinta es considerar que el contenido de la noticia –el discurso sobre el mundo *contenido* en la noticia– también *es* realidad en sentido estricto. Podemos aceptar una *tipología de realidades* en clave analítica, pero no dar consistencia ontológica a una clasificación del estilo de la que propone Túñez: “El contenido de la realidad publicada no depende de la realidad universal y podrá estar en parte condicionado por la realidad conocida”, señala este autor, dando a entender que, efectivamente, esas realidades son *cosas diferentes*, y todas amparadas bajo un concepto genérico de “realidad” que, de esta manera, tiende a desdibujar su unicidad.

Algo similar puede decirse de las tres restantes realidades delimitadas por Túñez. La “realidad excluida por el medio” no deja por ello de ser realidad; en este caso, el autor parece hacerse eco del famoso tópico según el cual “si no sales en los medios, no existes”, el cual, en

<sup>570</sup> TÚÑEZ, MIGUEL *Op. Cit.* Pág. 22.

<sup>571</sup> GONZÁLEZ QUIRÓS, JOSÉ LUIS *Op. Cit.* Pág. 90.

su sentido figurado tiene su razón de ser (si no sales en los medios, no existes para los medios, sería la tautología implícitamente planteada), pero carece de cualquier justificación ontológica: aunque algo o alguien no aparezca en los medios no por ello deja de existir; pensar en serio lo contrario sería una extraña actualización de Berkeley. En cualquier caso, ya hemos comentado que el hecho de no abarcar *toda* la realidad no deja de ser una consecuencia de la existencia de unas vías de acceso al mundo de las cosas y de la aplicación de unos criterios de noticiabilidad.

Por lo que respecta a la “falsa realidad”, al referirse a algo inexistente, simplemente no puede ser considerada como realidad, como ya dejó establecido Aristóteles (lo verdadero es lo que es, y lo falso lo que no es). De nuevo intuimos bajo esta apelación a la “falsa realidad” una alusión implícita, esta vez a fenómenos de desinformación o, directamente, a la mentira en la información. Pero tanto uno como el otro se sitúan en la esfera de la voluntad del sujeto que genera una *realidad* sólo existente para él, y que se quiere imponer a los demás como sustituta de la realidad *realmente* existente. De ahí que sea una realidad que *no es*. Por lo tanto, constituye una cuestión fundamentalmente moral o ética (ver 4.3).

Por último, en cuanto a la “realidad conocida por la audiencia”, concebida por Túnñez como diferente a la “realidad publicada”, efectivamente, el discurso sobre la realidad vehiculado por los medios siempre entra en contacto con las percepciones de la realidad que cada sujeto posee como fruto de su propia experiencia en el mundo; pero, de nuevo, eso no implica que la “realidad publicada” se pueda definir por oposición a la “realidad conocida por la audiencia”.

Cada individuo, según Koselleck (ver 5.2.2.1), integra en su experiencia todos los *inputs* procedentes del exterior, entre ellos los mediáticos, de forma que no percibe esos *inputs* como experiencias separadas, como si correspondieran a realidades radicalmente escindidas. De esta manera, el individuo integra las experiencias vividas en primera persona junto a las experiencias intersubjetivas que son compartidas dentro de una sociedad, como pueden ser las noticias periodísticas. De esta integración surge finalmente la experiencia del mundo propia de cada sujeto, que, por lo tanto, es tanto subjetiva como intersubjetiva.

Establecido el marco genérico de la realidad en el que se mueve el periodismo, ahora intentaremos profundizar en cómo la percepción de la realidad termina *convirtiéndose* en un discurso –la noticia–, el *salto* fundamental de cualquier proceso gnoseológico.

### 6.1.1. El acontecimiento periodístico como puente con la realidad

En el punto 2.2.2 vimos que el *salto* entre realidad y discurso resposaba en la conceptualización, cuando el sujeto asimila perceptivamente la realidad e inicia la adjudicación de significado a lo percibido mediante el uso del lenguaje, que es el *código* de la conceptualización. Sobre esta base planteamos la distinción entre hechos y acontecimientos (ver 5.2). Tras asumir la imposibilidad kantiana de conocer nada de la cosa *en sí*, y siguiendo la noción braudeliana de “acontecimiento” (“hecho notado”), establecimos que el acontecimiento es la *percepción* que tenemos del hecho, pero no una percepción puramente sensible, sino una percepción que, al haber pasado ya por la conceptualización, se ha convertido en un primer discurso de la realidad. Aunque el hecho está en el *origen* del acontecimiento, el objeto de estudio gnoseológico sólo puede ser el acontecimiento, no el hecho. En esa dirección apunta Josep Maria Casasús cuando afirma que “los acontecimientos son, pues, la materia prima que la técnica periodística somete al tratamiento adecuado con el fin de convertirla en mensajes inteligibles y veraces”<sup>572</sup>, aunque las características que atribuye al acontecimiento (materialidad, actualidad y publicidad) son, a nuestro entender, demasiado difusas para concretar la idea de “acontecimiento”<sup>573</sup>.

Es decir, no podemos partir de la misma realidad ni pretender saber lo que la realidad *es* en sí misma. Como máximo, se puede aspirar a edificar conocimiento a partir de la realidad una vez incorporada al proceso gnoseológico. Esta idea no niega la existencia de una realidad exterior, pero sí la posibilidad de un conocimiento total y completo de la realidad, en el sentido de que el entendimiento pueda capturar, de una vez y para siempre, lo que *son* las cosas. Hablamos, pues, de un conocimiento *posible* de la realidad, pero también de un conocimiento *real* (ver 4.4.1.2)

El tránsito del hecho al acontecimiento es, pues, el momento epistemológico clave, el *salto* cuya justificación definitiva se ha buscado a lo largo de la historia. Las soluciones dadas por los realistas griegos (realidad y pensamiento comparten la misma *esencia*, la Razón); o por Hume (el hecho es incorporado por el sujeto por medio de la percepción, y eso hay que tomarlo como un dato de la naturaleza que no admite más justificación); o por el neopositivismo (la lógica es la *sustancia común* al mundo de las cosas y al pensamiento humano) no han logrado solventar de manera concluyente el problema de la justificación de este *salto*.

Ello refuerza la necesidad de rechazar la posibilidad de conocer la realidad en lo que ella misma *es*. Como afirma González Quirós, podemos *sospechar* que hay algún tipo de verdad *en* las cosas, y aunque dicha verdad permanezca inalcanzable para las capacidades cognitivas, sí

<sup>572</sup> CASASÚS, JOSEP MARIA *Iniciación a la Periodística: manual de comunicación escrita y redacción periodística* informativa. *Op. Cit.* Pág. 85.

<sup>573</sup> Casasús (pág. 86) inscribe su explicación sobre el “acontecimiento” dentro de una tradición teórica, denominada “efemerología”, definida por el autor como “una rama de la Redacción Periodística, [que] estudia los acontecimientos de la actualidad de acuerdo con unos procedimientos propios, que combinan métodos humanísticos, históricos y sociológicos, y a partir de una perspectiva informativa globalizadora que integra la teoría y la práctica de la producción, la selección, el tratamiento y la valoración de las noticias”. Parte de las discusiones *efemerológicas*, como la entidad ontológica de los “acontecimientos sociales”, son tratadas –con otros términos– en esta tesis.



que partimos de la confianza de que eso que no conocemos al menos es comprensible, y por eso dedicamos nuestros esfuerzos a averiguarlo: “Lo único que se opone al conocimiento son nuestras limitaciones para obtener y comprender la información que revele suficientemente lo que es el caso”<sup>574</sup>. Por lo tanto, abordamos el problema del conocimiento con esa confianza de que, pese a la imposibilidad de la justificación, se puede aspirar a un conocimiento posible a partir de la clarificación de sus límites y de sus posibilidades efectivas.

En ese sentido, Gomis separa escrupulosamente la realidad *en sí* de esa *otra* realidad con la que el periodista trabaja: “En el tejido continuo de la realidad, la interpretación periodística aísla unidades vistas como ‘hechos’ [para nosotros, “acontecimientos”]”<sup>575</sup>. Para Gomis, esta *reducción* se realiza mediante el lenguaje, de modo que “el lenguaje es el modo de captación de la realidad que permite darle forma y aislar dentro de ella unos hechos a los que, por un procedimiento de redacción, se convierte en noticia”<sup>576</sup>.

El procedimiento de “captación de la realidad” del que habla Gomis no es otro que el proceso de conceptualización. Pero si en la filosofía clásica dicho proceso se consideraba *neutro* (la Razón permite conocer la realidad gracias a un lenguaje *transparente*), para Gomis el paso de la realidad al lenguaje constituye la primera “interpretación” de la realidad; de ahí su idea de que la noticia estricta (la que se refiere sólo a hechos) sea ya una “interpretación de primer nivel”. Martínez Albertos se refiere a esta cuestión en términos similares:

“Es evidente que la conversión de un acontecimiento en un relato –la conversión de un hecho en noticia– es una operación lingüística más o menos trabajosa, pero absolutamente indispensable. Esta operación lingüística, gracias a la cual se consigue cargar de determinado significado a una secuencia de signos verbales (escritos u orales), es una tarea específica de unos hombres y mujeres que actúan como operadores semánticos: los periodistas. Y en esta operación lingüística existe siempre, necesariamente, una dosis importante de interpretación”<sup>577</sup>.

Es lo que Casasús denomina “semantización”: “Se trata de un procedimiento inevitable para convertir en expresión inteligente los fenómenos fácticos que suceden en la realidad social. Se trata de un procedimiento inevitable, necesario, automático, mecánico, técnico, prácticamente un acto reflejo, que está impregnado, en cambio, de un acentuado componente ideológico”<sup>578</sup>, entendiendo este “componente ideológico” como la intromisión de “índices más o menos altos de subjetividad, involuntaria e incluso inconsciente”.

No siempre nos encontramos con esta coincidencia en el enfoque del problema –una coincidencia a la que nos sumamos aunque para nosotros “hechos” y “acontecimientos” no son sinónimos–. Las desavenencias aparecen, en primer lugar, por el uso diferente de términos

<sup>574</sup> GONZÁLEZ QUIRÓS, JOSÉ LUIS *Op. Cit.* Pág. 87.

<sup>575</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 40.

<sup>576</sup> *Ibid.* Pág. 41.

<sup>577</sup> MARTÍNEZ ALBERTOS, JOSÉ LUIS *La noticia y los comunicadores públicos*. Madrid: Pirámide, 1978. Pág.

84.

<sup>578</sup> CASASÚS, JOSEP MARIA *Op. Cit.* Pág. 103.

similares (lo que Serrano Ojeda califica de “lío semántico”<sup>579</sup>); y, en segundo lugar, por discrepancias –más de fondo– sobre el proceso gnoseológico que interviene en la conversión de un hecho en noticia. Pongamos como ejemplo esta cita de Francesc Burguet:

“Per evitar sinònims equívocs, convindrem la distinció entre els “fets” –és a dir, tot el que passa al món; i en aquest sentit no hem d’oblidar que les informacions proposen com a certa o com a versemblant una descripció del món però, alhora, com a productes periodístics també s’incorporen al món com a fets–, les “notícies” –els fets que es considera que tenen una rellevància pública, un interès informatiu, que en conjunt conformen l’actualitat periodística– i les “informacions” –o sigui, textos informatius: cadascuna de les versions periodístiques que s’han donat d’un fet considerat notícia–.”<sup>580</sup>

Si bien hay coincidencia en el uso del término “*fets* (hechos)”, al que se le da un claro sentido ontológico (como inicio del proceso gnoseológico), la introducción a continuación del término “notícies (noticias)” empieza a generar confusión, ya que dicho término es situado fuera de la epistemología y colocado en un terreno ambiguo (quizás en el ámbito de la sociología o en el de las rutinas profesionales: de lo que habla Burguet es de los procesos de selección de hechos); y el autor reserva para el tercer nivel (“informacions”) la naturaleza lingüística del proceso (cerca de nuestra idea de “acontecimiento” pero concretada en el producto informativo), dando a entender que la conceptualización (esto es, la *lingüístización* de la realidad) es el punto de llegada, no el de partida de todo el proceso gnoseológico.

Podemos encontrar muchas otras desavenencias terminológicas con otros autores, y en todos estos casos, el origen de la confusión es considerar que la *transformación* de la realidad en lenguaje es un acto independiente y posterior a la percepción del hecho, no el punto de partida del proceso gnoseológico. Este problema aparece con toda su intensidad con la idea de “objetividad”, como veremos en el capítulo 7. Así, Martínez Albertos, a la hora de definir “noticia”, y tras haber defendido en primera instancia la naturaleza lingüística de la percepción de la realidad, introduce un segundo “requisito” de la noticia, como es que su “difusión por parte de los sujetos emisores debe realizarse con ánimo de objetividad. Dicho de otra forma: la necesaria manipulación interpretativa ha de llevarse a cabo con una evidente disposición psicológica de no-intencionalidad atribuible al codificador”<sup>581</sup>.

Martínez Albertos sitúa su idea de “objetividad” dentro del terreno moral, al considerar que esos mensajes “no-intencionales” deben estar “como rodeados de un halo de desinterés, de gratuidad, de generosidad, de filantropía”, a lo que añade que, además, tales mensajes deben ser útiles para el público. Esta *necesidad de objetividad* nos obliga a releer la anterior definición de este autor sobre lo que es una noticia, ya que la objetividad sólo se puede entender a partir de la

<sup>579</sup> Para una descripción del “lío semántico” (para unos autores la noticia es el acontecimiento y para otros el texto del acontecimiento es la información), ver: SERRANO OCEJA, JOSÉ FRANCISCO *Op. Cit.* Pág. 151.

<sup>580</sup> BURGNET ARDIACA, FRANCESC *Construir les notícies. Una teoria de la redacció periodística*. Barcelona: Dèria Editors / Blanquerna Comunicació, 1997. Pág. 13.

<sup>581</sup> MARTÍNEZ ALBERTOS, JOSÉ LUIS *La noticia y los comunicadores públicos. Op. Cit.* Pág. 85.

escisión entre el sujeto y el objeto, y para ello necesita como condición necesaria que el lenguaje sea neutro, si no completamente, sí al menos que *tienda* a serlo.

Se podría concebir que la manipulación de los “operadores semánticos” –los periodistas que convierten el hecho en noticia– fuera una acción de *perfil bajo*, “mínima”, como dice el autor; de ahí quizás el uso del término “operador”, como alguien que aplica una técnica dada, pero que no interviene en el diseño del producto. De esta manera, el lenguaje encapsularía la realidad de forma que reflejara –aunque fuera de manera aproximada– esta realidad, por lo que el periodista se convertiría en una especie de intermediario transparente a través del cual la realidad se convierte en discurso. Sólo de esa manera se puede aspirar a que la noticia sea objetiva (aun considerando la objetividad como un *valor límite*, como sugiere este autor), esto es, a conocer *directamente* la realidad. Obviamente, con esta noción, es totalmente innecesaria la introducción de una instancia intermedia como es el acontecimiento.

A lo largo de la primera parte de la tesis hemos tratado extensamente la dificultad de justificar ese enfoque: recordemos que el problema radica en la pretensión de un conocimiento directo de la realidad: pretender que el discurso *sea* la realidad requiere una perspectiva imposible: obliga a *salir* del campo del conocimiento para, una vez validada metafísicamente la relación objeto-discurso, *regresar* al proceso cognitivo aplicando, ahora sí, las estrictas normas gnoseológicas. La conclusión es que, ante la imposibilidad de justificar ese *movimiento hacia fuera*, no queda más remedio que aceptar que el punto de partida no podía ser la realidad *en sí*, sino la percepción de esa realidad; esto es, el acontecimiento.

### 6.1.2. La noticia como el acontecimiento específicamente periodístico

Al tomar el acontecimiento como punto de partida, asumimos un implícito fundamental: el acontecimiento siempre está mediado por algún sujeto, que es quien percibe y narra lo percibido. Esa inevitable mediación del sujeto tiene una dimensión añadida: lo testimoniado debe ser algo significativo tanto para quien lo comunica como para quien lo recibe. Hace miles de millones de años que nuestro planeta registra erupciones volcánicas, pero sólo a partir de la aparición de nuestra especie ese hecho puede convertirse en un “acontecimiento”, desde el momento en que no sólo percibimos la erupción –eso lo puede hacer cualquier especie animal–, sino que la convertimos en conocimiento, es decir, cuando conceptualizamos lo percibido y lo integramos en un sistema de conocimientos, con el fin último de poder interactuar con la realidad, para, pongamos por caso, prever los efectos de la erupción y actuar en consecuencia.

El acontecimiento, pues, exige la actuación del sujeto no sólo para *insertar* la realidad dentro de un proceso cognitivo, sino también para garantizar que lo capturado de la realidad tenga algún interés para el ser humano. En este sentido podemos decir que el acontecimiento es *subjetivo*, pero, no sólo por la participación del sujeto, sino, también por su condición social, intersubjetiva: el acontecimiento debe ser comunicable a otro sujeto y, además, debe *interesar* a otro sujeto porque le aporta algo significativo.

Todo ello obliga a retomar la cuestión del tipo de realidad por la que se interesa el periodismo (ver 6.1), en el sentido de responder a la pregunta de si existe un acontecimiento *inequívocamente periodístico* que sea percibido como tal tanto por el periodista como por su público. Para hallar una respuesta hay que acudir a la reflexión desarrollada por el periodismo en torno a los llamados “criterios de interés periodístico”.

En primer lugar, la realidad perceptible, para despertar el interés del periodista y de la sociedad, deberá generar un acontecimiento singular, no previsto, cuestión que desarrollaremos al analizar el concepto de “actualidad” (ver 6.1.3). Y en segundo lugar, y tal como ya hemos apuntado, esa realidad deberá tener algún tipo de consecuencia –material o inmaterial– para la vida de los que van a recibir la información. Volviendo el ejemplo del volcán, si vivimos en una zona repleta de volcanes que constantemente están entrando en erupción, y por eso mismo la población más cercana está a cientos de kilómetros del volcán, difícilmente una erupción más puede motivar el interés de un periodista. No sólo no es que no le interesará al periodista, es que es casi seguro que no le interese a nadie, salvo quizás a algún geólogo; e incluso en este último caso, sólo sería de interés en el caso de que ese geólogo descubriera algo nuevo con la erupción.

Por ello, de toda la realidad perceptible, el periodismo sólo mostrará interés por aquella que aporte novedad y que sea significativa, es decir, que se pueda encajar en una red de significados dentro de la cual el acontecimiento que surja de la percepción cobre algún sentido. Ése es el tipo de la realidad susceptible de convertirse en acontecimiento. Y es lo que, de forma genérica, se suele denominar “noticia”.

De hecho, la consideración de un acontecimiento como noticioso admite graduaciones: algo puede ser más o menos noticia (“¿Qué es *más* noticia?”, se pregunta Gomis) en función de su novedad –desde algo inédito hasta un añadido a algo ya conocido–, o bien por las potenciales consecuencias para la actividad de individuos y sociedades: “La noticia, grande o chica, queda ligada siempre de algún modo con intereses vitales para determinados grupos de la comunidad (...) Una comunicación adquiere el carácter de noticia cuando se puede establecer en relación con los intereses vitales suyos y de sus conciudadanos, de su pueblo”<sup>582</sup>. Para Gomis, la noticia surge de la expectativa de provocar que el público hable de la información transmitida, pero por la razón de que “el significado de las cosas y de las acciones se concreta en la conversación”<sup>583</sup>.

Novedad y significación son, pues, los dos criterios básicos de noticiabilidad, y ambos constituyen el fundamento del trabajo periodístico, motivo por el cual han sido ampliamente analizados por la literatura académica sobre el periodismo<sup>584</sup>. Son los criterios –junto con el temporal, que estudiaremos en el próximo punto– que al final delimitan los aspectos de la realidad que forman parte del campo de acción del periodismo.

La noticia, pues, es la concreción del acontecimiento específicamente periodístico. Con ella, el periodismo da el segundo *salto* gnoseológico: si en un primer momento pasamos del “hecho” al “acontecimiento”, ahora el *salto* se produce del acontecimiento a la noticia. De la importancia de la “noticia”, entendida como el fundamento de la información periodística (no como un género periodístico concreto), da fe la larga lista de definiciones que han intentado acotarla de la forma más precisa posible. Serrano Ojeda<sup>585</sup> repasa esa lista recogiendo buena parte de las definiciones de diferentes autores. En resumen, se pueden agrupar todas estas definiciones en dos grandes grupos a partir de las ideas que los articulan:

- a) Noticia es lo que ocurre, ya sea sólo el hecho en sí como también las causas, el desarrollo y las consecuencias del hecho.
- b) Noticia es lo que la gente quiere saber; esto es, lo que a la gente le interesa saber.

En el primer grupo se subraya la relación de la noticia con la realidad, el primer *salto*, pero extendiendo dicha realidad a un terreno que sobrepasa la pura facticidad: las causas y las consecuencias de un hecho no forman parte del mismo hecho (recordemos el problema de la inducción de Hume), o, si no, caeríamos en la concepción realista para la cual el significado *está dentro* del hecho. En el segundo grupo se apunta hacia la dimensión social de la información, en tanto que la noticia debe interesar a la gente por alguna razón. Curiosamente, tanto en un caso

<sup>582</sup> DOVIFAT, EMIL *Op. Cit.* Pág. 53.

<sup>583</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 92.

<sup>584</sup> Serrano Ojeda recoge las distintas aproximaciones a la noticiabilidad de los hechos de interés periodístico, desde las propuestas de Herbert Gans a Van Dijk, pasando por Galtung y Ruge, Carl Warren, J. Ortego Costales, Mar Fontcuberta, etcétera. Habitualmente, la noticiabilidad se denomina en estos estudios como “criterios de interés” periodístico. En: SERRANO OCEJA, JOSÉ LUIS *Op. Cit.* Págs. 157-163. Borratt hace un resumen de los criterios más relevantes comúnmente aceptados: lo reciente, lo súbito, lo unívoco, lo predecible, lo relevante y lo próximo, lo conflictivo, lo negativo, lo que puede personalizarse. En BORRAT, HÉCTOR *El periódico, actor político*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1989. Págs. 118-119.

<sup>585</sup> SERRANO OCEJA, JOSÉ FRANCISCO *Op. Cit.* Págs. 147-154.

como en el otro, el productor de la noticia, el periodista, brilla por su ausencia: no parece tener ningún papel en la generación de la noticia, todo lo cual es un indicio de un enfoque objetivista.

Miquel Rodrigo también analiza críticamente la secuencia de definiciones de noticia, para lo cual, a su vez, agrupa las definiciones en otros grandes grupos<sup>586</sup>:

- a) Las definiciones que el autor considera “tradicionales”, para lo cual toma como ejemplo la de Martínez Albertos: “Noticia es el hecho verdadero, inédito o actual, de interés general, que se comunica a un público que puede considerarse masivo, una vez que ha sido recogido, interpretado y valorado por los sujetos promotores que controlan el medio utilizado para la difusión”. Para Rodrigo, estas definiciones se apoyan en la idea de la noticia como espejo de la realidad, y la principal base epistemológica de este enfoque sería el concepto de “objetividad”.
- b) Frente a esta idea, Rodrigo, partiendo de Gaye Tuchman<sup>587</sup>, contrapone otra definición, la que él suscribe, en el marco de la tradición teórica de raíz sociológica: “Noticia es una representación social de la realidad cotidiana producida institucionalmente que se manifiesta en la construcción de un mundo posible”. De esta manera se enfatiza la dimensión social por la que el individuo “aprehende su entorno”, y el hecho de la realidad, si bien no llega a desaparecer, se difumina en aras de una noticia entendida como “representación social”<sup>588</sup>: la noticia deja de ser un reflejo de la realidad para convertirse en su “representación”. La consecuencia epistemológica de este giro (ver 2.3) es que ya no tiene sentido plantear el conocimiento generado por la noticia en términos de verdadero o falso, como el propio Rodrigo especifica: una representación no pretende ser una fiel reproducción de la realidad, sino una elaboración a partir de la realidad con unos fines determinados: una pintura o un relato pueden ser muchas cosas, pero no “falsa” o “verdadera” (salvo que sus autores no sean los que dicen ser).

Al ser ésta una cuestión fundamental, vemos que, en la discusión sobre la definición de “noticia” aparecen dibujadas las dos principales posturas ante la epistemología periodística: por un lado, el enfoque objetivista, articulado en torno a la idea de noticia como *reflejo* de lo que ocurre, vinculando intrínsecamente discurso y realidad; en el otro extremo, una gama de constructivismos (Ernst von Glasersfeld, Paul Watzlawick, Tuchman) para los cuales, ante la imposibilidad de justificar una correspondencia entre realidad y discurso, la noticia es una *construcción* (lingüística, mental, narrativa, más o menos anclada a la realidad de la que parte);

<sup>586</sup> RODRIGO ALSINA, MIQUEL *Op. Cit.* Págs. 330-337.

<sup>587</sup> TUCHMAN, G. *La producción de la noticia. Estudio sobre la construcción de la realidad*. Barcelona: Ediciones Gustavo Gili, 1983 (Título original: *Making News. A Study in the Construction of Reality*, 1978. Traducción: Héctor Borrat).

<sup>588</sup> Rodrigo utiliza esta definición de “representación social” de Claudine Herzlich: “Como modalidad de conocimiento, la representación social implica en principio, una actividad de reproducción de las propiedades de un objeto, efectuándose a un nivel concreto, frecuentemente metafórico y organizado alrededor de una significación central. Esta reproducción no es el reflejo en el espíritu de una realidad externa perfectamente acabada, sino un remodelado, una verdadera ‘construcción’ mental del objeto, concebido como no separable de la actividad simbólica de un sujeto, solidaria ella misma de su inserción en el campo social”.

la noticia toma la realidad como referencia para su construcción (y toda representación necesita una referencia, pero *no es* la referencia, como en el ejemplo del cuadro de Magritte).

Despojada la noticia de su *ilusión objetivista*, se abre un campo inmenso para una construcción de significados destinada a algún fin concreto; en consecuencia, la noticia deja de estar atada a la realidad para religarse con la voluntad humana. Para el constructivismo, se trata de asegurar que esa voluntad teleológica pase a ser la voluntad de la ciudadanía en general, no la de los entramados institucionales que dominan la comunicación y que, fruto de ese dominio, controlan la producción de significados. Por todo ello, el objetivo del constructivismo, como el del posmodernismo, es de naturaleza moral (ver 2.3.6.3): busca desenmascarar el realismo como instrumento de dominación social (de ahí que la definición de “noticia” de Rodrigo aluda a “una representación social de la realidad cotidiana *producida institucionalmente*”). De este modo, un periodismo objetivista no sería más que un instrumento destinado a reafirmar el *statu quo*, como señala Parra Pujalte en su descripción del peligro del que alertan los constructivistas:

[La realidad] “que es interiorizada por los usuarios [de la información] como la verdad del día, no responde a criterios de verdadero interés social, sino que sirve, cíclicamente, para sustentar la propia estructura, y en última instancia, los medios, se convierten en fabricantes de ideología profesionalista y en el sustento del *statu quo*”<sup>589</sup>.

El constructivismo, para huir de la *ilusión interesada* del objetivismo, pone todo el acento sobre el sujeto, y deja en un segundo plano la realidad, la cual, como tal, no parece formar parte de sus intereses principales. Así, el problema de la correspondencia entre realidad y discurso tiende a diluirse –quizás relegado a la condición de “pseudoproblema”–, y el periodismo pasa a ser, de un medio para explicar lo que sucede, a un medio de construcción de realidad social.

---

<sup>589</sup> PARRA PUJANTE, ANTONIO *Periodismo y verdad. Filosofía de la información periodística*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003. Pág. 71.

### 6.1.3. El tiempo en la noticia: actualidad y novedad

Hay una última consideración sobre la ontología periodística que, pese a ser fundamental, no siempre se explicita en los estudios sobre el periodismo: la dimensión temporal de la realidad que el periodista intenta capturar. El periodista, al igual que el historiador, debe explicar aquello que forma parte del pasado, por más inmediato que sea ese pasado; y eso condiciona toda la actividad gnoseológica del periodismo.

La naturaleza fugaz de la realidad ha alimentado la idea de que el periodismo sólo se ocupa de la *apariencia*, no de la *realidad*, por lo que no puede generar conocimiento, en lo que sería una reminiscencia de la dicotomía *apariencia/realidad* que, en el ámbito filosófico, parece definitivamente superada. Es la misma acusación que la Historia social lanzó contra la Historia positivista basada sólo en hechos (ver 5.2.1.2.1); y la profesión periodística parece asumir esa acusación. Es el ejemplo de la conocida anécdota relatada por el periodista Lluís Foix, según la cual el también periodista Manuel Leguineche, en medio de una guerra, le dijo sarcásticamente: “No te preocupes, Luis, tú cuenta lo que veas porque luego vendrán los historiadores para decir lo que ha pasado”<sup>590</sup>. En el fondo, ésa es también la idea subyacente de los que propugnan un periodismo centrado –casi obsesionado– con el dato, con el hecho *limpio* de toda adherencia, como alfa y omega de toda actividad periodística *objetiva*.

Sin embargo, como vimos en el capítulo 5, desde la perspectiva temporal del conocimiento se puede buscar un nuevo enfoque del problema. Y dicha solución pasa por dotar al hecho de una estructura temporal (pasado-presente-futuro) de forma que, insertando el hecho en esa estructura, se pueda pasar de la *apariencia* inherente a la fugacidad de los hechos a la permanencia (o *duración*) que otorga el significado de lo sucedido (ver 5.2.2). Se trata, en todo caso, de una permanencia siempre provisional, a la espera de un nuevo hecho o de una nueva interpretación que redefina las estructuras temporales previamente definidas.

Así, los dos conceptos que emergen como posibilitadores de conocimiento *en* el tiempo son “novedad” y “duración”, y ambos aparecen entrelazados en la noción de “noticia”, a partir de la naturaleza irreductible del hecho (ver 5.2.1.1): esta articulación entre lo nuevo y lo conocido marca la noticiabilidad del acontecimiento, ya que tal articulación constituye el fundamento del interés informativo, por un lado, y de otro, de la posibilidad de significación de lo recién ocurrido (ver 6.1.2).

De esta manera, el acontecimiento periodístico se definiría como aquel *registro* de la ruptura en la continuidad de la realidad –de ahí su carácter novedoso: es único, irrepetible, irreductible–; pero, al mismo tiempo, esa ruptura está vinculada al contexto gnoseológico en el que se produce, en el sentido de que cada discontinuidad genera nuevas interpretaciones del

<sup>590</sup> FOIX, LLUÍS “Una tribu desdichada”. En: LEGUINECHE, MANUEL y SÁNCHEZ, GERVASIO (eds.) *Los ojos de la guerra*. Barcelona: Plaza & Janés, 2001. Pág. 247.



pasado –y, por lo tanto, nuevos conocimientos, cuya base en la *duración*, al conectar lo nuevo con hechos anteriores–, a la vez que abre nuevas expectativas de hechos futuros.

La función estructuradora del acontecimiento, al articular novedad y duración, hace que la tensión en la generación del conocimiento se traslade al tiempo presente, el *aquí y ahora*, que es el momento en el que el periodista y su audiencia *viven* el hecho como nuevo y significativo. Esta circunstancia habitualmente ha sido tratada en los estudios sobre periodismo a través del concepto de “actualidad”, pese a que dicho concepto presenta algunos problemas de concreción.

El término “actualidad” procede del adjetivo latino *actualis* (del verbo latino *agere*, de cuyo participio se derivan “actual”, “acto” y “activo”); posteriormente *actualitas* pasó a significar “realidad”, lo que sucede realmente<sup>591</sup>, de donde proviene el uso moderno de “actualidad”, entendida como aquello que efectivamente ocurre fruto de alguna acción.

Pero “actual”, además de ser algo que ha sucedido, contiene la idea de que lo ocurrido *afecta* al sujeto que lo percibe en el presente, con lo que se genera la duda de si la actualidad se refiere exclusivamente a un acontecimiento reciente, o bien que cualquier acontecimiento puede ser “actual” independientemente del momento en que se haya producido: en este caso, lo que sería actualidad no sería el hecho en sí, sino su repercusión en el presente. Es el ejemplo del tema de las inhumaciones de restos de republicanos asesinados durante y después de la guerra civil española, y el vivo debate político suscitado en torno a esta cuestión: pese a tratarse de hechos sucedidos hace casi 80 años, todavía hoy son percibidos como algo que nos afecta en el presente, y por eso forman parte de la discusión mediática *actual*. Como contraste, y pese a tratarse de hechos ocurridos igualmente hace decenios, ni Alemania ni Francia consideran *actual* su enfrentamiento por el dominio europeo del último siglo, prueba de que ambos países consideran que ya no forma parte de su actualidad, es decir, que ha dejado de ser una experiencia con la que explicar el presente; para estos dos países, esa cuestión es *todo pasado*.

En esta línea, Gomis considera que el periodismo define un “presente social” en el que “todo se presenta sincrónicamente, no cronológicamente. Todo es simultáneo y se yuxtapone por razones de interés, no por el orden en que ocurrió. Con tiempos diversos y hechos distintos el medio compone un período de noticias (...) Lo que importa no es cuándo pasan las cosas, sino cuándo las decimos, cuándo las presentamos. Eso es lo que forma el presente social”<sup>592</sup>.

Por su parte, Ángel Benito considera que hay tres tipos básicos de acontecimientos de actualidad: a) “Todos los hechos del presente en tanto en cuanto inciden en la vida humana”, esto es, lo que normalmente consideramos como *tiempo presente* en sentido estricto; b) Los acontecimientos del pasado puestos de actualidad por los acontecimientos del presente; y c) Los acontecimientos del futuro cuando pueden ser previstos a partir del presente. Los tres tipos de

<sup>591</sup> BENITO, ÁNGEL *La invención de la actualidad. Técnicas, usos y abusos de la información*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1995. Pág. 12.

<sup>592</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 39-40.

actualidad pasan por su articulación con el presente, lo que subraya la idea de que lo esencial de lo actual no es el momento en que se produce el hecho, sino el momento en que ese hecho adquiere significación para el periodista y para el público. Es lo que subraya Gomis cuando afirma que, en el periodismo, “se trata de interpretar [atribuir significado] sólo lo más reciente, lo que no habíamos interpretado todavía y de incorporar a este período sobre el que trabajamos todo lo anterior que no se sabía o que no se había podido decir, aunque sea muy antiguo”<sup>593</sup>.

Parece evidente, pues, que hay que evitar la identificación de actualidad, por un lado, con un período temporal concreto (por ejemplo, para un diario, lo que sucedió ayer); y, por otro lado, como algo estrictamente nuevo, en el sentido de que no ha ocurrido nunca antes (o al menos, pensábamos que era así)<sup>594</sup>. La actualidad aparece totalmente vinculada a “la experiencia única del tiempo”, como analizamos en el capítulo 5: tiene que ver con la manera de percibir y entender lo que ocurre, a partir de nuestra experiencia de *vivir en el tiempo*.

La dificultad para concretar la noción de “actualidad”, invita a retomar la idea de “*novum*” con el fin de subsumir *lo actual* dentro un concepto epistemológicamente más claro. Recordemos (ver 5.2.2.1) que el “*novum*” aludía a la ruptura del *continuum* de conocimientos y de expectativas existentes en un momento dado. El “*novum*” puede ser algo que, efectivamente, acaba de ocurrir por primera vez: es fácil aceptar que un hecho inédito pueda causar sorpresa y, como tal, lleve a plantear preguntas nuevas y, de esta manera, poner en cuestión aspectos del conocimiento que creemos tener. Pero este “*novum*” también puede referirse a hechos ocurridos en tiempos muy lejanos, como vimos con el replanteamiento de la noción del tiempo en la naturaleza a partir de una revisión de los conocimientos sobre la geología del planeta (ver 5.1.2.1). En consecuencia, el “*novum*” no está determinado por la novedad, sino que la novedad puede ser un caso de “*novum*”, pero no el único. Podría ocurrir un hecho rabiosamente nuevo, pero que fuera una repetición de hechos anteriores; en este caso, y pese a su estricta novedad, difícilmente podríamos considerarlo como algo realmente *actual*<sup>595</sup>.

El “*novum*”, así, asumiría el significado de la idea de “actualidad”, pero con un matiz fundamental: incluye en el concepto la necesidad de interpretación y, en consecuencia, de generar conocimiento a partir de lo percibido como actual. El “*novum*” no tiene un valor intrínseco por sí mismo, sino que está determinado por lo que el sujeto percibe y comprende con la “ruptura”. Para ello, el “*novum*” se inserta en una explicación construida por la concatenación de acontecimientos anteriores unidos por series de causas y efectos, de forma que puede generar

<sup>593</sup> *Ibid.* Pág. 39

<sup>594</sup> La identificación de lo actual con lo nuevo tiene una larga tradición en el periodismo. Baste recordar que el término inglés para “noticia” es “news”, y en francés, “nouvelle” (“nuevo” en ambos casos). Y que la dimensión temporal de la información queda de manifiesto en la gran cantidad de diarios que cuentan con cabeceras con nombres como *Diario*, *El Día*, *Journal*, *Avui*, *Ara*, *Egin*, *Hoy*, *Jornada*, *La Mañana*, *Ya*, *Última Hora*, *Evening News*, etcétera. Esa apelación a un período de tiempo es una forma de indicar la proximidad temporal de las noticias que publican esos diarios; por lo tanto, *su actualidad*. Ver: BENITO, ÁNGEL *Op. Cit.* Pág. 16.

<sup>595</sup> En gramática, se califica “presente gnómico” a aquellas afirmaciones atemporales que pese a poder enunciarse en presente (“El Sol sale por la mañana”), como si fuera una novedad, en realidad no tiene un tiempo concreto, puesto que ocurre siempre.

una *anomalía* en ese esquema previo, por lo que obliga a modificar la serie explicativa si quiere dar acomodo al “*novum*”.

Volviendo a la noción de noticia, podríamos decir ahora que “noticia” es la narración de ese “*novum*”, pero no sólo como relato de un acontecimiento, sino también como *reacomodo* de las cadenas explicativas hacia el pasado y hacia el presente. Un acontecimiento se convierte en noticia cuando, de forma más o menos marcada, genera la necesidad de ese *reacomodo*. A mayor necesidad de reacomodo, mayor importancia tendrá la noticia, será *más noticia*.

En conclusión, la idea de “*novum*” permite concebir el acontecimiento y la noticia como un todo, de manera que la interpretación no sea un paso más de un proceso gnoseológico (primero percibimos un hecho, luego *reflejamos* el hecho en un acontecimiento periodístico y por último interpretamos el hecho a través del acontecimiento); por el contrario, con el “*novum*”, la interpretación es inherente al mismo proceso, *es* el proceso. Un acontecimiento aislado, sin que pueda insertarse en una cadena explicativa, es acontecimiento (puesto que ha sucedido algo) pero difícilmente puede considerarse noticia, como vimos que ocurrió en los atentados del 11-S (ver **5.2.2.1**).

De esta manera, el acontecimiento desestructurado, que no está insertado en una cadena interpretativa temporal, sí que podría identificarse con la idea de *apariencia* griega; y, por lo tanto, de él no cabría esperar conocimiento. Pero un acontecimiento incardinado en un esquema explicativo temporal puede ser conocimiento. No hay que olvidar que “noticia” procede del latín “*notitia*”, un término asociado con el verbo “*noscere*”, “conocer”.

## 6.2. Las vías para el acceso a la realidad

Procederemos ahora a concretar los términos de la ontología periodística; es decir, intentaremos identificar las situaciones en las que el periodista se enfrenta a los hechos del mundo para *capturar* esos hechos. Para ello deberemos estudiar las fuentes informativas entendidas como las vías efectivas de acceso a la realidad, ya que esas vías son las que a la postre determinan la realidad que el periodista puede aprehender; y también analizaremos otro tipo de realidad, aquella que se *genera* específicamente para *encajar* en las vías utilizadas por el periodismo.

Partimos de una obviedad: si el trabajo del periodismo es explicar hechos de la realidad, el primer paso es *capturar* esos hechos, con lo que surge la pregunta de cómo se puede llevar a cabo tal empeño. En el punto 6.1 vimos que, para acceder a la realidad, el periodista, o bien es él mismo testigo de los hechos que quiere narrar, o bien depende de otros testigos, sean otras personas o vestigios: éstas son las fuentes –o vías– que suplen la imposibilidad de que el periodista siempre esté presente en el lugar de los hechos en el momento en que estos ocurren.

El problema se complica si, además, nos preguntamos qué entendemos por *acceder* a la realidad. Como hemos dicho, limitarnos a recolectar hechos nos puede colocar en el terreno de la *apariencia* de la tradición clásica. Por lo tanto, la aproximación a la realidad debe incluir tanto el hecho en sí –a través de su percepción, el acontecimiento– como la comprensión del hecho. De esta manera, nos instalamos en la tensión entre la novedad y la duración, entre el hecho y su interpretación (ver 6.1.3), que es la tensión epistemológica básica del periodismo.

Una prueba de esta tensión la encontramos en el libro de estilo de *El Mundo* cuando se describe el proceso de obtención de datos (hechos). Para este diario, en dicho proceso se van delimitando “capas” de datos que se agregan paulatinamente. La primera “capa” está compuesta por los datos suministrados al periodista por una fuente; la segunda, por los datos que obtiene total o parcialmente el periodista (o cuando verifica datos de la primera “capa”); y, en la tercera “capa”, el periodista interpreta y analiza datos para determinar causas, establecer consecuencias y encontrar significado a los hechos, ya que “los lectores no se contentan con enterarse tan sólo de lo que ha sucedido, sino que también quieren saber por qué sucedió, qué significa y qué puede ocurrir a resultas de todo ello”<sup>596</sup>. Desde el dato inicial en bruto, suministrado por una fuente (o por el periodista, aunque esto, para *El Mundo*, sería una segunda “capa”), llegaríamos al dato *completo*, una vez verificado e interpretado por el periodista; a un *dato con significado*.

Pero incluir la “capa” de interpretación en el proceso de obtención de datos le genera problemas a este diario, fruto del substrato objetivista que impregna su visión del periodismo. Eso explica que este libro de estilo se vea obligado a precisar que la interpretación

---

<sup>596</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Págs. 95-98.

“aparentemente está a caballo entre la información y la opinión, en realidad debería quedar adscrito a la primera de las dos categorías [“capas”]. En efecto, el análisis aporta datos complementarios y elementos de reflexión que pueden ayudar al lector a formarse un juicio sobre una noticia específica o sobre una situación (...) Pero aportar elementos para formarse una opinión no es sinónimo de dar opinión (...) Un análisis no es ni una columna en la que el autor expresa su opinión ni un editorial en el que la expresa el propio periódico. Hay intencionalidad, sin duda, en la selección de datos y en su presentación. Pero el análisis debe sólo permitir al lector comprender los antecedentes, el sentido y la perspectiva de la noticia.”<sup>597</sup>

El problema que detecta *El Mundo*, y que intenta eludir, es que con la interpretación resulta difícil *dejar fuera* al sujeto –en este caso, el periodista–, que es la premisa del objetivismo. De ahí que la obtención del hecho se plantee como “proceso”, para que el hecho en sí pueda quedar circunscrito a una *primera fase*, limpio de adherencias subjetivas, y posteriormente vamos añadiendo “capas” en las que, inevitablemente, la mente humana comienza a intervenir. El propio *El Mundo* asume esa necesidad cuando afirma que “es imprescindible, exigible incluso, que el redactor comprenda bien todo lo que va a contar antes de ponerse a redactarlo (...) Se puede hablar de una necesidad de ‘digestión previa’ por parte del periodista”<sup>598</sup>. El periodista, pues, antes de explicar, debe comprender lo que quiere explicar.

Ahora bien, la comprensión, dentro de un paradigma objetivista, intenta no salirse *de lo que emana* del mismo hecho: la idea implícita es que los hechos tienen un significado inherente, de forma que el periodista, en su interpretación, debe ceñirse a ese significado *dictado* por los hechos (“el análisis debe sólo permitir al lector comprender los antecedentes, el sentido y la perspectiva de la noticia”, dice *El Mundo*). De ello se deduce que *sólo* puede haber *una* interpretación correcta de los hechos, y la misión del periodista no sólo es capturar correctamente los hechos, sino también *captar* esa *única* interpretación válida. Esta cuestión la trataremos extensamente en el capítulo 7.

---

<sup>597</sup> *Ibid.* Pág. 25.

<sup>598</sup> *Ibid.* Pág. 103.

### 6.2.1. Fuentes informativas: un esquema de partida

Las fuentes informativas han sido objeto de amplio análisis en los estudios sobre el periodismo, tanto desde la teoría como de la práctica periodísticas. Podemos partir de una definición clásica, como la que propone Martínez-Fresneda, que nos interesa especialmente porque recoge los dos aspectos de la tensión entre hecho e interpretación que hemos planteado anteriormente:

“Una fuente informativa es cualquier persona, institución o colectivo o documento que ayuda al periodista en su labor profesional. Normalmente tiene dos grandes usos: o bien proporciona al periodista datos a partir de los cuales puede existir un indicio de noticia o se puede originar una noticia o bien le sirve al periodista para enriquecer, completar o ilustrar su información”<sup>599</sup>.

Otro ejemplo es la definición del libro de estilo de la Agencia EFE: “Cuando un periodista escribe una información, su trabajo puede basarse en la observación directa de los hechos o en lo que otros le cuenten sobre ellos, sea a través de testimonios, declaraciones, documentos o publicaciones”<sup>600</sup>. Las definiciones examinadas se sitúan en la dirección apuntada por estas dos.

Los análisis sobre fuentes informativas suelen desarrollarse en dos ámbitos: por un lado, en taxonomías sobre las diferentes clases de fuentes (personales, institucionales, documentales, anónimas, filtraciones, etcétera); por otro lado, en las consecuencias éticas y prácticas que se derivan de la confianza que el periodista deposita en una fuente y, sobre todo, en los peligros de que el periodista sea manejado por una fuente de manera que la información obedezca a una intencionalidad ajena al periodista y a los destinatarios de la información<sup>601</sup>.

Entre esos *peligros* de las fuentes, de nuevo aparece de forma destacada la intervención subjetiva humana. Para *El Mundo*, las fuentes pueden ser “o factuales (y en ese caso van desde la observación personal hasta los recortes de periódicos, pasando por los documentos y registros oficiales), o personales. Estas fuentes personales, ya sean las de índole más oficial o las más confidenciales, suelen ser menos fiables que las factuales. Se trata, en efecto, de personas que a menudo defienden sus propios intereses y que pueden manipular al periodista de tal forma que éste se acabe contentando con reproducir, sin aplicar su sentido crítico y sin el contrapeso de otras fuentes, lo que le quieran contar”<sup>602</sup>. Llama la atención que este diario considere el peligro de los “propios intereses” sólo en el caso del trato personal del periodista con su fuente, pero no en el caso de “observación personal”, recortes de diarios o documentos, como si en estas tres situaciones no interviniera ningún ser humano ni hubiera ningún interés en juego.

<sup>599</sup> MARTÍNEZ-FRESNEDA OSORIO, HUMBERTO “Las fuentes del periodismo informativo”, en CANTAVELLA, JUAN y SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Op. Cit.* Pág. 263.

<sup>600</sup> AGENCIA EFE *Libro del estilo urgente*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores, 2011. Pág. 21.

<sup>601</sup> A este respecto, puede leerse el interesante capítulo que Gomis le dedica a esta cuestión (“Los interesados producen y suministran hechos”), en GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Pág. 59.

<sup>602</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 99.

En cualquier caso, en las tipologías de fuentes analizadas podemos aislar algunas nociones fundamentales que aparecen transversalmente en ellas, y que sirven para concretar las tres vías básicas de acceso a la realidad que aparecen reiteradamente en todas las definiciones:

- a) La fiabilidad del testimonio directo del periodista, como forma de avalar la *verdad* que él mismo explica. Esto remite a la figura del “testigo”, propia de la historiografía clásica griega, como elemento esencial que permite tender un puente entre realidad y discurso (ver 5.1.3.3). Según la tradición clásica, el “testigo” debe reunir dos condiciones: estar en el lugar de los hechos y la voluntad de decir al verdad; es decir, debe unir una *virtud epistemológica* –la percepción directa– a una virtud ética –la sinceridad–.
- b) La fiabilidad del testigo se diluye cuando quien observa el hecho ya no es el propio periodista, sino otro observador, ya sea éste una persona ajena a los hechos, o –y en este caso la fiabilidad se diluye aún más– alguien vinculado de algún modo con la realidad observada. Cuando el periodista tiene que utilizar este tipo de testigos, debe someter a crítica los testimonios recibidos, mediante el *contraste de fuentes*. El testigo-fuente, en principio, debería cumplir los mismos dos requisitos que cualquier otro testigo directo, pero ahora el periodista se ve obligado a fiarse de capacidades perceptivas y de voluntades que no son la suya, de ahí la necesidad de buscar métodos con los que neutralizar las interferencias subjetivas que puedan amenazar la *verdad* el relato del hecho. El propio Heródoto ya describió este mismo problema: “Si yo me veo en el deber de referir lo que se cuenta, no me siento obligado a creérmelo a rajatabla”<sup>603</sup>.
- c) Por último, nos encontramos con un conjunto heterogéneo de fuentes, que van desde el documento de cualquier tipo hasta los “recortes de diarios” (para *El Mundo*), pasando las distintas clases de vestigios materiales que un hecho puede dejar tras de sí. El principal elemento en común, aparte de su relación con un hecho originario, es su *materialidad*: frente a la fugacidad del hecho y del testimonio humano, el documento aporta la estabilidad de la que carece lo que ya no existe. De ahí el prestigio y la fiabilidad que parece aportar el documento como fuente de una información segura y vinculada *objetivamente* con la realidad de la cual *emana*.

De hecho, el sustrato objetivista parece impregnar estas tres ideas transversales, como se puede inferir por la desconfianza que provoca cualquier intervención de la subjetividad –salvo que se trate del propio periodista como “testigo directo”–.

Esta primera aproximación a la cuestión de las fuentes es el punto de partida con el que iniciar el análisis de la ontología que se infiere de las vías periodísticas de acceso a la realidad. A continuación desarrollaremos los hechos a los que puede acceder un periodista siguiendo, básicamente, las tres formas de aprehender la realidad que acabamos de describir.

---

<sup>603</sup> HERÓDOTO *Historia VII*. Madrid: Editorial Gredos, 2006. Pág. 185 (Traducción y notas: Carlos Schrader).

### 6.2.2. El periodista como testigo directo

El periodismo necesita la figura del “testigo”, ese eslabón entre realidad y discurso que, con su presencia en el lugar y en el momento del suceso, otorga la *garantía de verdad* a su narración del hecho, esto es, al acontecimiento<sup>604</sup>. El testigo, tras percibir los hechos, elabora un relato sobre lo percibido, para lo cual recurre a su memoria y utiliza su experiencia –individual y colectiva; ver 5.2.2.2–. Incluso si el testigo explica algo en el mismo momento en el que está ocurriendo, seguirá dependiendo de su capacidad de observación y de conceptualización, de forma que varios testigos pueden percibir lo mismo y ello no implica que tengan que explicar lo mismo, pero tampoco que las diferentes versiones no se correspondan con lo percibido. “Cada uno de nosotros ve la historia y el mundo de forma distinta. Si cada uno de nosotros fuera a un lugar donde está sucediendo algo y quisiera describirlo, obtendríamos versiones completamente diferentes de esos acontecimientos, cada uno lo contaría a su manera”<sup>605</sup>. Es el símil que Gomis establece entre el periodista y el pianista que interpreta una partitura: aunque suene diferente a como lo pueda interpretar otro pianista, la referencia es única<sup>606</sup>.

El testigo, pues, siempre es un intermediario necesario en el proceso de la información periodística. Y esta constatación sería igualmente aplicable tanto si el testigo es un periodista como si es alguien que pasa casualmente por el lugar de los hechos. Así se reafirma la idea de que la aproximación a la realidad pasa por un sujeto, algo que admite incluso *El Mundo*:

“La capacidad de observación es esencial, pero ésta no cae del cielo ni depende tan sólo de un sexto sentido del redactor. Un buen periodista debe saber de antemano qué interesa a los lectores y estar alerta para descubrir en todo momento los elementos noticiosos, significativos, y sobre todo fuera de lo común: distinguen una información de interés de otra del montón”<sup>607</sup>.

En este punto nos centraremos en el papel del periodista como testigo directo, y dejaremos para el próximo punto el estudio del uso periodístico de los testigos no periodistas. Para ello, a continuación revisaremos las distintas situaciones que se puede encontrar un periodista como testigo directo de los hechos que tiene que narrar.

<sup>604</sup> A este respecto, conviene recordar la advertencia lanzada por Hume sobre los peligros del “testimonio humano”, el cual no estaría exento de los problemas gnoseológicos propios de cualquier otra prueba con la que se pretende justificar la verdad de un enunciado. Ver 4.2.7.1.2.

<sup>605</sup> KAPUSCINSKI, RYSZARD *Los cínicos no sirven para este oficio. Sobre el buen periodismo*. Barcelona: Anagrama, 2002 (Título original: *Il cinico non è adatto a questo mestiere. Conversazioni sul buon giornalismo*, 2000. Traducción: Xavier González Rovira). Págs. 48-49.

<sup>606</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Op. Cit. Pág. 111.

<sup>607</sup> EL MUNDO Op. Cit. Pág. 103.



### 6.2.2.1. La realidad como sorpresa

En primer lugar, nos encontramos con la situación provocada por hechos imprevistos, a los que llamaremos “hechos-sorpresa”, en alusión a la idea de “sorpresa” utilizada por Koselleck para caracterizar el “*novum*” (ver 5.2.2.2). Es el tipo de hechos que Gomis califica “explosiones”, entendidas como “el término imprevisto de procesos secretos e inesperados”, y que este autor asimila a las “malas noticias”<sup>608</sup>; o a los que Borrat considera como “noticia súbita e imprevisible”<sup>609</sup>, o el libro de estilo de *El Mundo* como “sucesos espontáneos”<sup>610</sup>. Son aquellos hechos que suponen una brusca ruptura de la normalidad y que aparecen de súbito, sin anunciarse, en cualquier momento y en cualquier lugar: un accidente aéreo, el hundimiento de la Bolsa, una catástrofe humanitaria, etcétera; como se ve, no es extraño que Gomis identificara este tipo de hechos con las “malas noticias”.

Se trata de hechos no controlados por nadie, es decir, no generados ni dirigidos en su origen por ninguna voluntad humana a la búsqueda del fin que finalmente se manifiesta. Dado su carácter imprevisible, es la situación más improbable en la que se puede encontrar un periodista, y cuando un periodista es testigo de un hecho de esta naturaleza, o es fruto del azar o, en ocasiones, de la persistencia de un periodista a la hora de perseguir un tema determinado.

Del azar poco hay que decir: estar en el sitio adecuado en el momento oportuno es cuestión de fortuna, y cuando un periodista resulta agraciado de esta manera, se convierte en un testigo fundamental, *autorizado*: es la situación en la que el periodista se transforma en primera fuente de posteriores investigaciones sobre esos hechos, como saben los historiadores que usan las fuentes periodísticas como fuentes *legítimas* y habituales de la historiografía.

Pero ésta una situación excepcional. Tanto, que *El Mundo* llega a definir un nuevo género, el del “testigo directo”, a caballo entre el reportaje y la crónica, para recoger su singularidad. Para este diario, “la viveza y la inmediatez inherentes a estas informaciones les confieren características diferentes”, de forma que *El Mundo* incluso relaja un tanto su celo objetivista para permitir al periodista el uso de la primera persona, “que está prohibido en las otras informaciones del periódico”<sup>611</sup>. Un periodista testigo de un hecho que *El Mundo* califica de “espontáneo”, pues, constituiría el grado máximo en cuanto al papel del periodista: es él *ante* un hecho; es exclusiva periodística y es *autenticidad*, según se desprende de este libro de estilo.

En cuanto a la persistencia en el seguimiento de un tema, sólo tiene sentido plantear la posibilidad de que el periodista pueda *prever* de alguna manera un “hecho-sorpresa” a partir su presencia en el lugar donde *irrumperán* los hechos: “Todo trabajo periodístico comienza en unos

<sup>608</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 143.

<sup>609</sup> BORRAT, HÉCTOR *Op.Cit.* Pág. 118.

<sup>610</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 95.

<sup>611</sup> *Ibid.* Pág. 25.

escenarios donde se producen o dan a conocer los hechos, lugares y voces que aportan al periodista aquello que necesita para su labor cotidiana”<sup>612</sup>.

Es lo que David Randall llama “dar vueltas por ahí”, para lo cual pone como ejemplo el caso del periodista estadounidense William G. Shepherd, reportero de United Press, quien, paseando por Nueva York el 25 de marzo de 1911, fue testigo de un gran incendio que se convirtió en una tragedia famosa gracias al reportaje de Shepherd. Este periodista tuvo suerte, pero para tenerla tenía que estar en la calle, no en su oficina ni en su casa. A este respecto, Randall recoge esta sentencia apócrifa: “He conocido a muchos reporteros con suerte. Jamás he conocido a un solo reportero perezoso con suerte”<sup>613</sup>. Como añade Randall, “para tener suerte, hay que procurar estar donde ésta se encuentra. Es, en parte, cuestión de persistencia; en parte intuición, para acertar con lo sustancial de la historia; y, en especial, cuando se trata de grandes noticias en las que muchos periodistas cubren el mismo caso, no seguir a la masa”<sup>614</sup>.

Que un periodista sea testigo de un “hecho-sorpresa” constituye uno de los momentos de *triumfo máximo* del periodismo. De ahí que los medios y los propios periodistas intenten buscar esa *fortuna* mediante el desplazamiento físico a lugares donde se están produciendo hechos relevantes. El *estar ahí* puede proporcionar al periodista la única posibilidad de observar el hecho *cuando* éste ocurra. Un ejemplo de estas situaciones nos lo proporcionan los conflictos bélicos, de cuyo seguimiento ha surgido la figura del corresponsal de guerra, caracterizada por ejercer de testigo de unos hechos terribles aun a riesgo de la propia vida. Esa *condición vital* de la información es la que confiere un alto grado de *garantía de verdad* de lo que se narra: “El auténtico corresponsal de guerra ‘da la sensación de verdad’ porque antes ha vivido el riesgo de esa verdad y ha sentido en su propia piel esa sensación que, a su vez, ‘reenvía’ desde el fondo de su sistema nervioso”<sup>615</sup>. A partir de la autenticidad de estar en un lugar en el que no querría estar nadie, el periodista reafirma su condición de testigo; como dice el periodista de *Newsweek* Tony Newton, el corresponsal de guerra puede decir: “Esto pasó. ¿Cómo lo sé? Lo vi”<sup>616</sup>.

### 6.2.2.2. *Estar en el sitio apropiado para esperar el momento oportuno*

Las situaciones de guerra constituyen uno de los escenarios en los que hay más probabilidades de que surja un “hecho-sorpresa” hasta cierto punto *esperable*, ya que dicho escenario ya ha sido configurado por el mismo conflicto bélico, de forma que podemos *prever* que se den

<sup>612</sup> LARA KLAHR, MARCO y BARATA, FRANCESC *Nota roja. La vibrante historia de un género y una nueva manera de informar*. México DF: Random House Mondadori, 2009. Pág. 333.

<sup>613</sup> RANDALL, DAVID *El periodista universal*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2008 (2.ª edición) (Título original: *The Universal Journalist*, 1999. Traducción: María Corniero, Herminia Bevia y Antonio Resines). Pág. 53.

<sup>614</sup> *Ibid.* Pág. 55.

<sup>615</sup> ARMERO, JOSÉ *España fue noticia. Corresponsales extranjeros en la guerra civil española*. Madrid: Sedmay Ediciones, 1976. Citado por TULLOCK, CHRISTOPHER *Corresponsales en el extranjero: mito y realidad*.

Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004. Pág. 52.

<sup>616</sup> TULLOCK, CHRISTOPHER DAVID *Op.Cit.* Pág. 54.

situaciones que normalmente no ocurrirían fuera de un escenario como ése<sup>617</sup>. Pero el genuino “hecho-sorpresa” sería el estallido de la guerra, que es el hecho que convocaría al periodista al lugar del conflicto. Una vez allí, el periodista puede ser testigo de hechos de una naturaleza turbadora, alejados de la realidad experimentada por su audiencia. En ese sentido, los conflictos bélicos generan un marco en el que se pueden esperar un tipo de hechos que en otro marco serían completamente inesperados. Un bombardeo a una población civil se puede dar de imprevisto, pero, en cierta manera, es *esperable* en una guerra.

Así, el seguimiento periodístico de los conflictos bélicos o de los estallidos esporádicos de violencia, desde el punto de vista del tipo de realidad observable, tienden a *estandarizarse* dentro de los anormales parámetros que define la propia situación bélica. Pero ese riesgo de *incorporación de lo anormal* a un discurso normalizado no se encuentra tanto en la figura de los corresponsales de guerra, que suelen tener una cierta vinculación con el lugar desde el que narran, sino sobre todo en la de los “enviados especiales”, que se trasladan, de forma itinerante, a los focos de conflicto de manera ocasional y una vez ya se ha producido la explosión inicial que desencadena el “hecho-sorpresa”; de ahí que se les conozca como “*globetrotting crisis chasers*” o como “paracaidistas”.

A diferencia del periodista que espera pacientemente a que ocurra un hecho en un lugar, el enviado especial se moviliza a partir de una “*breaking news*”, una vez ya ha estallado un “*novum*”. El enviado especial *fuera la máquina* para ser testigo directo, pero casi nunca está en disposición de poder ofrecer el testimonio de un “hecho-sorpresa” en sentido estricto. De ahí que su función, generalmente, es enviar “color” a las redacciones, es decir, descripciones vívidas, “cargadas de dramatismo” ya que, al ser un recién llegado al lugar de los hechos, su capacidad de sorpresa es similar a la que tendría su audiencia<sup>618</sup>.

Una consecuencia de este ir *buscando* conflictos ya declarados es el peligro del que alerta Randall: la masificación de periodistas que se congregan en torno a un acontecimiento de gran repercusión, todos en busca de lo mismo, de forma que estos periodistas, en un tiempo récord, luchan por obtener una información que se diferencie de la de sus numerosos colegas, intentando para ello describir lo poco o lo mucho que observan de la forma más personal y urgente posible, y sabiendo que, una vez se diluya la expectación creada por la espectacularidad de la explosión del “hecho-sorpresa”, al cabo de pocos días volarán hacia un nuevo destino.

---

<sup>617</sup> Las guerras han generado una profunda turbación en la reflexión filosófica, jurídica, cultural, etcétera por cuanto suponen de *suspensión* de virtudes y de aspiraciones que, en condiciones normales, guían las sociedades en tiempos de paz: “La guerre lève le droit par cette irruption de la violence (...) c'est au travers du conflit entre nations, l'exaltation de ce qu'on appelle le droit de la force, expression d'ailleurs incorrecte puisque la violence intervient dans une situation où il n'y a plus d'ordre juridique parce que l'on considère qu'entre Etats il n'y a pas de pacte social comme dans la société interne, et partant, aucune instance supérieure pour faire respecter un droit. C'est la loi de la jungle”. En: LE BRAS-CHOPARD, ARMELLE *La guerre. Théories et idéologies*. Paris: Montchrestien, 1994. Pág. 35. En esta obra se puede encontrar un análisis religioso, filosófico y moral, económico y social de la guerra.

<sup>618</sup> TULLOCK, CHRISTOPHER DAVID *Op.Cit.* Págs. 38-39.

Un ejemplo paradigmático es el genocidio ocurrido en Ruanda en 1994. Esta tragedia tuvo una *súbita irrupción* en los medios de todo el mundo una vez se consumó la matanza, que se prolongó durante unos 100 días y en la que fueron asesinadas cerca de un millón de personas, en su mayoría de la etnia tutsi. Pese a que en las semanas e incluso los meses previos al inicio de la masacre, que comenzó el 6 de abril, había indicios más que alarmantes sobre lo que podía ocurrir (como indicaba el informe que el comandante de las tropas de la ONU en el país, el general canadiense Romeo Dallaire, envió al secretario general de la ONU, Kofi Annan), el conflicto permaneció *oculto* para la gran mayoría de los medios. ¿La razón? La casi total ausencia de periodistas occidentales en el país, junto al escaso interés que suscitaba un país como Ruanda. Según el periodista Cristoph Plate, enviado a Ruanda en esas fechas:

“Pocas horas después de empezar la carnicería, ya era inminente el desastre en ese pequeño país. Sin embargo, sólo algunos corresponsales ocasionales se desplazaron a Ruanda durante los primeros días y semanas. ¿Fue el temor a los peligros o la falta de comodidades para viajar lo que impidió que tantos colegas llegaran a Ruanda, o fue que quedaron mudos ante los horrores que allí tenían lugar? Más aún, sólo unos pocos organismos de socorro permanecieron en el país; uno de ellos fue el CICR [Comité Internacional de la Cruz Roja], que operaba un hospital en el centro de Kigali (...) El puñado de periodistas y representantes de organismos de socorro que permaneció en Ruanda lo hizo contrariando instrucciones procedentes de sus sedes”<sup>619</sup>.

La *avalancha* de periodistas enviados posteriormente<sup>620</sup> a cubrir el conflicto de Ruanda, cuando éste ya se había extendido al vecino Zaire a raíz de la huida de centenares de miles de personas, estaba compuesta, en buena medida, por lo que Plate califica de “semiprofesionales”, es decir, enviados especiales, aquellos periodistas que desconocen prácticamente todo del sitio del que tienen que informar (“muchas veces ni están seguros del sitio en que se encuentran”).

Buena parte de esta “horda” de periodistas se trasladó a la ciudad zaireña de Goma, adonde estaban acudiendo los refugiados que huían de Ruanda; pero entre estos refugiados se encontraba un gran número de ruandeses de etnia hutu que habían protagonizado el genocidio contra la minoría tutsi: “De entre los periodistas y representantes gubernamentales que habían llegado de Europa, muy pocos se interesaron en saber por qué los refugiados habían llegado a Goma y en notar que, entre los ruandeses, que estaban plagados de cólera y desnutrición, había también numerosos asesinos (...) la carencia de conocimiento histórico e interés político parecía ser la continuación del silencio de la comunidad internacional en los días del genocidio”, según Plate. Las terribles imágenes de este éxodo a Zaire, que eran el testimonio de estos enviados

<sup>619</sup> PLATE, CRISTOPH “Los informes de los periodistas no pueden evitar conflictos”. En: *Revista Internacional de la Cruz Roja*, 30 de septiembre de 2000. Consultado en línea: <http://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/5tdp95.htm>

<sup>620</sup> “Hoy en día, los medios de comunicación se mueven en manadas, como rebaños de ovejas; no pueden desplazarse de forma aislada. Por eso, sobre todo lo que se nos cuenta leemos y escuchamos las mismas informaciones, las mismas noticias (...) Si luego, inmediatamente después, hay otro gran acontecimiento, todos se mueven en esa dirección, y todos se quedarán allí sin tener tiempo de cubrir otros lugares”. En: KAPUSCINSKI, RYSZARD *Los cínicos no sirven para este oficio. Sobre el buen periodismo*. Pág. 61. El propio Kapuscinski proporciona una descripción de la actuación de estas “manadas” de periodistas en *La guerra del fútbol*, como también lo hace el periodista Manuel Leguineche en su obra *La tribu*.

especiales, generaron una enorme conmoción, y despertaron la solidaridad hacia esa gente que sufría, pero sin llegar a entender qué estaba ocurriendo, ni, desde luego, sin pensar que entre esa masa sufriente se agazapaba un nutrido colectivo de genocidas.

De ello se deduce una consecuencia de la figura del periodista como testigo presencial: en este tipo de hechos, la presencia o no de la prensa determina que esa realidad sea perceptible o bien permanezca ausente para todos aquellos que no la sufren directamente. El testimonio del periodista, en tales situaciones de conflicto, y a falta de otros testimonios, puede constituir el único factor que haga perceptible hechos de enorme importancia. En el caso de Ruanda, una masacre de esa proporción no se convirtió en noticia mundial hasta que los medios de comunicación –y sobre todo los occidentales– se volcaron en el seguimiento informativo del conflicto. Furio Colombo resume este problema:

“No todas las noticias que tendrían que nacer nacen, no todas las noticias que nacen están en relación directa con la necesidad y el deber de informar. La realidad está interceptada por la presencia o ausencia de algunos vehículos de mediación. Los dos más fuertes son la presencia (como causa o como efecto) de muchos periodistas, y entre estos, de los periodistas americanos. El conjunto de los reporteros tiene la fuerza de producir una noticia que uno solo de ellos no podría hacer”<sup>621</sup>.

Es lo que Robert Rosenblum califica como “blackout” o “apagón informativo” como fruto de la ausencia de periodistas en un lugar de conflicto, ya sea por el escaso interés de los medios o por la prohibición de entrada de periodistas por parte de los actores involucrados en el conflicto<sup>622</sup>. Es el ejemplo de la guerra civil siria en 2013: los contendientes trataron de evitar la presencia de periodistas sobre el terreno, por su calidad de testigos, por lo que detuvieron y secuestraron a decenas de ellos<sup>623</sup>, tras hacer pública su animadversión a la presencia de prensa internacional. Sin embargo, las propias prácticas y rutinas periodísticas contribuyen a alimentar *ausencias* de este tipo en los medios: “De ahí que en los momentos en los que en el mundo tienen lugar a la vez varios acontecimientos, los medios cubran solamente uno, el que atrajo a la *manada*”<sup>624</sup>.

Una segunda consecuencia tiene también un valor epistemológico importante: como demuestra el caso de Ruanda, *estar ahí* y *ver* no implica necesariamente comprender lo que está ocurriendo. Es lo que se conoce como el “síndrome de Fabrizio”, en alusión al personaje de *La cartuja de Parma*, de Stendhal, que, habiendo participado en la batalla de Waterloo, no advirtió en ese momento de la trascendencia histórica de lo que estaba viviendo. O es lo que Ignacio Ramonet critica como una tendencia actual de los medios de comunicación:

<sup>621</sup> COLOMBO, FURIO *Últimas noticias sobre el periodismo. Manual de periodismo internacional*. Barcelona: Anagrama, 1997 (Título original: *Ultime notizie sul giornalismo. Manuale di giornalismo internazionale*, 1995. Traducción: Joaquín Jordá). Pág. 70.

<sup>622</sup> TULLOCK, CHRISTOPHER DAVID *Op. Cit.* Pág. 156.

<sup>623</sup> Reporteros Sin Fronteras, en febrero de 2014, cifraba la persecución contra la prensa en Siria de esta manera: 16 periodistas extranjeros secuestrados, detenidos o desaparecidos –de seis nacionalidades distintas–, a los que hay que sumar 26 periodistas sirios que han corrido la misma suerte. Consultado en línea: <http://www.rsf-es.org/news/siria-europa-el-parlamento-europeo-insta-a-la-inmediata-liberacion-de-los-periodistas-secuestrados-en-siria/>

<sup>624</sup> KAPUSCINSKI, R. “El mundo reflejado en los medios”, en LEGUINECHE, M. y SÁNCHEZ, G. (eds.) *Los ojos de la guerra*. Barcelona: Plaza & Janés Editoriales, 2001. Pág. 318.

“El nuevo sistema da por buena la siguiente ecuación: ‘ver es comprender’, lo cual puede parecer muy racional. Podemos decir que la racionalidad moderna, derivada del Siglo de las Luces, se ha construido en contra de esta ecuación. Ver no es comprender. Sólo se comprende con la razón. No se comprende con los ojos o con los sentidos. Con los sentidos, uno se equivoca. Por tanto, es la razón, el cerebro, el razonamiento, la inteligencia, lo que nos permite comprender. El sistema actual conduce inevitablemente o bien a la irracionalidad o bien al error<sup>625</sup>.”

En efecto, cientos de miles de ruandeses se desplazaron a Zaire huyendo del horror vivido: eso no fue una invención periodística, fue un hecho; pero los periodistas no se limitaron a observar, sino que tenían que explicar, narrar lo que estaban viendo. En este caso, la realidad que debían explicar era muy distante para sus audiencias –y también para muchos periodistas–; no sólo era distancia física, sino, sobre todo, mental, experiencial. Unos hechos sin contexto explicativo se convierten en campo abierto a la hora de atribuir significados, de ahí que buena parte de la opinión pública internacional, a falta de otra explicación, entendió el conflicto ruandés como *otra* tragedia africana: el significado finalmente otorgado tenía más que ver con los prejuicios y los tópicos sobre la realidad africana (hambruna, éxodo, sufrimiento, guerras pavorosas, conflictos interminables) que con lo que sucedía, como se ha conocido con posterioridad.

Por lo tanto, de nuevo surge la tensión entre la facticidad y la significación, una tensión que ni siquiera puede atemperar la percepción directa del periodista de un “hecho-sorpresa”, la cual, por sí sola, no constituye garantía definitiva de que la información se convierta en conocimiento justificado *sólo* por su vinculación con los hechos.

En cuanto al papel del periodista como testigo directo, podemos encontrar una última situación, aquella en la que el periodista asiste a un hecho que, lejos de ser sorpresa, ha sido ideado, organizado y ejecutado por una fuente; pero esta situación la trataremos en nuestro análisis sobre las “fuentes institucionalizadas” (ver **6.2.3.2**)

---

<sup>625</sup> RAMONET, IGNACIO “El periodismo del nuevo siglo”. En: *La factoría*, febrero-mayo de 1999, número 8 (Traducción de Mirnaya Chabás). Consultado en línea: <http://www.revistalafactoria.eu/articulo.php?id=115>.

### 6.2.3. La realidad a través de las fuentes del periodista

En este apartado nos centraremos en los testigos no institucionalizados: aquellos testimonios proporcionados por fuentes ajenas a los hechos y que, por circunstancias imprevistas, les ha tocado percibir un “hecho-sorpresa”: ésta es la razón por la que el periodista acude a ellas, por su condición de fuentes de *primera mano* no comprometidas con los hechos.

El punto de partida es la constatación a la que aludíamos antes: la imposibilidad de que el periodista esté presente en todos los lugares donde *estalla* un “*novum*”:

“Esta circunstancia [que le periodista no pueda estar físicamente en todos los lugares en los que se producen hechos] las sitúa [a las fuentes] en una posición intermedia entre el acontecimiento [para nosotros, el hecho] y el profesional del periodismo, algo que les permite desplegar una actividad de mediación entre ambas esferas”<sup>626</sup>.

Si el periodista no es testigo presencial, depende de lo que le narren otros testigos, y eso supone afrontar el reto de la *comprobación* del testimonio, es decir, del acontecimiento narrado por el testigo. Es un reto no sólo porque implica fiarse del testimonio de otro, sino porque el periodista puede encontrarse con que, para establecer lo ocurrido, no dependa de uno, sino de varios testigos, cada uno con su *propio* acontecimiento; con esas versiones diferentes, el periodista construye *una* noticia, no una noticia para cada versión (y que el lector escoja la que le guste).

El problema, pues, surge cuando el periodista dispone de distintos testimonios sobre un mismo hecho: ¿cómo discrimina la versión que se *aproxima más* al hecho para llegar a alguna conclusión sobre lo que pasó? El problema es similar si el periodista sólo dispone de una fuente: en ese caso, la dificultad sería dilucidar en qué grado se parece el relato del acontecimiento al hecho sucedido. Tanto en un caso como en otro la cuestión es cómo *desandar* el camino que ha llevado del hecho al acontecimiento: el periodista debe inferir de los acontecimientos el hecho original, a partir de la verificación de los testimonios recibidos. Es el mismo problema al que se enfrentaron Heródoto y Tucídides, y ambos destacaron lo difícil de este empeño (ver 5.2.2).

Cuando hay discrepancias entre fuentes, el método utilizado es el del “contraste de fuentes”, aunque en estos casos también solemos referirnos como “fuentes” a los protagonistas de los hechos. Así, *El País* dice:

“En los casos conflictivos hay que escuchar o acudir siempre a las dos partes en litigio. Aquellos dudosos, de cierta trascendencia o especialmente delicados han de ser contrastados por al menos dos fuentes, independientes entre sí”<sup>627</sup>.

Se contrastan fuentes para, al final, llegar a alguna conclusión. ¿Y cómo hacerlo si lo único que tenemos son los testimonios? Para *comparar* fuentes entre sí, o para comparar un testimonio con el hecho que está en su origen, debe haber algún punto de referencia. El primer candidato a

<sup>626</sup> CASERO RIPOLLÉS, ANDREU y LÓPEZ RABADÁN, PABLO *Op. Cit.* Pág. 73.

<sup>627</sup> EL PAÍS *Op. Cit.* Pág. 18.

constituirse en esa referencia es la propia realidad, pero es que ésta es la cuestión que estamos dilucidando: es el problema de circularidad descrito a lo largo de este trabajo. La otra referencia, en la Historia y en el periodismo, es el documento, el *vestigio* del hecho, una cuestión que analizaremos más adelante: pero como veremos, el documento también debe ser “verificado”, puesto que puede ser falso, incompleto o mal comprendido. En conclusión, el problema que plantean las fuentes ajenas al periodista desemboca siempre en la cuestión clave de la verificación: “La esencia del periodismo es la disciplina de la verificación”<sup>628</sup>.

Sin embargo, se está difundiendo la vaga sensación de que ciertas fuentes no necesitan verificación, sobre todo cuando nos referimos al uso como fuentes informativas de contenidos vehiculados por las nuevas tecnologías de la comunicación (ver 6.1): testigos anónimos y no anónimos relatan hechos en blogs y webs, o facilitan imágenes por móvil dando la impresión de un flujo de información que no pasa por ningún filtro: es la ciudadanía constituida en fuente informativa. Sin embargo, este cambio cuantitativo y cualitativo en la intermediación entre realidad y periodista no elimina el papel del segundo, sino que, al contrario, lo reafirma, sobre todo, a partir de su condición de verificador de la información suministrada por estas vías:

“The journalist has not been replaced but displaced, moved higher up the editorial chain from the production of initial observations to a role that emphasizes verification and interpretation, bringing sense to the streams of text, audio and video produced by the public”<sup>629</sup>.

La peculiaridad de las nuevas tecnologías es que toda esa información que circula por internet no va dirigida específicamente a los periodistas, a diferencia de lo que ocurre con las fuentes periodísticas clásicas. Las fuentes que aparecen en internet se dirigen de forma indiscriminada a toda la audiencia, y entre ellas se encuentran desde ciudadanos anónimos hasta personalidades públicas que utilizan sus cuentas en Twitter como un instrumento de comunicación más. Todos concurren en el mismo foro en igualdad de condiciones. Y por esas vías pueden circular desde primicias informativas hasta mentiras, intentos de desinformación o, simplemente, disparates.

Ante esta situación, los medios han comenzado a reaccionar con unos primeros esbozos de códigos éticos sobre el uso de internet y de las redes sociales. Pese a que tales códigos aún se encuentran en un estado embrionario, todos giran en torno a dos ideas transversales: a) separar la actuación de los periodistas en las redes cuando se presentan como periodistas del medio y cuando lo hacen como particulares (lo cual redundará en uno de los problemas de internet: la difuminación de fronteras entre lo privado y lo público), para que el periodista no pueda utilizar a su medio como aval de su actuación particular ni que su actuación particular perjudique al

---

<sup>628</sup> KOVACH, BILL y ROSENSTIEL, TOM *Op. Cit* Pág. 100.

<sup>629</sup> ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Op. Cit.* Pág. 22.



medio<sup>630</sup>; y b) los códigos recuerdan que la información obtenida en internet está sujeta a las mismas exigencias profesionales que el resto de fuentes. A este respecto, la Agencia Efe señala:

“Los empleados deberán ser muy cuidadosos en la difusión de las informaciones obtenidas a través de redes sociales, especialmente en el seguimiento de cuentas no verificables o enlaces dudosos. Se aconseja que en la obtención de información se realicen capturas de pantalla para documentar comentarios que puedan ser borrados con posterioridad”<sup>631</sup>.

Un consejo similar aparece en la declaración sobre la conducta de los periodistas de 1954 (punto 3): “El periodista no informará sino sobre hechos de los cuales conoce el origen”<sup>632</sup>.

La verificación, con o sin redes sociales, sigue siendo un tema central del problema de la objetividad y también del de la verdad. “Verificar” (comprobar la verdad de algo) apunta al tema central de la epistemología, ya que implica una comparación entre lo dicho y lo sucedido, de forma que uno y otro se *parezcan*. En el caso del periodismo, la “verificación” tiene dos vías: el contraste de fuentes (cualquier hecho debe ser corroborado por al menos dos fuentes independientes<sup>633</sup>); y una vía más genérica, por la cual un hecho puede ser desmentido o corroborado por otro hecho, una norma que esconde una visión coherentista de la verdad. Es lo que Tuchman llama “trama de facticidad”: “Para dar sustancia a cualquier hecho supuesto, uno acumula una cantidad de hechos supuestos que, cuando son considerados en su conjunto, se presentan autovalidándose tanto individual como colectivamente”<sup>634</sup>.

### 6.2.3.1. Ver con los ojos de otros

Volviendo a la caracterización de este tipo de fuentes, decíamos que se trataba de testigos no institucionalizados; es la *gente corriente*, tanto cuando simplemente son testigos de un hecho relevante pero no están implicados en ese hecho, como cuando son los protagonistas del hecho en su doble dimensión: héroe o antagonista. Gomis señala que la mayor parte de esta *gente corriente* sólo aparece en los medios cuando se halla incluida en alguna estadística: “La estadística es el registro indiscutible y exacto de la presencia anónima”<sup>635</sup>. La ciudadanía tiende a quedar relegada al mero dato sociológico –englobado dentro del término de “opinión pública”, y, como tal, *medida* con instrumentos demoscópicos– o bien a ser protagonista de hechos

<sup>630</sup> “La ausencia de una regulación interna ha hecho que el uso de las redes sociales se haya extendido de forma espontánea en las redacciones de Unidad Editorial (...) Esta circunstancia provoca que las intervenciones de los profesionales en las redes sociales no vayan siempre en sintonía con los intereses de las publicaciones para las que trabajan”. EL MUNDO “Comunicado de la dirección sobre el uso de las redes sociales en las redacciones de Unidad Editorial”, comunicado de Aurelio Fernández, subdirector general de Coordinación Editorial de Unidad Editorial.

<sup>631</sup> AGENCIA EFE “Guía para empleados de EFE en redes sociales”. Madrid, 20 de diciembre de 2011.

<sup>632</sup> Esta declaración fue aprobada en el segundo congreso mundial de la Federación Internacional de Periodistas (FIP), en Burdeos (Francia) entre el 25 y el 28 de abril de 1954. Posteriormente, esta declaración fue enmendada y actualizada en el 18.º congreso de la FIP celebrado en Helsingor (Dinamarca) del 2 al 6 de junio de 1986.

<sup>633</sup> TUCHMAN, GAYE *Op. Cit.* Pág. 98.

<sup>634</sup> *Ibid.* Pág. 99.

<sup>635</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 119.

excepcionales, para lo bueno o para lo malo. Se podría decir que esa situación es la conclusión lógica de los factores de noticiabilidad, ya que un hecho, para ser un acontecimiento periodístico, debe ser nuevo y significativo, y lo *normal*, que es la idea que parece emanar de la noción de “*gente corriente*”, no suele entrar dentro de esos parámetros.

Ese relegamiento de los individuos anónimos –desde el punto de vista mediático– quizás puede explicar el poco interés que ha despertado el análisis de su función como fuentes informativas, desinterés llamativo por cuanto todo quien se dedica al periodismo sabe que uno de sus métodos básicos de su trabajo es hablar con la gente, sin necesidad de que esta gente sea representante de algún tipo de institución ni tenga ningún cargo de enjundia.

Randall dedica un capítulo de su obra *El periodista universal* a dar consejos sobre cómo deben llevarse a cabo las “entrevistas” para obtener información relevante, sin distinguir entre entrevistados anónimos e institucionalizados, y entendiendo por “entrevista” un método de trabajo, no un género periodístico. De Randall extraeremos aquellas cuestiones que se aproximan al problema de fuentes *no profesionales* tratado en este epígrafe.

#### 6.2.3.1.1. La interacción periodista-testigo

La primera dificultad es conseguir un relato coherente de fuentes que no están preparadas para hacer una narración precisa de lo que han percibido, sobre todo si lo percibido es algo trágico:

“A la hora de interrogar a personas acerca de un acontecimiento, nuestro trabajo consiste en construir un relato de lo sucedido paso a paso o, en el caso de desastres y accidentes, minuto a minuto e incluso segundo a segundo. El modo de hacer esto, en especial en el caso de fuentes presentes en el escenario del desastre, que estarán conmocionadas, si no directamente traumatizadas, es acompañarlas con calma en la reconstrucción de lo ocurrido tal y como lo han vivido. En dichas circunstancias, la gente tiende a saltar de una cosa a otra, contándonos un poco de lo que ocurrió después, hablando luego de algo que vieron al principio, a continuación de un grito que oyeron en la mitad de la secuencia (...) Al concluir la entrevista, deberíamos estar en condiciones de tener una imagen mental de lo acontecido (tal y como lo experimentaron nuestras fuentes). Si no somos capaces de hacerlo, ¿cómo vamos a explicárselo a nuestros lectores?”<sup>636</sup>.

Un testigo de esta clase, en principio, se encuentra en la misma situación epistemológica que el periodista como testigo directo: su relato pasa por su capacidad de percepción (precisión) y por su interés por contar lo que vio (sinceridad). La diferencia estriba en que el testigo no es un profesional de la información, por lo que no está obligado a construir un relato completo y coherente de lo percibido; y, además, suele carecer de la preparación específica para hacerlo. De ahí que el periodista deba *intervenir* en el relato del testigo, con la intención de ordenar, clarificar y dirigir la narración hacia el esclarecimiento de lo sucedido (“hablamos con las fuentes para obtener datos y toda pregunta debiera estar orientada a tal objetivo”, dice Randall),

<sup>636</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 108.

intentando separar los hechos en sí de las apreciaciones personales, las emociones o las valoraciones que el testigo pueda manifestar fruto del impacto de lo percibido o de los apriorismos que puedan intervenir a la hora de atribuir significado a lo ocurrido.

La clave, pues, es la idea de que los testigos relatan lo que han percibido “tal como lo han vivido”, y ello supone partir de la autenticidad de la vivencia del testigo, lo que supone aceptar que su narración es fruto de esa vivencia, no un *reflejo* de lo que ha ocurrido.

La facilidad y la instantaneidad de las tecnologías de la comunicación están dando otra dimensión al papel de los testigos presenciales, los cuales pueden facilitar, *a iniciativa propia*, su testimonio sin la intermediación del periodista. Un ejemplo son los atentados en Boston el 15 de abril de 2013, en el transcurso de un maratón en esa ciudad norteamericana. En la confusión que reinó tras la explosión de las dos bombas, el diario local *The Boston Globe* convirtió una de sus dos webs<sup>637</sup> en un blog donde autoridades y ciudadanos iban colgando *tweets* en los que se mezclaban informaciones sobre lo ocurrido (con el peligro –luego confirmado– de facilitar datos incorrectos) con mensajes en los que los ciudadanos expresaban sus emociones y ofrecían ayuda a las víctimas<sup>638</sup>, junto con noticias elaboradas por los periodistas del diario. El seguimiento informativo del atentado recibió el Pulitzer en 2014 por el “exhaustive and empathetic coverage of the Boston Marathon bombings and ensuing manhunt that enveloped the city, using photography and a range of digital tools to capture the full impact of the tragedy”.

El relato de vivencias constituye todo un campo de investigación dentro de la Historia, el conocido habitualmente como “Historia oral”, surgido a partir de la segunda mitad del siglo XX (ver 5.2.1.1) como alternativa a una historiografía basada únicamente en las fuentes oficiales, aquellas generadas y controladas por poderes de cualquier tipo, frente a las cuales se contraponen testimonios que habitualmente quedan excluidos de los *relatos oficiales*.

La pérdida de confianza en las *fuentes canónicas*, las oficiales, que sancionen lo que *realmente* ha sucedido, permitió plantear una percepción de los hechos mucho más plural, fruto de un abanico de vivencias subjetivas –pero percibidas como *verdaderas* por sus protagonistas– de todo tipo de testigos. Así, no sólo cuentan los *grandes testigos* (los que tradicionalmente han monopolizado la Historia), sino también los individuos que, simplemente, *sufren* la Historia en

<sup>637</sup> El diario *The Boston Globe* tiene dos webs: una, “Boston.com”, es un *site* gratuito volcado en información local, entretenimiento y participación de los lectores; la otra, “BostonGlobe.com”, es la *versión* digital del diario en papel, y, pese a ser de pago, durante los días posteriores al atentado levantó las restricciones de acceso. De esta manera, este diario contaba con dos instrumentos diferenciados para hacer frente a la noticia: “While the Globe has struggled in the past to create distinct identities for its two websites –some Globe content still appears on Boston.com; Boston.com was ‘the website of the Globe’ for well over a decade, until it wasn’t– the crucible of the marathon bombing illustrated how the paper deploys its resources across the two sites and how they hope to use the two properties to deliver news during breaking events”. El público esperaba encontrar en Boston.com información de última hora, mientras que dejaba para el BostonGlobe.com el análisis y la explicación de lo ocurrido. ELLIS, JUSTIN “Double coverage: How The Boston Globe used its dual sites to cover the marathon bombing”. En: *Nieman Journalism Lab*, 6 de mayo de 2013. Consultado en línea: <http://www.niemanlab.org/2013/05/double-coverage-how-the-boston-globe-used-its-dual-sites-to-cover-the-marathon-bombing/>

<sup>638</sup> GIORDANO, REBEKAH DAWN “Tweeting the Boston marathon bombings: A case study of twitter content in the immediate aftermath of a major event”. En: *Professional Projects from the College of Journalism and Mass Communications*. Paper 2: Spring 2014. University of Nebraska-Lincoln. Pág. 4.

su propia vida. En este sentido, la subjetividad, lejos de ser un problema, constituye una fuente valiosa para detectar valores, apriorismos, mentalidades, etcétera, que, de esta manera, pasan a ser objeto de la investigación, entre otras, de la Historia oral<sup>639</sup>.

La Historia oral supuso un nuevo tipo de fuentes y también un cambio metodológico, ya que su objetivo principal es “percibir la experiencia”<sup>640</sup>. Para teóricos como Alessandro Portelli<sup>641</sup>, la importancia del testimonio oral descansa en la forma verbal dialógica propia de la entrevista; es decir, en la interacción entre historiador e informante, ya que “las fuentes orales no son sólo ‘testimonios’ de los hechos, sino también su ‘interpretación’ expresada, tanto a través de la dimensión explícitamente estimativa del relato como implícitamente a través de los procesos creativos, controlados e incontrolados, que introducen en la reconstrucción histórica trazos de imaginación, sueño, recuerdo, arte de la formalización verbal, pero también silencios y omisiones”<sup>642</sup>.

Cuatro son las metodologías básicas de la Historia oral: a) la de los llamados “puristas de la lengua hablada”, partidarios de respetar escrupulosamente lo dicho por su fuente; b) la de los “prescriptivistas del lenguaje escrito”, para quienes las fuentes orales deben ser *transformadas* en fuentes escritas, mediante su transcripción, de manera que los testimonios orales son un tipo más de documento; c) la de los “etnometodólogos”, que buscan no sólo lo que dice su fuente, sino también la *manera* de decirlo, como forma de investigar el contexto en el que se produce la transmisión de información entre historiador y testigo; y d) la de los “funcionalistas”, a caballo entre los “puristas de la lengua hablada” y los “etnometodólogos”<sup>643</sup>.

Lo que subraya la Historia oral es que el testigo, a la hora de explicar su relato, no se limita a *trasladar* un recuerdo de la realidad, sino que *construye* esa realidad a partir de sus experiencias (las propias y las compartidas); de esta manera, el testigo no sólo *refleja* algo del mundo, sino que también comunica *lo que el testigo es*. En consecuencia, desde el punto de vista historiográfico, tan importante puede ser la información factual que transmita el testigo como todos aquellos implícitos presentes en su discurso que permiten descubrir los factores contextuales que están interviniendo a la hora de modelar el relato. Por ello, la realidad vehiculada por el testigo se expande de lo puramente factual a todos los aspectos de naturaleza inmaterial que intervienen en la percepción y, sobre todo, en la significación de lo percibido:

“El problema metodológico y epistemológico fundamental es cómo se puede captar y dar cuenta de los comportamientos y las vivencias subjetivas de las muchas personas que constituyen cada una de esas grandes realidades más o menos abstractas. Frente a este reto, una de las propuestas será la utilización preferencial, si no única, de una escala distinta de observación de la realidad, más cercana a los sujetos

<sup>639</sup> HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA *Op. Cit.* Págs. 350-352.

<sup>640</sup> *Ibid.* Págs. 355.

<sup>641</sup> PORTELLI, ALESSANDRO “Raíces de una paradoja: la historia oral italiana”. En: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, número 17 (1977).

<sup>642</sup> HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA *Op. Cit.* Págs. 356-357.

<sup>643</sup> *Ibid.* Págs. 363-364.

individuales; otra, la reivindicación de la percepción que tuvieron los propios sujetos, los propios protagonistas de las historias, en sus vivencias o experiencias (también las cotidianas)”<sup>644</sup>.

Sin embargo, estos enfoques que privilegian las estructuras profundas subyacentes<sup>645</sup> tienden a alejarse del problema que nos ocupa, el esclarecimiento de hechos. Por esa razón, de la Historia oral sobre todo nos interesa su aproximación a cómo el periodista trata con la fuente para, de una manera dialógica, extraer la información que necesita a la hora de establecer unos hechos.

En ese sentido, y retomando el texto de Randall, el periodista que busca el testimonio de un hecho debe pasar por la conversación con un testigo, y el acontecimiento que captura el periodista es el fruto de ese diálogo<sup>646</sup>. De ahí que tengamos que tener en cuenta todos los factores que intervienen en un diálogo. Entre ellos, el de las “implicaturas conversacionales” de H. Paul Grice (en su artículo “Logic and Conversation”, 1975), entendidas como las reglas subyacentes a cualquier intercambio lingüístico que son comprendidas por los intervinientes en la conversación. Para Williams, esos implícitos compartidos permiten que el que escucha en una conversación deduzca muchas más cosas que las explícitamente afirmadas:

“El emisor expresa una creencia, pero los oyentes adquieren varias. Los emisores tienen incontables creencias y muchos modos diferentes de expresarlas. Siempre podrían haber dicho algo más, haber mencionado un tema diferente, haber hecho sus afirmaciones más o menos determinadas. El hecho de que en un contexto dado el emisor diga una cosa en vez de otra brinda información al oyente y esto, desde luego, es un instrumento de comunicación. Además, es un rasgo esencial del lenguaje”<sup>647</sup>.

Grice define cuatro reglas del “principio de cooperación” (cantidad, calidad, relevancia y manera), destinadas a concretar el objetivo de toda conversación: “En una conversación, quien habla procura esforzarse siguiendo unas reglas para que la comunicación sea lo más clara e interesante posible para su interlocutor. Y éste, a su vez, se esfuerza para entender lo que se le está contando”<sup>648</sup>. A partir de estas consideraciones, el periodista debe desplegar todos sus recursos profesionales para obtener la información que busca, sin perder nunca de vista que su objetivo no es la conversación en sí –aunque ésa pueda ser la principal motivación de la fuente–,

<sup>644</sup> SÁNCHEZ MARCOS, FERNANDO *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012. Págs. 100-101.

<sup>645</sup> Con todo, existe actualmente una tendencia historiográfica, de origen francés, que reivindica el “acontecimiento”, lo particular sobre lo general sin que eso implique la renuncia a hacer ciencia de la Historia. Ver: DOSSE, FRANÇOIS *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*. Op. Cit.

<sup>646</sup> Pese a que empleamos los términos “entrevista”, “diálogo” y “conversación” prácticamente como sinónimos, se trata de conceptos que, desde un estricto punto de vista teórico, no son idénticos. Leonor Arfuch, a la hora de situar la entrevista en un contexto teórico, la enmarca en el “dialogismo” de Mijail Bajtin, basado en la enunciación y en su naturaleza interactiva; el llamado “género discursivo”, también propuesto por Bajtin, destinado a “dar cuenta de las prácticas sociales que se juegan en la esfera de la comunicación, sin pretensión normativa o clasificatoria” de forma que “la atención se desplazará entonces de las reglas formales a la multiplicidad de usos de la lengua, los contextos y los usuarios o enunciadore”; y, por último, la “conversación” entendida dentro de las teorías sobre el discurso, y cuyo centro de interés no son sólo las normas del lenguaje, “sino también una trama lógica de relaciones y ciertas reglas propias del funcionamiento que las frecuentes infracciones no hacían sino confirmar”. En el marco de la reflexión sobre la “conversación” es donde hay que situar las aportaciones de Paul Grice. Ver: ARFUCH, LEONOR *La entrevista, una invención dialógica*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1995. Págs. 30-42.

<sup>647</sup> WILLIAMS, BERNARD Op. Cit. Pág. 105

<sup>648</sup> PASTOR, LLUÍS Op. Cit. Pág. 59. Ver también CASTELLÀ, JOSEP MARIA Op. Cit. Pág. 155.

sino construir una historia a partir de lo que le proporcione el testigo: “Antes de empezar a hacer preguntas, debemos tener siempre una idea clara de la información básica que buscamos. Imaginemos la forma final que podría tomar la historia y la información que podemos necesitar. Durante la entrevista seguiremos pensando en nuestro reportaje y en cómo lo está cambiando la nueva información que vamos obteniendo. Por encima de todo, hay que ser consciente de dónde están las lagunas en nuestro reportaje e intentar cubrirlas. Esto puede parecer muy complicado, pero con el tiempo se convierte en una segunda naturaleza”<sup>649</sup>.

Así nos encontramos, por un lado, con un periodista que desconoce los hechos sucedidos pero quiere saber qué ha pasado para poder construir una noticia que los explique; y, por otro lado, con una fuente que sí ha percibido lo ocurrido, pero que en principio no tiene ningún interés concreto por explicarlo; es decir, es una fuente *desinteresada*, y, además, desconoce la forma final que adquirirá su testimonio ni cómo será utilizado por el periodista.

Por ello, el periodista es el encargado de *darle forma* al testimonio. Lo que queremos decir con ello es que el periodista no permanece ajeno al proceso de *construcción* del acontecimiento, como si se limitara a capturar *neutramente* el relato del testigo, sino que con sus preguntas, con su atención sobre unos aspectos y no otros, con su implicación (o no) emocional con el testigo en buena medida termina reconfigurando lo que sería una narración del testigo sin esos condicionantes. De entrada, debemos pensar que la intención del periodista no es distorsionar los hechos; lo que planteamos es que, para llegar al hecho, el periodista *no deja solo* al testigo ante su propia narración, sino que se erige en *guía* del testimonio.

Es decir, en la entrevista confluyen dos subjetividades, la del periodista y la del testigo, y de su interacción surge la narración del acontecimiento. Ésa es la situación de toda acción comunicativa: uno enuncia y otro escucha. En la entrevista, el *otro* está presente físicamente, de forma que los papeles de quien habla y quien escucha se pueden intercambiar, en un proceso dialógico en el que no sólo se produce una transmisión de información, sino una auténtica interacción. Y en ese proceso, el papel del periodista es clave, tanto en la generación del relato del acontecimiento del testigo, como en la posterior conversión de ese relato en noticia.

La batería de consejos de Randall está dirigida a conseguir que el periodista alcance su objetivo principal: obtener información relevante y ajustada a la realidad con la que *construir* una noticia. Para ello, debe, desde hacer preguntas para sondear la fiabilidad de la fuente; a vencer las reticencias del testigo (“el objetivo de un reportero durante una entrevista es conseguir que el sujeto se sienta cómodo y dispuesto a cooperar”<sup>650</sup>); hasta la *sincronización* de los lenguajes utilizados (“no hay nada que establezca barreras más deprisa en una conversación que el que dos personas utilicen un tipo de lenguaje muy diferente para describir lo mismo”<sup>651</sup>).

---

<sup>649</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 107.

<sup>650</sup> *Ibid.* Pág. 118.

<sup>651</sup> *Ibid.* Pág. 121.

Finalmente, pese a la habilidad que pueda desplegar el periodista para recoger fielmente lo dicho por su fuente, hay que asumir que el acontecimiento relatado por el testigo nunca será exactamente *recogido* por el periodista:

“Ese momento utópico de la transparencia, de la restitución de una palabra ‘tal como fue dicha’ aparece al mismo tiempo como regla [de la entrevista] y como imposibilidad de la escritura: la obligación de reproducir ‘textualmente’ enunciados que sin embargo ya están fuera del marco de su enunciación, en otro contexto y otro tiempo”<sup>652</sup>.

Ver el mundo a través de los ojos de otro, a fin de cuentas, implica ver el mundo a través de los discursos del otro, de ahí que no tenemos un único relato del acontecimiento, sino al menos dos: el emitido por el testigo, y el captado o entendido por el periodista, quien dirige toda su atención a obtener aquello que le permita *posteriormente* escribir su noticia. De ahí que digamos que lo capturado por el periodista difícilmente será exactamente igual a lo comprendido y explicado por el testigo, pues para que eso pudiera ocurrir el periodista debería compartir todos y cada uno de los condicionantes que han intervenido en la construcción del discurso del testigo –ya que se trata de una *vivencia*, no de una simple descripción–, algo que es imposible.

En definitiva, recoger un testimonio no deja de ser una operación fundamentalmente lingüística que va mucho más allá de la pura semántica para entrar de lleno en la hermenéutica: tan importante es el contenido del enunciado como todos los condicionantes sociales, personales, vivenciales, de competencia lingüística, etcétera que participan en el mismo acto de transmisión de la información. Sin olvidar que quien recoge esa información, el periodista, también está sujeto a su propio y peculiar conjunto de condicionantes.

#### 6.2.3.1.2. La ‘gente corriente’ como fuente informativa

Al principio de este punto comentábamos que el común de la ciudadanía, en su condición de no representante de ninguna institución, tiende a tener un papel marginal como fuente informativa, pese a que muchos de los “hechos-sorpresa” sólo tienen como testigos presenciales –y como protagonistas o víctimas– a esa *gente corriente*. Podríamos explicar esa situación con lo que se suele denominar “rutinas periodísticas”<sup>653</sup>, inevitables desde el punto de vista práctico ya que son las que permiten cumplir con plazos y con espacios asignados a la hora de producir noticias en un medio informativo.

Por ejemplo, un diario planifica cada día el número de páginas y la distribución de los espacios para la información y para la publicidad, por lo que debe rellenar sí o sí ese espacio

<sup>652</sup> ARFUCH, LEONOR *Op. Cit.* Pág. 52.

<sup>653</sup> Túñez, recogiendo definiciones previas de autores como Tuchman, Wolf o Fishman, propone esta definición de “rutina periodística”: “Pautas de comportamiento consolidadas en la profesión, asimiladas por costumbre y habitualmente ejecutadas de forma mecánica, que están presentes en todo el proceso de producción informativa y que pueden llegar a repercutir en el mensaje transmitido a la audiencia”. En TÚÑEZ, MIGUEL *Op. Cit.* Pág. 148.

previamente planificado con mejores o peores noticias. Por lo tanto, el diario debe poner en marcha unos mecanismos que garanticen un flujo de informaciones que le permitan cumplir con las necesidades mínimas –llenar las páginas– para poner en la calle el producto informativo.

En la información televisada, el problema se agudiza dados los costes de producción propios de este medio: “En el caso de la televisión, la limitación de recursos se encuentra directamente relacionada con las fuentes informativas. Los informativos trabajan sobre previsiones, convocatorias o sobre agendas políticas, sociales, culturales, deportivas (...) Los responsables de los telediarios no pueden permitirse el lujo de enviar infinitos equipos móviles a cada acontecimiento que se produce, lo que repercute en la calidad de las fuentes de información que pasan de ser directas a indirectas”<sup>654</sup>. Esa dificultad explica la ausencia casi total de fuentes no profesionales en los informativos televisivos, salvo la curiosa excepción de la práctica de preguntar a transeúntes su opinión sobre algunas noticias, sobre todo de sociedad y de deportes; estas *minientrevistas* suelen colocarse como una especie de colofón de la noticia estricta, y no puede considerarse que, en estos casos, la *gente corriente* actúa como fuente informativa, ya que ni aporta información ni la voluntad del medio es obtener así información.

Los medios y los periodistas, por lo tanto, privilegian aquellas fuentes que garantizan el suministro estable de informaciones, como son las fuentes institucionalizadas, que se adaptan a las necesidades de los periodistas, frente a la incertidumbre que supondría depender de unas fuentes no profesionales y de las que el periodista no sabe qué podrá obtener cuando acude a ellas: “El reportero no puede depender sólo de su esfuerzo personal para satisfacer la demanda de noticias de su periódico y por eso se ve obligado a acudir a los canales oficiales que el proporcionen material digno de ser publicado día tras día”<sup>655</sup>. Por esta razón, el periodista crea su propia red de fuentes a las que acude para esclarecer hechos o para interpretar esos hechos.

Por todo ello, la *gente corriente* como fuente ha encontrado su mejor plasmación en los ámbitos del reportaje, y no en los de la información estricta. Los reportajes, que permiten un *tiempo de cocción* más lenta, abocan al periodista a implicarse en la realidad que relata, a *vivirla*, en un terreno no demasiado alejado de la creación literaria: “Todos los recursos del verdadero novelista pueden ser utilizados por el reportero [en el reportaje]. Detalles descriptivos, toques patéticos o cómicos, frases de testigos, viveza, acción dramática, todo aquello que hace de la narración periodística una obra de arte”<sup>656</sup>. Hablar con la gente forma parte del catálogo básico del buen reportero, en su intento por *vivir* lo que narra. Es la idea de Kapuscinski cuando compara el trabajo del periodista con el de Heródoto: “Heródoto ante las personas a las que encuentra: he aquí lo que me intrigaba puesto que todo aquello que

---

<sup>654</sup> FERNÁNDEZ BAENA, JENARO “Los informativos en televisión: ¿debilidades o manipulación?”. En: *Comunicar*, número 25 (2005). Consultado a través de la Red de Revistas Científicas de América Latina, España y Portugal ([www.redalyc.org](http://www.redalyc.org))

<sup>655</sup> TÚÑEZ, MIGUEL *Op. Cit.* Pág. 164.

<sup>656</sup> PARRATT, S.F. *Géneros periodísticos en prensa*. Quito: Ediciones Ciespal, 2008. Pág. 119.



escribimos en los reportajes proviene de la gente, de esas personas, y la relación yo-él, yo-los otros, su naturaleza y su temperatura incidirán más tarde en el valor del texto. Dependemos de la gente, y por eso el reportaje tal vez sea el género de escritura más colectivo”<sup>657</sup>.

El periodismo internacional, el tipo de periodismo en el que se movió Kapuscinski, es uno de los terrenos abonados para la *gente corriente* como testigo, sobre todo dentro del género del reportaje. Tullock alerta del peligro de “sobredendencia” de los corresponsales en el extranjero respecto a las “fuentes oficiales” por lo que respecta a la comunicación de los hechos relevantes<sup>658</sup>, pero lo cierto es que en situaciones conflictivas, en las que no hay un poder político claro, o en aquellas en las que el periodista en el país no tiene un fácil acceso a las fuentes institucionalizadas de ese país (algo habitual cuando el periodista no es un corresponsal acreditado), el recurso a la *gente corriente* permite al corresponsal suplir ese déficit y penetrar en la realidad del país de una forma completamente diferente, *desde abajo*.

Por ejemplo, en un reciente reportaje de Gemma Parellada<sup>659</sup>, esta periodista utiliza como fuente de la situación caótica en la capital de la República Centroafricana al “viejo Yaya Ndiako”, que está con sus pocas posesiones a la espera de salir de la ciudad; a Edouard Ngaïssona, quien “se proclama el coordinador de los *antibalaka* [una de las milicias de la guerra civil que vive el país] (...) aunque algunos no saben ni que existe un coordinador”; a Moussa Dibo, “otro anciano” al que le alcanzaron cuatro disparos; y, junto a ellos, “un periodista local”, un recurso habitual de los reporteros en países extranjeros<sup>660</sup>.

Como el reportaje, y también próximo a la literatura, el periodismo de sucesos<sup>661</sup> es otro periodismo proclive al uso de fuentes no profesionales. Según Arfuch, la industrialización de Occidente, y la masificación informe de las ciudades “tuvo mucho que ver con el surgimiento de dos géneros que nuevamente presentan umbrales indecisos: la crónica periodística criminal y la novela policial”<sup>662</sup>. El periodista de sucesos tiene como campo de trabajo la realidad cotidiana perturbada por crímenes y hechos delictivos que capturan la atención y la imaginación del público. Dado que este tipo de hechos generalmente tiene por protagonistas –y víctimas– a la *gente corriente*, el periodista ha tenido que tratar con este tipo de testigos como fuente –pero no

<sup>657</sup> KAPUSCINSKI, RYSZARD *Viajes con Heródoto*. Barcelona: Anagrama, 2010 (Título original: *Podróze z Herodotom*, 2004. Traducción: Agata Orzeszek). Pág. 200.

<sup>658</sup> TULLOCK, CHRISTOPHER *Op. Cit.* Pág. 142.

<sup>659</sup> PARELLADA, GEMMA “República Centroafricana se despedaza”. *El País*, 27 de abril de 2014. Pág. 16.

<sup>660</sup> Para Tullock, los medios de comunicación locales constituyen la principal fuente informativa para los corresponsales: son el punto de partida de sus propias noticias. Ver: TULLOCK, CHRISTOPHER *Op. Cit.* Pág. 134.

<sup>661</sup> El “periodismo de sucesos” se dedica a cubrir “acontecimientos que se salen de lo habitual, como los homicidios, los robos, los siniestros y los hechos delictivos de cualquier naturaleza”. Pese a que como tal prácticamente ha desaparecido, y se suele asociar al “sensacionalismo”, “muchos de sus tópicos se siguen publicando diariamente en los periódicos”, desperdigados en secciones como Sociedad, Nacional y Local, en función de la naturaleza del suceso. RODRÍGUEZ GARCÍA, ROSA “La información de sucesos. Temática en prensa escrita”. En: *Correspondencias & Análisis*, número 1 (2011). En este artículo, la autora realiza una investigación sobre la pervivencia de la idea del “periodismo de sucesos” en tres diarios andaluces. Sobre este tema, ver: QUESADA, MONTSERRAT *Periodismo de sucesos*. Madrid: Síntesis, 2007. Y también: LARA KLAHR, MARCO y BARATA, FRANCESC *Op. Cit.* Apéndice.

<sup>662</sup> ARFUCH, LEONOR *Op. Cit.* Pág. 135.

única: también son importantes las fuentes policiales y las judiciales, aunque en este caso se trata ya de fuentes institucionalizadas— para determinar lo que ocurrió.

Juan Tortosa, periodista de amplio recorrido en diferentes periódicos y cadenas de televisión, establece las premisas básicas del periodismo de sucesos: “Lo primero es patearse los sitios donde han ocurrido los hechos y no hablar de oído en ningún caso”; “hablar con el mayor número de personas posible en el entorno de los afectados por los hechos”; y por último, “tragarse saliva y echarle sangre fría, pero hay que tener línea directa con los más allegados a la víctima o víctimas porque nuestro reto ha de ser convertir su desconfianza, su timidez o su agresividad en un instrumento de trabajo que podamos usar para informar lo mejor posible”<sup>663</sup>.

En definitiva, la *gente corriente* como testigo nos remite a una dimensión esencial del periodismo, lo que Kapuscinski denomina el “encuentro con el otro”: “Los otros son los que nos dirigen, nos dan sus opiniones, interpretan para nosotros el mundo que intentamos comprender y describir. No hay periodismo posible al margen de la relación con los otros seres humanos”<sup>664</sup>. Ese encuentro con el otro no sólo es la única manera de ver con sus ojos, sino que nos abre todo un campo de la realidad a la experiencia periodística, lejos del control que puedan ejercer las fuentes institucionalizadas. Ése era, en fondo, el principal objetivo de todo el movimiento de la Historia oral: huir del control de las fuentes oficiales e integrar las experiencias vividas por la *gente corriente* como materia de investigación historiográfica.

---

<sup>663</sup> TORTOSA, JUAN. Blog “Las carga el diablo”. Entrada del 28 de septiembre de 2013. Consultado en línea: <http://blogs.publico.es/juan-tortosa/2013/09/28/el-periodismo-de-sucesos/>

<sup>664</sup> KAPUSCINSKI, RYSZARD *Los cínicos no sirven para este oficio. Op. Cit.* Pág. 38

### 6.2.3.2. Las fuentes institucionalizadas como intermediarias rutinarias

En su trabajo cotidiano, es difícil que el periodista, en uno u otro momento, no se tope con una fuente institucionalizada<sup>665</sup>. Es un hecho constatado<sup>666</sup> que el periodismo actual está marcado por la preponderancia de este tipo de fuentes, ya sea por su representatividad o por su eficacia comunicativa o por su capacidad para imponerse como fuente: “Hay que dejar constancia del peso de las fuentes institucionales (instituciones del Estado, grandes empresas, etc.), ya que, en primer lugar, son de fácil acceso porque tienen gabinetes de comunicación que proveen a los periodistas de información autorizada y, en segundo lugar, están legitimadas como fuentes de consulta obligatoria de acuerdo con las normas de trabajo del periodista”<sup>667</sup>.

Son las “fuentes profesionales”. Están organizadas en torno a la idea de facilitar el trabajo del periodista<sup>668</sup>, pero no están al servicio del periodista, sino de la institución que las crea<sup>669</sup>. De esta manera, no sólo el periodista las busca para obtener una *información autorizada*, sino que estas fuentes también buscan al periodista para comunicarle hechos (y también interpretaciones y opiniones) en el momento que lo consideran oportuno: “Una serie de actores sociales tienen una especie de derecho de acceso semiautomático a los medios de comunicación, tanto en lo que se refiere a transmitir el mensaje que desean como a conseguir la rectificación de una información que les afecta y con la que no están de acuerdo”<sup>670</sup>. De esta manera, estas fuentes se han incorporado a las rutinas profesionales que definen el trabajo periodístico, y se han erigido no sólo en canales habituales y preferentes de difusión de hechos noticiosos, sino que han dado un paso más para constituirse también en generadoras de hechos diseñados específicamente para su consumo mediático:

<sup>665</sup> Este tipo de fuentes han recibido distintas denominaciones, desde “fuentes oficiales” a “fuentes institucionales”. He preferido el término “institucionalizadas” para que sea lo más inclusivo posible, de forma que no sólo se refiera a las fuentes vinculadas a instituciones de la Administración pública ni a las instituciones privadas, sino también a todo tipo de organización considerada pertinente en función del tema de la información, desde una asociación cultural a un grupo de damnificados. Lo que unifica todos estos casos es que estas fuentes, de una u otra manera están vinculadas directamente con los hechos que están en el origen de la información, ya sea porque participan o porque tienen algún tipo de interés directo en ellos.

<sup>666</sup> En su estudio sobre el uso de fuentes en los diarios *ABC* y *El País* durante el período 1980-2010, Casero y López Rabadán constatan el predominio de las fuentes institucionalizadas, ya sea de instituciones oficiales o bien de grupos sociales: el 51,6% de las fuentes analizadas son oficiales, y el 10,3% corresponden a “sociedad civil” (sindicatos, asociaciones y ONG, a los que los autores añaden “ciudadanos individuales”). A todo ello hay que sumar el 6% de fuentes empresariales. En: CASERO RIPOLLÉS, ANDREU y LÓPEZ RABADÁN, PABLO *Op. Cit.* Págs. 84-86.

<sup>667</sup> RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 192.

<sup>668</sup> “Tanto si son públicas, privadas, comerciales o políticas, las organizaciones tienen usualmente gran cantidad de declaraciones e informes que desean dar a conocer (o se ven obligadas a ello). No resulta particularmente escandaloso que escojan el modo y el momento más ventajoso para hacerlo. De hecho, es frecuente que esa ‘gestión de las noticias’ sea de ayuda, al asegurar que los periodistas dispongan de tiempo suficiente para redactarlas para sus ediciones, o evitar un conflicto entre la publicación de un informe y un acontecimiento de importancia”. RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 97.

<sup>669</sup> “Su carácter interesado [de las fuentes] constituye una variable clave de su participación en el proceso de producción informativa. Esto determina que, en muchos casos, su objetivo último sea influir en la cobertura periodística. Esta circunstancia ha provocado que se haya asistido a un fuerte proceso de profesionalización de las fuentes. La consecuencia de ello ha sido la proliferación de gabinetes de prensa y de relaciones públicas vinculados a instituciones, organizaciones y empresas que asumen entre sus prioridades la relación con los medios. La finalidad de su trabajo es intentar facilitar la tarea periodística de obtención de información y, con ello, condicionar tanto la agenda de temas que integran el temario periodístico como el enfoque de las noticias”. En CASERO RIPOLLÉS, ANDREU y LÓPEZ RABADÁN, PABLO *Op. Cit.* Pág. 74

<sup>670</sup> RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 192.

“Los poderes públicos y las demás grandes fuentes habituales de noticias son organizaciones de producción de hechos que disponen además de abundantes canales de comunicación: portavoces, gabinetes de prensa, etc.”<sup>671</sup>

Estas fuentes actúan de formas muy diferentes pero, sobre todo han sido capaces de crear una nueva *ontología periodística*, al convertir la propia comunicación con el periodista en un hecho informativo en sí mismo, que es lo que ocurre con el ejemplo paradigmático de la conferencia de prensa<sup>672</sup>. Con ella se produce una *mutación*: la fuente ya no actúa como intermediaria de un hecho noticiable a través de la narración de un acontecimiento, sino que tiene la potencialidad de convertirse en la *generadora* del hecho, desde el momento en el que la comunicación entre la fuente y el periodista se constituye en el acto noticiable.

Si, por ejemplo, un ministro dice en una conferencia de prensa que el paro bajará un 50% este año, la noticia no es que el paro, efectivamente, baje el 50% (eso no lo sabe nadie, es un *anuncio*: ver 6.2.2.3), sino que el ministro proclame que bajará el paro; de esta manera, si dentro de un año el paro no ha bajado, la noticia no será que no se ha cumplido la realidad predicha, sino que el ministro se equivocó, puesto que el hecho noticioso no es el contenido del anuncio, sino que el ministro vaticinara el futuro: ése es el único *hecho* de que disponemos. Pero lo habitual es que la noticia que finalmente se publique sea “el paro bajará”.

Fruto de esta *mutación*, la institución abandona su condición de fuente para situarse en el origen de la noticia, cuando se suponía que era la que tenía que proporcionar el testimonio de una realidad exterior. Y con ello, el periodista se transforma en el testigo: simplemente, se limita a intermediar entre la fuente y la audiencia, la cual es el destinatario final del discurso elaborado y difundido por la fuente institucionalizada.

Estar en el origen del hecho tiene una ventaja clara para la fuente institucionalizada: el periodista tenderá a subrayar en su noticia el *hecho* que se le ha comunicado (el contenido de la declaración), no quien lo comunica, de manera que la fuente, estando en el origen del hecho, puede ocultar, velar, o al menos modular su participación en él. Por eso Gomis advierte que “leer las noticias con inteligencia es preguntarse quién ha contado el hecho y con qué interés, pues el interesado muchas veces no aparece en la noticia”<sup>673</sup>. El “interesado” puede ser el *causante* del hecho, no sólo quien lo comenta *a posteriori*. Por todo ello, el libro de estilo de *El Mundo*, al describir el trabajo del periodista en una conferencia de prensa, alerta del peligro que entraña el uso de este tipo de fuentes:

<sup>671</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Op. Cit. Pág. 62.

<sup>672</sup> La conferencia de prensa “consiste en citar a representantes de los medios de comunicación para informarlos, a todos a la vez y en profundidad, de una tema que la fuente considera de interés general. La cita acostumbra a llevar implícito que el convocante se someterá después a las preguntas que los periodistas quieran hacer”. El primero en usar la rueda de prensa fue el presidente norteamericano Woodrow Wilson, quien tenía la máxima de “contar a los periodistas lo menos posible acerca de los asuntos importantes”. En: TÚÑEZ, MIGUEL Op. Cit. Pág. 167.

<sup>673</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Op. Cit. Pág. 63.

“Se trata de la reproducción fiel de lo más relevante, desde el punto de vista informativo, que encierren un discurso, una nota de prensa oficial o empresarial, un decreto gubernamental, una rueda de prensa, unas declaraciones –exclusivas o no–. El común denominador de estos materiales informativos reside en el control total que al propia fuente ejerce sobre ellos. Así está también su mayor riesgo: el de la manipulación del periodista por esta fuente”<sup>674</sup>.

Dada la complejidad de la cuestión, debemos analizar los modos en los que estas fuentes concretan su actuación, para lo cual distinguiremos su papel en tres situaciones ontológicas: a) ante la irrupción de “hechos-sorpresa”; b) en la génesis de hechos pensados para su consumo mediático; y c) en la construcción de realidad a partir, casi exclusivamente, del discurso.

#### 6.2.3.2.1. Fuentes institucionalizadas ante “hechos-sorpresa”

Decíamos que los “hechos-sorpresa” se caracterizan por su naturaleza imprevisible. De ahí la imposibilidad de asegurar su percepción directa, porque aparecen sin anunciarse, y de ahí también la dificultad de llegar a establecer lo ocurrido, incluso para las autoridades implicadas en el hecho: “Los sucesos importantes son, por su propia naturaleza, caóticos. Con frecuencia, las autoridades tardan horas, o incluso días, en saber exactamente qué ha ocurrido”<sup>675</sup>. También señalábamos que un criterio a la hora de advertir la noticiabilidad de un hecho es su impacto en la actividad humana: nos interesa aquello que tiene repercusión en nuestro quehacer personal y social, de forma que un hecho, cuanto más repercusión tiene, *más noticia es*.

Por lo tanto, es fácil deducir que los “hechos-sorpresa” que interesan al periodismo terminan repercutiendo antes o después en la vida de las instituciones y de las organizaciones, las cuales deben reaccionar ante algo que no tenían previsto. De esta manera, se ven impelidas a transformar un hecho en su origen caótico en un acontecimiento controlado por ellas. Y una de las formas para conseguirlo es constituirse en fuente informativa de ese hecho inicialmente descontrolado que, así, se convierte en un nuevo hecho informativo, operando de esta manera la *transformación* de testigo presencial a fuente del hecho.

Ante un “hecho-sorpresa” podemos pensar que la fuente afectada por el hecho actuará como cualquier otro testigo: relatando *su* acontecimiento a partir de su percepción directa de los hechos. Si tomamos como ejemplo la tragedia provocada por el petrolero *Prestige*, que se hundió frente a las costas gallegas el 19 de noviembre de 2002, tras seis de navegación a la deriva, las primeras informaciones del accidente, publicadas el 14 de noviembre, situaban esta noticia en el contexto del fuerte temporal que estaba asolando el norte de la península. La noticia de *La Vanguardia* de ese día, firmada como “Redacción/Agencias”, recoge el hecho de que el barco está a la deriva, y para ello sólo cita una fuente directa, un tripulante de uno de los

<sup>674</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 96.

<sup>675</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 175.

helicópteros que participó en las labores de rescate, Javier Díaz Ponce<sup>676</sup>, quien a su vez cita a marineros del *Prestige*.

Al día siguiente *La Vanguardia* publicó una información más amplia, firmada David Cheda, en la que aparecen las primeras fuentes institucionalizadas: unas veces son referidas con el genérico “fuentes oficiales” y otras de forma concreta (Conselleria de Pesca de Galicia; la Xunta; y el delegado del Gobierno en Galicia, Arsenio Fernández de Mesa). A diferencia de la noticia del primer día, marcada por la incertidumbre y los malos augurios (marineros del *Prestige* creían que el barco “seguramente se irá a pique”), en el segundo día, con la intervención de las fuentes institucionalizadas, el tono de la información cambia claramente: el autor del artículo afirma que “afortunadamente, los peores presagios no se cumplieron. En ello tuvo que ver la mejoría de las condiciones meteorológicas, pero muy especialmente los medios desplegados y debidamente coordinados”<sup>677</sup>. Mientras que el delegado del Gobierno decía: “La maniobra [de remolque del barco hacia aguas profundas lejos de la costa] va bien, e incluso vemos que el casco va enderezándose a medida que navega”.

A partir del día siguiente, 16 de noviembre, la información ya está totalmente en manos de las autoridades gubernativas, una vez que se habían hecho cargo de la gestión del accidente y por ello eran las únicas que tenían acceso directo al barco y eran las responsables del operativo de rescate. El hecho inicialmente *sorpresa* pasó a ser controlado por estas fuentes.

En una noticia firmada por David Cheda (en Santiago de Compostela) y Cristina Sen (en Barcelona)<sup>678</sup>, se da cuenta del descubrimiento de una gran grieta en un costado del *Prestige* mientras estaba siendo remolcado. Este hecho fue comunicado por Arsenio Fernández de Mesa, quien es la principal fuente informativa de la noticia; también se alude a “las autoridades” (las cuales “aseguran tener previstos los medios para atajar la contaminación”) y al Gobierno y a la comisaria europea de Transporte, Loyola de Palacio, quienes suministraron datos que implicaban a Gran Bretaña como uno de los responsables del accidente marítimo. La última fuente explícita es la consignataria del buque, Crown Resources, con sede en Suiza, la cual negó que el buque se dirigiera a Gibraltar, que era el motivo de la queja gubernativa a Londres.

Ese mismo día, *La Vanguardia* utiliza otras fuentes, esta vez no gubernamentales, pero las inserta en una noticia separada de la anterior (“Una marea con efecto retardado”, firmada por Antonio Cerrillo). Dichas fuentes son: Joandomènec Roc, catedrático de Ecología de la Universitat de Barcelona (quien analiza de qué maneras puede hundirse el buque) y José Luis Baleato, coordinador de la Federación Ecologista Gallega, quien afirma que lo prioritario es alejar el *Prestige* de la costa. Ambas fuentes son identificadas como “expertos”, y hablan a

---

<sup>676</sup> “El petrolero a la deriva frente a Galicia amenazaba anoche con verter su carga”. *La Vanguardia*, 14 de noviembre de 2002. Pág. 34.

<sup>677</sup> “El naufragio del ‘Prestige’ deja huella”, de David Checa. *La Vanguardia*, 15 de noviembre de 2002. Págs. 25-26.

<sup>678</sup> “La grieta del ‘Prestige’ se agranda”, de David Checa y Cristina Sen. *La Vanguardia*, 16 de noviembre de 2002. Págs. 27-28.

título personal (es decir, no representan a las instituciones en la que están encuadrados, por lo que no podemos considerarlas fuentes institucionalizadas); y, básicamente, alertan de los peligros que para la flora y fauna de la zona puede suponer el hundimiento del barco. Es significativo que estos “expertos” analizan, preven, elucubran sobre lo que puede ocurrir y sus consecuencias, pero la *hard news*, el relato de los hechos, está en manos de las autoridades, de las fuentes institucionalizadas, y son utilizadas en una noticia aparte de la de los “expertos”.

Por último, en la edición del 17 de noviembre (dos días antes de que el *Prestige* se hunda y provoque la gran marea negra), comprobamos cómo las fuentes institucionalizadas despliegan todo su arsenal declarativo en una noticia firmada por “Redacción”<sup>679</sup> (por lo que suponemos que los datos proceden de agencias informativas). Frente a lo que dicen “técnicos que participaron en las tareas de rescate” (que alertaron de que tres cuartas partes de un flanco del barco estaban destrozadas, por lo que no había una grieta, sino un “gran boquete” de 50 metros), nos encontramos con que “las autoridades gallegas y españolas se apresuraron ayer a difundir mensajes de tranquilidad y a relativizar la magnitud de la tragedia”. En concreto, esta noticia recoge, por un lado, declaraciones de Fernández de Mesa (para el cual las manchas de petróleo que comienzan a llegar a la costa son “la estela que deja el barco”, y negó que el buque siguiera vertiendo combustible al mar) y del ministro de Agricultura, Ganadería y Pesca, Miguel Arias Cañete, quien, desde Ciudad Real, descartó cualquier riesgo de catástrofe ecológica; por otro lado, tenemos las declaraciones del portavoz de la entidad ecologista Adena, Raúl García (quien pidió que se extrajera el petróleo del barco, aunque auguraba que “la marea no será tan espectacular como en anteriores ocasiones porque el barco está a más de cien kilómetros de tierra”), y de la asociación ecologista Greepeace, que se mostró especialmente preocupada por lo que le pudiera ocurrir a la reserva del humedal Baldayo. En todo caso, la Conselleria de Medio Ambiente de la Xunta informó de que había establecido un dispositivo (con 150 personas) para trasladar la fauna silvestre afectada.

Podríamos continuar con esta descripción del seguimiento periodístico de la tragedia del *Prestige*, pero con estos tres días creemos que es suficiente para comprobar la actuación de las fuentes institucionalizadas a la hora de transformar un “hecho-sorpresa” en un acontecimiento controlado institucionalmente. En el inicio del accidente, las fuentes institucionalizadas plantean su papel informativo como si fueran testigos de los hechos, al igual que pudiera haber hecho un testigo accidental, como eran el tripulante del helicóptero de rescate y los técnicos citados por *La Vanguardia*. En este primer momento, las fuentes institucionalizadas informan de hechos, como cuando el delegado del Gobierno en Galicia comunica que se ha abierto una grieta en el casco del buque. Pero después comprobamos que su intencionalidad deja de ser informativa, por ejemplo en el momento en que el delegado del Gobierno asimila las manchas de petróleo que

---

<sup>679</sup> “La marea negra llega a la costa gallega”. *La Vanguardia*, 17 de noviembre de 2002. Pág. 31.

están llegando a la costa con “la estela del barco” y cuando esta misma fuente miente (porque no se *corresponde* con la realidad) al afirmar que ha cesado el vertido de crudo. Y, obviamente, los mensajes tranquilizadores de las autoridades no informaban de ningún hecho, sino que transmitían una voluntad, la de rebajar el miedo a una gran catástrofe, y como corolario, ofrecer una buena imagen de la gestión del accidente que esas mismas fuentes estaban llevando a cabo.

Por lo tanto, lo que caracteriza la actuación de las fuentes institucionales a la hora de comunicar “hechos-sorpresa” es su voluntad de controlar esos hechos para minimizar el impacto que pudieran ocasionar en las instituciones a las que representan. No se trata tanto de controlar los hechos en sí –los cuales, al ser inesperados, mantienen su potencial de sorprender a todos, incluidas las instituciones– como de gestionar cómo se narra el acontecimiento.

Siguiendo con el ejemplo del *Prestige*, una vez hundido el barco y causada la enorme marea negra, se pudo comprobar que del pecio continuaba manando combustible. En la hoy famosa explicación de este hecho, el entonces vicepresidente del Gobierno, Mariano Rajoy, en conferencia de prensa, describió la fuga de fuel como “unos hilillos, cuatro regueros casi solidificados con aspecto de plastilina en estiramiento vertical”; y aunque luego añadió que “lógicamente, los técnicos están estudiando lo que realmente significa esto”<sup>680</sup>, es evidente (como se señala en el mismo artículo) que con tal descripción el Gobierno lo que pretendía era minimizar el impacto de la información, por la vía de hacerla incomprensible<sup>681</sup>. Es decir, se convocó a la prensa para comunicar algo que, según dijo el propio Rajoy, no se sabía qué era, ya que el verdadero objetivo de la conferencia de prensa, como se señala en el último párrafo de la noticia, era defender el gran esfuerzo hecho por el Gobierno para disponer de todos los recursos necesarios para combatir la catástrofe, entre ellos el submarino *Nautilo* (el mismo que había hallado los restos del *Titanic*), gracias al cual se habían descubierto los “hilillos” de fuel.

En conclusión, ante “hechos-sorpresa”, la fuente institucionalizada oscila entre la presentación de hechos de la realidad (a los que, una vez producida la “explosión” inicial, la institución intenta controlar) y la orientación de la interpretación de dichos hechos hacia climas de opinión favorables a la institución, de forma que la voluntad de la institución intenta prevalecer sobre el hecho en sí. La fuente institucionalizada intenta intervenir en el *salto* epistemológico entre el hecho y el acontecimiento: ya que no puede controlar el hecho, al menos intenta ejercer el control –que el hecho le permita– en la esfera del acontecimiento.

<sup>680</sup> “Las inmersiones del ‘Nautilo’ evidencian que continúa saliendo fuel del ‘Prestige’”. *La Vanguardia*, 6 de diciembre de 2002. Pág. 25.

<sup>681</sup> Más adelante trataremos del uso del lenguaje como forma de modelar una realidad favorable a la fuente. Sin embargo, el periodista sabe perfectamente que el uso eufemístico del lenguaje a la hora de describir realidades forma parte del manejo habitual de las fuentes: “Toda rama de actividad, empresa u organización burocrática acuña frases para camuflar la realidad. Una compañía aérea hablará del ‘escaso flujo de pasajeros’ en lugar de decir que hay pocas personas que quieran viajar con ellos (...) Los reporteros deben levantar las prohibiciones y preguntar qué significan las frases oscuras”. En RANDALL, DAVID. *Op. Cit.* Pág. 112,



#### 6.2.3.2.2. La fuente organiza el hecho

En una segunda situación epistemológica, la fuente institucionalizada afianza su control sobre el hecho, hasta el extremo de que acaba situándose en la génesis de ese hecho. De esta manera, deja de ser una *auténtica* fuente (al menos, en el sentido de *intermediaria*) para culminar su *mutación* de fuente a origen: ahora, la fuente suministra el hecho, en forma de acto organizado, de manera que el periodista, en lugar de *acudir a ella* para saber qué ha ocurrido, *es invitado por ella* a ser testigo e incluso a participar de un hecho creado y dirigido por la institución.

Con ello, se coloca al periodista ante una situación que simula ser la propia de un “hecho-sorpresa”, en el sentido de que va a ser testigo de un hecho en principio inédito, pero ese hecho no presenta ninguna de las características que lo definen como “sorpresa”; por lo menos, no es ninguna sorpresa para la institución que lo crea. Así, el periodista se transforma en un *pseudotestigo*, ya que no ejerce ningún papel en el *salto* de la realidad al acontecimiento: su intervención queda reducida a avalar la naturaleza periodística del acto organizado por la fuente: por un lado, asumiendo el papel de testigo del acto; y por otro, transformando ese acto en noticia. La única manera de eludir el papel de simple *avalador* sería percibir el acto *desde fuera*, preguntándose por qué y para qué se ha organizado, de forma que el objeto del interés periodístico fuera el propio acto informativo en sí, y no la información que la fuente pretende vehicular a través de él<sup>682</sup>. A partir de esta *metanarración*, el periodista podría recuperar el control del hecho, pues la noticia respondería a un interés propio del periodista (y, se supone, que de su audiencia), no al de la fuente.

Por el contrario, si el periodista acepta el papel que le ofrece la fuente, asume, aunque sea implícitamente, que el hecho propuesto por la fuente *es* la realidad, y, de esta manera, acepta que ese hecho justifica el discurso de la fuente y su conversión en noticia. De ahí que haya autores que consideren que, en estos casos, la fuente *crea realidad* utilizando como instrumento al periodista. Rodrigo, citando a Grossi, apunta que “el poder político [como ejemplo de fuente institucionalizada] tiene la capacidad de influir en la información mediante la producción de acontecimientos dotados de sentido y mediante una nueva definición de la realidad”<sup>683</sup>. Esta nueva definición de realidad replantea los dos elementos epistemológicos presentes en el acto organizado: el hecho en sí, como realidad de partida, y el discurso sobre ese hecho, como elemento clave para dotar de significado al hecho.

<sup>682</sup> Ésa es, aproximadamente, la recomendación que lanza el libro de estilo de *El Mundo*: “En esos casos [de fuente institucionalizada] es deber del periodista (...) dejar patentes en sus informaciones, junto a los datos relevantes (que suele haberlos, hasta en comparecencias altamente orquestadas), cuáles son los elementos artificiosos, teatrales, que contaminan todo el evento”. Para ello, este libro de estilo recomienda cuestionar todos los materiales que le son dados al periodista, de manera que sea la iniciativa del periodista la que guíe la información y no el material suministrado por una fuente institucionalizada. EL MUNDO *Op. Cit.* Págs. 96-97.

<sup>683</sup> RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 184.

Dentro de la categoría de actos organizados por las fuentes podemos incluir una amplia gama de *situaciones periodísticas*: desde viajes oficiales, inauguraciones y presentaciones de todo tipo, hasta comparecencias ante la prensa de algún actor *legitimado* para ello, sobre todo cuando el motivo de la comparecencia no está provocado por un “hecho-sorpresa”. No es que estos tipos de hechos no existan: un viaje oficial o una inauguración tienen lugar en la realidad, pero estos hechos en buena parte sólo existen *para que* los periodistas los puedan narrar; y por eso podemos decir que como hechos en sí son *artificiales*, escenografías creadas ex profeso para que los periodistas las conviertan en hechos *naturales*, es decir, para que sean presentados ante su audiencia en el mismo nivel epistemológico que los “hechos-sorpresa”. Es lo que Gomis, siguiendo la definición de Boorstin, califica de “pseudoeventos”, aunque Gomis incluye en este término desde un atentado terrorista hasta una conferencia de prensa, entendiendo que el atentado existe sólo para ser comunicado, no tiene un fin específico en sí mismo.

Se pueden resumir las *situaciones periodísticas* creadas por fuentes institucionalizadas definiéndolas como aquellos hechos generados específicamente por las fuentes para su difusión mediática como noticia; en estos casos, lo importante para la fuente es que el periodista asuma el acto organizado como realidad de interés informativo para, a partir de esta aceptación tácita, elaborar una noticia sobre el acto y, de esta manera, difundir el discurso implícito que vehicula el acto. Se podría decir que la fuente *crea* dos realidades: la material del acto en sí, y la social y simbólica vinculada al discurso, que es el tipo de realidad a la que habitualmente se refieren los estudios periodísticos (ver **6.2.3.2.2.2**).

En su dimensión televisiva, esta cuestión ha sido analizada por Dayan y Katz<sup>684</sup>, quienes se centran en las transmisiones en directo de *acontecimientos* específicamente diseñados para tal fin. Estas noticias reúnen unas características que dotan a los “pseudoeventos” de su naturaleza peculiar: son planeados con anticipación, y se anuncian previamente, y los periodistas son invitados a participar en ellos con “reverencia” y “ceremoniosidad”, lejos del espíritu crítico que se le supone a la profesión periodística<sup>685</sup>. Dayan y Katz perfilan tres tipos de *acontecimientos* de esta clase: “Conquistas” (la retransmisión en directo de “grandes pasos para la humanidad”, los menos frecuentes), “Competiciones” (desde eventos deportivos hasta un debate electoral) y “Coronaciones” (todo tipo de ceremonias, desde un entierro oficial hasta la entrega de premios).

De todo ello se deducen dos consecuencias fundamentales: la alteración sustancial de la distribución de papeles entre fuente, periodista y audiencia; y, por otro lado, un replanteamiento de la noción de “realidad”.

---

<sup>684</sup> DAYAN, DANIEL y KATZ, ELIHU *La historia en directo. La retransmisión televisiva de los acontecimientos*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1995 (Título original: *Media Events. The Live Broadcasting of History*, 1992. Traducción Emili Olcina i Aya).

<sup>685</sup> *Ibid.* Págs. 15-16.

**6.2.3.2.2.1. Actos informativos controlados en su origen**

Respecto a la primera consecuencia, la principal alteración en el proceso informativo es la que hace que la fuente *forme parte* del hecho en sí, de manera que se convierte no en el protagonista del hecho, sino en su origen, y, por lo tanto, en la causa principal del acontecimiento. Sin embargo, pocas veces eso se hace patente al público. El periodista, aplicando rutinas profesionales, tiende a centrar su atención en el contenido del acto organizado por la fuente, dentro del cual se vehicula el discurso que la fuente pretende difundir, pero no subrayará que quien habla es el mismo que ha generado el hecho, transmitiendo así la impresión de que la fuente o no participa o participa de forma circunstancial en la generación del hecho.

Por ejemplo, se ha convertido en una rutina que los partidos políticos organicen los fines de semana todo tipo de congresos, jornadas o simposios sobre los temas más variados. Parece obvio que, además de para tratar las temas específicos que justifican la organización del evento, estos actos aprovechan el descenso de la actividad general del país (al tratarse de unos días, sobre todo el domingo, festivos) para *acceder* más fácilmente a unos medios que, como hemos comentado antes, necesitan rellenar sus páginas y parrillas con hechos informativos.

Así, el domingo 23 de febrero y el domingo 2 de abril de 2014, el PSOE y el PP de Andalucía organizaron sendos actos en el mismo lugar de Sevilla. El Partido Socialista celebró el Día de Andalucía, mientras que los populares andaluces mantuvieron el XIV congreso de su partido el domingo siguiente. El PP *consiguió* titulares como “Rajoy sitúa en ideologías trasnochadas a quienes niegan la recuperación”<sup>686</sup> o, en clave interna andaluza, “Rajoy mete presión a Moreno Bonilla: ‘El reto es San Telmo’”<sup>687</sup>, en alusión a la sede del Gobierno andaluz. El acto del PSOE tuvo mucha menos repercusión: *La Vanguardia*, ni lo menciona, mientras que *El País* titulaba “Díaz defiende el papel de Andalucía como garante de la unidad de España”<sup>688</sup>. Este resultado desigual hizo que los socialistas andaluces pidieran explicaciones al alcalde de Sevilla, Juan Ignacio Zoido (PP), por el diferente trato comunicativo dado a los dos eventos<sup>689</sup> por parte de FIBES, en cuyo auditorio, propiedad del Ayuntamiento de Sevilla, se celebraron los actos. En cualquier caso, lo que llama la atención es que los motivos de la convocatoria de estos actos no están en relación directa con el interés que despiertan (y que se traduce en los titulares), sino que dicho interés se traduce en que estos actos constituyen un vehículo idóneo para el llamado “periodismo declarativo” (ver 6.2.3.2.3).

Podríamos continuar la retahíla de actos organizados en domingos sucesivos, siguiendo las noticias publicadas por *La Vanguardia*: el 9 de marzo de 2014, el PSOE organizó dos actos,

<sup>686</sup> *La Vanguardia*, 3 de marzo de 2014. Pág. 13.

<sup>687</sup> *ABC*, 3 de marzo de 2014. Consultado en línea: <http://sevilla.abc.es/andalucia/20140302/sevi-rajoy-moreno-partido-201403021323.html>

<sup>688</sup> *El País*, 23 de febrero de 2014. Consultado en línea: [http://caaa.elpais.com/caaa/2014/02/23/andalucia/1393159557\\_154454.html](http://caaa.elpais.com/caaa/2014/02/23/andalucia/1393159557_154454.html)

<sup>689</sup> “El PSOE pide a Zoido que explique la cobertura del congreso del PP con la cuenta Twitter de FIBES”. *El Correo de Andalucía*, 3 de marzo de 2014. Consultado en línea: <http://elcorreoweb.es/2014/03/02/el-psoe-pide-a-zoido-que-explique-la-cobertura-del-congreso-del-pp-con-la-cuenta-twitter-de-fibes/>

el arranque de la precampaña para las elecciones europeas y las primeras primarias autonómicas en Valencia (“El PSOE calienta motores”, en un artículo que unía ambos actos); mientras que el presidente de la Generalitat inauguraba en Vilassar de Mar el mercado de la flor y la planta ornamental de Cataluña (“Mas convocará la consulta a pesar de la negativa del Gobierno”); el siguiente domingo, 16 de marzo de 2014, fue Convergència i Unió quien organizó una convención, en Barcelona (“Mas saca pecho y avisa al Gobierno de que David venció en la pugna contra Goliath”), mientras que el Partido Popular celebró la convención del PP de Castilla-La Mancha en Toledo (“El PP endurece las críticas a Mas por hablar de declaración unilateral”). En todos estos ejemplos, las noticias abrían la sección de Política; es decir, eran consideradas las más importantes del domingo. Tras la pausa impuesta por el fallecimiento de Adolfo Suárez el domingo 23 de marzo (noticia que hizo desaparecer el resto de informaciones de la sección de Política de *La Vanguardia*), el 30 de marzo volvemos a la carga con la convención del PP catalán para las elecciones europeas (“Santamaría tiende la mano al diálogo pero cierra la puerta a la consulta”, abriendo la sección de Política); y Elena Valenciano presentó en Madrid su candidatura a las elecciones europeas rodeada de Pérez Rubalcaba, Felipe González, Martin Schulz y Rodríguez Zapatero (“El PSOE aparca sus diferencias y se conjura para ganar las europeas”). Y así, domingo tras domingo.

No hay que perder de vista que el objetivo informativo de la fuente institucionalizada no es el periodista, sino la audiencia del periodista, que es a la que la fuente quiere transmitir su mensaje, como analizaremos en el próximo punto. Y esto se ve favorecido por la tendencia objetivista (para la cual, el periodista debe estar *ausente* de la noticia), de forma que la fuente, gracias a la mediación *transparente* del periodista, puede *dirigirse* a la audiencia.

Las transmisiones en directo de este tipo de actos programados es donde de forma más acusada se concreta este peligro. En ellas, se invita al espectador a convertirse, él mismo, en testigo directo de lo que *sucede* ante sus ojos o sus oídos: “It's no good enough to talk about it; you've got to show them. People expect instant information, and you've got to give them”<sup>690</sup>, decía Steve Friedman, productor ejecutivo de la CNN en referencia a la capacidad de esta cadena de televisión norteamericana de *mostrar directamente* la Historia.

Situada la fuente en el origen del hecho, y difuminada la intermediación del periodista, lo que queda es la institución dirigiéndose directamente a la audiencia, la cual experimenta esa transmisión en directo como algo *verdadero*, gracias a la seguridad ontológica que confiere su percepción inmediata, directa, de lo que está ocurriendo. En el punto 5.2.2.1 vimos lo que ocurría cuando, efectivamente, se asiste a la *Historia en directo*, sin intermediarios, con motivo de los atentados del 11-S: pero en aquella ocasión se trataba de genuinos “hechos-sorpresa”, mostrados, en su inicio, sin ningún control institucional, lo cual provocó el desconcierto de la

<sup>690</sup> KIESEWETTER, JOHN “In 20 years, CNN has changed the way we view the news”. En *Cincinnati Enquirer*, 28 de mayo de 2000. Consultado en línea: [http://www.enquirer.com/editions/2000/05/28/loc\\_kiesewetter.html](http://www.enquirer.com/editions/2000/05/28/loc_kiesewetter.html).

audiencia, que ignoraba qué estaba ocurriendo pese a que lo estaba percibiendo con sus ojos en riguroso directo. No es eso lo que se persigue con los actos organizados para su transmisión: de lo que se trata, por el contrario, es de reducir al máximo cualquier tipo de incertidumbre, puesto que el objetivo de la fuente es dirigir la atención de la audiencia –mediante un discurso mediático– hacia aquellos aspectos que considere más adecuados para sus intereses.

#### 6.2.3.2.2. La realidad social: el reino del significado

La segunda consecuencia se resume con la pregunta: ¿hasta qué punto se puede considerar que el hecho *inducido* por una fuente institucionalizada *forma parte* de la realidad? Un congreso de un partido o un mitin son hechos reales, porque tienen lugar en un espacio y en un tiempo determinados, pero como decíamos antes, esos actos no existirían si no hubiera periodistas para contarlos; o, si existieran, los actos serían de una naturaleza muy diferente. Por ello, además de su existencia como *acto real*, debemos tener en cuenta otro tipo de realidad, aquella relacionada con el contenido del acto; esto es, con el significado que se vehicula mediante el acto.

De alguna manera, el acto organizado por una fuente es una *representación*, en el sentido de “representación social” (ver 6.1.2), o en el de “pseudovento” de Gomis, e incluso en el sentido de *representación teatral*<sup>691</sup>, como ocurre con la información sobre política:

“El discurso político necesita de un escenario. Es su condición espectacular. Pero como toda representación, se da ver en su actuación y, al mismo tiempo, da a ver las condiciones de su propia ‘legibilidad’ sin contar con los protocolos formales (verbales y no verbales) que acompañan al espectáculo político. La *escenificación* como visibilización de las condiciones de producción del discurso: acotaciones teatrales que ‘orientan’ la lectura, aparejos técnicos (micrófonos, pantallas de vídeo), elementos de decorado (carteles, eslóganes). y elementos orquestales (aplausos, vítores y gritos) que puntúan el acto político, puntualizando su sentido, justificando su razón de ser público”<sup>692</sup>.

A diferencia del “hecho-sorpresa”, el hecho inducido no ocurre sin más, sino que ocurre por algo y por alguien: hay una voluntad humana detrás del hecho, con lo cual nos alejamos de una de las acepciones clásicas de “realidad”, la que relaciona *lo real* con lo que, siendo exterior al sujeto, se resiste a sus designios, y, por lo tanto, es ajeno a la voluntad humana (ver 2.3.3)

<sup>691</sup> Heidegger planteó la noción de “representación” como algo inherente al mundo moderno: “A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *raepresentatio*. En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo”. HEIDEGGER, MARTIN “La época de la imagen en el mundo”, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1996 (Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte).

<sup>692</sup> IMBERT, GÉRARD *Op. Cit.* Págs. 500-501.

El hecho creado por una fuente plantea la cuestión de la naturaleza significativa de la realidad. Por un lado, con este tipo de hechos la fuente institucionalizada genera una realidad situada en el ámbito de lo perceptible; pero, por otro lado, estos hechos *existen para significar*, no es que se les otorgue un significado una vez ya existe. De esa manera, el significado está *inscrito* en el hecho desde su mismo nacimiento. Por otro lado, ese significado *adherido* al hecho no es gratuito: en el hecho interviene la voluntad de la fuente, que busca algo con el hecho, fundamentalmente, alguna reacción del público al cual va dirigido la narración periodística del hecho. Y esa reacción también forma parte de la realidad; es más, es *la* realidad buscada por la fuente con su hecho, es lo que justifica la misma creación del acto informativo. De esta manera, la materialidad del acto persigue una comunicación de significado –a través del periodista– que termine generando una *nueva realidad* en el público.

Así entramos en la discusión de la realidad como *construcción*; una realidad que, en todo caso, puede utilizar *materiales* de la realidad perceptible pero únicamente como instrumentos del proceso de edificación de una realidad de *segundo orden*. Y esa *nueva realidad* gira en torno a la noción de significado.

Se podría decir que el acto organizado por la fuente institucionalizada actúa *como si* fuera un signo lingüístico: el acto hace las veces de significante, mientras que el concepto o idea que vehicula el significante se constituye en el significado, y como diría Saussure (ver 1.3.6), ese significado no apunta hacia la realidad (perceptible), sino hacia la red de significados con la que se construye una realidad social. Pero, en el caso del hecho organizado por la fuente, el significante no está totalmente desconectado de la realidad; es decir no es algo completamente arbitrario o convencional, sino que el acto es presentado como un hecho de la realidad y, como tal, con interés para el periodista; de esta manera, la fuente refuerza su carácter de significante.

En esa dirección apuntan los numerosos estudios realizados desde la filosofía analítica, las diferentes corrientes postestructuralistas o del constructivismo social sobre la capacidad del periodismo de constituirse en una potente máquina de construcción de “realidad social” en una doble dirección: tanto por su participación en la génesis de hechos informativos como, sobre todo, por su capacidad de crear significados relevantes para los usos sociales<sup>693</sup>. Buena parte de estos estudios ha tomado como referencia el periodismo político, por ser ésta la especialidad periodística en la que de forma más clara se concretan los intentos de *construir realidad*; con todo, se puede extender esa referencia al resto de especializaciones periodísticas, empezando por el periodismo deportivo, pasando por el económico, y acabando por el internacional.

En relación a la participación de la voluntad subjetiva en el generación de realidad, en el punto 2.4.1 analizamos la existencia de dos realidades distintas, la natural –física, externa al

---

<sup>693</sup> “[La noticia] no sólo define y redefine, constituye y reconstituye significados sociales; también define y redefine, constituye y reconstituye maneras de hacer cosas: los procesos existentes en las instituciones sociales”. TUCHMAN, G. *Op. Cit.* Pág. 210.

sujeto— y la realidad *modelada* por la lógica humana, aquella que se nos aparece *mezclada* con el sujeto. Un río o un lago son realidades *dadas*, ya que en su origen no ha intervenido la voluntad humana; pero un embalse o un templo gótico, pese a ser igualmente realidades físicas, es obvio que no existirían si el ser humano no hubiera intervenido, de forma que estudiando estas obras humanas no sólo hallaremos piedras y cemento, sino también las ideas, los propósitos, la estética de los seres humanos que las edificaron, y gracias a eso podríamos *saber* cómo eran esos seres humanos, cómo pensaban, o para qué edificaron tales obras.

El análisis de realidad *modelada* por el hombre remite a quienes la hicieron posible, de forma que ya no se trata de acceder a una realidad completamente ajena al sujeto, sino que el sujeto que quiere conocer intenta *sintonizar* con el sujeto que *construyó* esa realidad, y ésa es una manera de salvar el *abismo* ontológico entre realidad y discurso, puesto que los dos extremos del proceso gnoseológico ahora encuentran una naturaleza compartida: ambos son, de una u otra manera, *productos* humanos. Así el conocimiento ya no se limitaría a saber qué *es* la realidad, sino que se extendería a interpretar quién es ese otro ser humano que *construyó* esa realidad y también a *qué significa esa realidad*.

De esta manera llegamos a la segunda cuestión, que es la que vincula la noción de “realidad” con la de “significado”: la clave es que ahora partimos de una noción *ampliada* de realidad, algo inicialmente planteado desde la historiografía<sup>694</sup>. Así, ya no nos referimos exclusivamente a la materialidad del mundo de las cosas, sino que incluimos en ese mundo los significados de las cosas, unos significados que, como ya se ha dicho, no emanan directamente de la realidad, sino que surgen en el seno de las estructuras sociales en las que el ser humano desarrolla sus capacidades cognitivas; *las cosas son lo que significan de forma intersubjetiva*.

Con ello no se niega una realidad *ahí fuera*, pero tal realidad es una especie de materia prima para un *segundo nivel* de realidad que es fruto de la atribución de significados a la realidad perceptible en el seno de una red interpretativa que pone en contacto experiencias subjetivas e intersubjetivas, y que termina concretándose en cada individuo, en su conciencia:

“Diremos por fin que el sujeto, a la par que se construye en el discurso, construye el mundo como objeto, construye objetos de valor que ‘orientan’ su búsqueda (...) Esta visión del sujeto cuestiona el ‘status’ mismo de la realidad. Es determinante a este respecto el ‘marco de acción’ escogido por el sujeto para

<sup>694</sup> Dilthey no planteó una *extensión* del concepto de “realidad”, sino una separación entre dos realidades que se constituían en el objeto de estudio de dos tipos diferentes de ciencias: las *Geisteswissenschaften* (“ciencias del espíritu” o, más modernamente, “ciencias humanas”), basadas en el *comprender*, y las “ciencias naturales”, las clásicas ciencias del ser, basadas en el *explicar*. Parte del planteamiento diltheyano fue recogido sobre todo por los enfoques hermenéuticos del siglo XX, empezando por Heidegger, para el cual no se puede pensar en el *ser* sin pensar en el tiempo, puesto que todo conocimiento es histórico. Hasta desembocar en Gadamer y su noción de “conciencia histórica”: “Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”. En: GADAMER, HANS-GEORG *El problema de la conciencia histórica*. Pág. 41. Sin embargo, para el análisis de la idea de *realidad ampliada* no partiremos de la epistemología historiográfica, sino de, por un lado, la socio-semiótica como punto de confluencia de las preocupaciones de la semiótica en torno a la construcción social del sentido del discurso y el espacio público donde se desarrolla e incide ese discurso, la sociedad (Ver: IMBERT, GÉRARD *Op. Cit.* Págs. 493-520); y, por otro lado, de la aportación del constructivismo social desde la perspectiva del sociólogo Niklas Luhmann.

desarrollar su hacer: entorno que el sujeto contribuye a socializar mediante su acción discursiva, siendo su hacer una práctica significativa, que vuelve significativa el contexto en que se desenvuelve. Lo mismo que no hay prepotencia del sujeto sobre la realidad, tampoco existe ‘imperialismo’ de la realidad sobre el sujeto; la realidad no re-existe categóricamente<sup>695</sup>.

Y en este marco, la comunicación de masas –y dentro de ella, el periodismo– constituye uno de los sistemas de generación de significado más extendidos y eficaces<sup>696</sup>:

“Se trata, más bien, de un entendimiento en el que la realidad se configura como una forma que contiene dos lados el ‘qué’ y el ‘cómo’ –el qué es lo que se observa y el cómo, cómo se observa. Y ese es precisamente el correlato de la comunicación, en relación a la diferencia entre información y acto de comunicar. Sólo cuando se tiene ante la vista esta diferencia puede uno comprender algo; es decir, ‘comprender’, en el sentido de infinitas posibilidades de exploración del lado de la información, o del lado del esquema (frames) y de los motivos que acompañan al acto de comunicar<sup>697</sup>.

Para Luhmann, “la realidad de los *mass media* es la realidad de la observación de segundo orden (...) es decir, la observación de que la sociedad deja en manos del sistema de los *mass media* su observación”. Según Luhmann, el mecanismo que utiliza el periodismo para ejercer esa labor de observación es la inclusión o la exclusión de noticias y temas, de manera que los periodistas, con sus rutinas profesionales, convierten la realidad en sentido genérico en una *realidad observada*, que es la finalmente percibida por la sociedad, y es con la que se procede a la construcción de realidad social.

Por analogía con el giro lingüístico de la filosofía del lenguaje (el lenguaje produce sus propios indicadores de realidad, como la idea saussuriana de “significado”), la comunicación se convierte en un sistema *cerrado* (“clausurado”, según Luhmann) cuyos límites están delimitados por la misma comunicación, de manera que el conocimiento que se adquiere dentro de ese sistema no aspira a *salirse* de él, no necesita ninguna justificación *externa*.

Ésa es la idea central de los constructivismos –incluido el de Luhmann–, y de ella se extrae la principal conclusión: “Los medios de masas construyen realidad, pero no realidad que obligue al consenso<sup>698</sup>”; es decir, no es una realidad susceptible de ser corroborada o verificada en el sentido clásico de “realidad”. La solución que ofrecen los medios, según Luhmann, es asumir que cada individuo “necesita aceptar la propia posición ante la realidad –y ser capaz de distinguir–. Sólo es necesario no sostener que dicha posición con respecto a la realidad es universalmente válida<sup>699</sup>. De esta manera, se elude plantear el conocimiento en términos de

<sup>695</sup> IMBERT, GÉRARD *Op. Cit.* Pág. 496.

<sup>696</sup> Sin embargo, Luhmann subraya también la importancia de la publicidad y del entretenimiento mediático en esta cuestión. Por ejemplo: “La programación de la industria del entretenimiento ofrecerá a los espectadores experiencias de ‘esto es así’, para que las apliquen a sus propias vidas –y esto con objeto de mantener despierta y ganar la escasa atención del espectador–. De ahí que con la diversificación de los programas se intente acercarse a la individualidad de cada conciencia”. En: LUHMANN, NIKLAS *La realidad en los medios*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2000 (Título original: *Die Realität der Massen medien*, 1996. Traducción: Javier Torres Nafarrate). Pág. 120.

<sup>697</sup> LUHMANN, NIKLAS *Op. Cit.* Págs. 122-123.

<sup>698</sup> *Ibid.* Pág. 132.

<sup>699</sup> *Ibid.* Pág. 134.



verdadero o falso (ahora, para Luhmann, los términos clave del conocimiento serían *incluido* o *excluido*), pero también se evitar tener que renunciar a algún tipo de relación con la realidad: “Es suficiente con que cada quien fusione su perspectiva de realidad con su propia identidad y que eso quede afirmado como proyección: la realidad ya no obliga más al consenso”<sup>700</sup>.

En el caso de los actos generados por las fuentes institucionalizadas, podemos ver que estas fuentes participan de las dos *esferas* de la realidad: actúan en el mundo de las cosas, lanzando *cosas* –actos– que actúan como hechos, con la intención de, a partir de ellas, generar discursos con los que se construye esa otra realidad que ya se sitúa exclusivamente en el terreno de los significados. Para decirlo de alguna manera, los actos organizados actúan como excusas de la discursividad, otorgan un escenario y un motivo para que la fuente se ponga a hablar y que su discurso sea recibido por la audiencia como pertinente y *real*. En ese sentido, la realidad material del acto –el hecho físico al que acude el periodista para ejercer su función de testigo–, desempeña la función de un *significante* que proporciona su condición de posibilidad al discurso, de forma que el discurso es el *significado*, que es donde se sitúa genuinamente el proceso de construcción social de la realidad, que es el objetivo de la fuente.

Por lo tanto, el hecho organizado por la fuente se puede situar en un terreno intermedio entre a) la situación que hemos definido para una fuente institucionalizada que se enfrenta a un verdadero “hecho-sorpresa”; y b) la situación propia del puro “periodismo declarativo”, en el que el acto que justifica que la fuente *hable* pasa a ser una situación estereotipada (como una conferencia de prensa): en este caso, el periodista asume acríticamente que la fuente *avisa* de su intención de decir algo sobre algo que le interese y en el momento en el que le interese. A modo de contraste interesante, lo contrario de la conferencia de prensa sería que los periodistas convocaran a las fuentes institucionalizadas en el sitio y momento que los periodistas consideraran oportunos, para exigirles que explicaran algo de interés sobre una cuestión actual; desde luego, sería insólito –y digno de ver–, pero sólo con plantear esa situación nos podemos dar cuenta de las dinámicas que relacionan a los periodistas con las fuentes institucionalizadas.

En vista de todo ello, podemos concluir que las conferencias de prensa, entendidas como esas situaciones periodísticas estereotipadas, deben ser excluidas de la tipología de los hechos organizados por las fuentes que hemos analizado en este punto: el hecho organizado aún tiene valor periodístico como hecho periodístico, pese a su origen controlado por la fuente; por el contrario, la conferencia de prensa constituye el exponente paradigmático del “periodismo declarativo”, en el cual el acto físico en el que se produce la comunicación del discurso de la fuente es puro *significante*. A este “periodismo declarativo” dedicamos el próximo punto.

---

<sup>700</sup> *Ibid.* Pág. 135.

### 6.2.3.2.3. La fuente habla: el periodismo declarativo

El tercer aspecto de la actuación de las fuentes institucionalizadas tiene que ver con lo que ya hemos comenzado a analizar por cuanto es el principal instrumento comunicacional de las fuentes institucionalizadas: la declaración pública como hecho informativo. Por “declaración” entenderemos aquella *situación periodística* en la que una fuente institucionalizada dice algo con la voluntad de que lo dicho sea recogido por los medios tal como se ha dicho.

En el punto **6.2.3.2.1** estudiamos cómo la fuente institucionalizada intervenía ante los “hechos-sorpresa”, cuando, tras la inicial falta de control del hecho ocurrido, intentaba controlar la interpretación del hecho, es decir, dirigir la comprensión del acontecimiento; y en el punto **6.2.3.2.2** analizamos el papel de estas fuentes en una situación ontológica intermedia: la institución crea un acto para generar y vehicular un significado a partir de ese acto. En este segundo caso vimos que el significado se transmitía fundamentalmente mediante un discurso, que era el instrumento fundamental para difundir un significado y con él crear realidad social. Ahora profundizaremos en esta cuestión; en concreto, en las implicaciones epistemológicas de una fuente institucionalizada que habla. Es lo que se conoce como “periodismo declarativo”, una denominación de uso común entre periodistas que contiene una connotación peyorativa:

“Hacemos periodismo para políticos, un periodismo con corbata para gente con corbata. Eso no tiene nada que ver con la sociedad real. La sociedad real es la que está en la calle. Y nosotros hacemos un *periodismo declarativo*, de corta y pega. Eso es lo que nos está matando. Tenemos que hacer un periodismo de historias. Lo que diga un político es una mentira. Un político miente por definición y si no miente tienes que comprobarlo. Una rueda de prensa, hoy, por ejemplo, he visto que *El País* titulaba que Rajoy decía que para el año que viene va a haber crecimiento. Hace un mes titulaba que para este año iba a haber crecimiento. Dos semanas antes que no iba a haber crecimiento. En qué quedamos. Eso es una opinión”<sup>701</sup>.

Ramón Lobo incide en tres aspectos definatorios del periodismo declarativo: a) la declaración la hace alguien que se atribuye (y al que se le reconoce) algún tipo de representatividad; sobre todo si es una fuente institucionalizada; b) plantea dudas sobre la realidad que se *refleja* en lo dicho en la declaración; y c) plantea dudas de si lo declarado es información o es opinión.

Por su parte, Gomis engloba lo que para nosotros es periodismo declarativo en una categoría más amplia que él denomina “apariciones”:

“Las apariciones son presencias elocuentes y generalmente públicas de personajes conocidos que dicen algo. Es el comentario convertido en noticia, la palabra considerada como hecho, la subjetividad recogida por los medios con atención y respeto y difundida ampliamente”<sup>702</sup>.

<sup>701</sup> Entrevista al periodista Ramón Lobo en la web *SevillaReport*, el 28 de enero de 2014. Consultado en línea: <http://sevillareport.com/entrevistas/ramon-lobo-estamos-haciendo-un-periodismo-declarativo-tenemos-que-contar-historias-con-personas/>. Otro ejemplo sería la entrevista a Fernando González Urbaneja, presidente de la Asociación de la Prensa de Madrid, publicada en la web de *El Siglo de Europa* en 2010: “El periodismo declarativo nos mata”. Consultado en línea: <http://www.elsiglodeeuropa.es/siglo/historico/2010/876/876comunica.html>. Podríamos encontrar muchos más ejemplos de este uso de “periodismo declarativo”, pero, lo que nos interesa es lo que esta denominación tiene de descripción de una actividad concreta, y no la carga despectiva con la que habitualmente se usa.

<sup>702</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Op. Cit. Págs. 125-126.

Según Gomis, con las “apariciones” –a las que equipara con los “pseudoeventos”– se “produce mucho comentario con poca inversión, un recurso fácil para quien quiere transmitir un mensaje, aumentar un efecto o amortiguarlo”. Y su principal interés es que “significan la presencia del comentario como noticia, la conversión de la palabra en hecho, el reconocimiento de la importancia de lo subjetivo”<sup>703</sup>. A diferencia de los actos organizados, la declaración sólo requiere de una conferencia de prensa o de cualquier otra situación periodística a la que el periodista acude con la expectativa de *obtener* unas declaraciones, como puede ser un discurso lanzado a *pie de obra* (tras un acto o una inauguración, al entrar o salir de algún lugar, etcétera).

Es, pues, un recurso sencillo, y está aceptado por los periodistas –y por la audiencia– como una situación periodística estandarizada, por lo que ha sido incardinado acriticamente en las rutinas profesionales, sobre todo, según Víctor Lapuente, en España<sup>704</sup>: “El periodismo español es muy declarativo. De hecho, el *leitmotiv* de muchas noticias –en televisión, radio o prensa escrita– no es tanto un acontecimiento como las declaraciones de turno de un político. La importancia de quien habla cuenta más que qué pasa. Las ruedas de prensa de los portavoces o de los sacrosantos secretarios generales de los partidos mayoritarios se convierten automáticamente en noticia. Se diga lo que se diga y, sobre todo, si no se dice lo que los periodistas esperan que se diga. Esos silencios de los dioses hacen correr ríos de tinta”<sup>705</sup>.

A la hora de caracterizar el periodismo declarativo, en primer lugar hay que diferenciar claramente la declaración institucionalizada de la narración de un acontecimiento por un testigo no institucionalizado, pese a que en ambos casos parezca que estamos ante la misma situación: alguien nos explica algo. En el caso de los testigos no institucionalizados, es el periodista quien suele acudir a la fuente ya que necesita alguna información de ella, de forma que el periodista dirige el proceso de elaboración de la noticia, con más o menos éxito. Incluso en el caso de que el periodista no obtenga lo que busca, cabría pensar que todavía tiene la opción de encontrar otra fuente del mismo tipo que le permita satisfacer sus necesidades informativas.

Pero es muy distinta la situación cuando la fuente institucionalizada *busca* al periodista para contarle algo, o se *expone* a los periodistas para que le hagan preguntas, en el momento y en el lugar que la fuente decida. El control del *qué* y del *cómo* está en manos de la fuente, por lo que el periodista, aunque quiera dirigir el proceso informativo según sus criterios y necesidades,

<sup>703</sup> *Ibid.* Pág. 129.

<sup>704</sup> No es objeto de esta tesis analizar las causas de esa preponderancia del periodismo declarativo en España, sobre todo en el ámbito político, aunque sería un interesantísimo tema de investigación. Víctor Lapuente, de quien extraemos esta idea, apunta, en todo caso, que esa preponderancia dista mucho de ser universal. Según Lapuente, por lo que respecta al periodismo político, hay dos formas de “retransmitir lo que ocurre arriba (el poder político) a los que están abajo (los ciudadanos). El periodista se ve a sí mismo como una especie de sacerdote que interpreta las palabras de los dioses para el común de los mortales. En oposición a este periodista-sacerdote encontramos al periodista-detective, que trabaja más bien de abajo hacia arriba, y desde la escena del crimen, va tirando del hilo de un problema determinado. Esta segunda forma de periodismo político predomina en otros países europeos y ayuda a entender por qué su debate público tiende a ser mejor que el nuestro”. LAPUENTE GINÉ, VÍCTOR “Una mirada crítica a nuestro periodismo”. En: *El País*, 1 de mayo de 2014. Consultado en línea: [http://elpais.com/elpais/2014/04/25/opinion/1398439742\\_940322.html](http://elpais.com/elpais/2014/04/25/opinion/1398439742_940322.html).

<sup>705</sup> LAPUENTE GINÉ, VÍCTOR *Op. Cit.*

siempre dependerá absolutamente de la voluntad de la fuente; ante esa situación, el periodista tiene escasas posibilidades de verificar lo declarado tanto por el control de la fuente del hecho informativo (la declaración en sí misma) como por la misma naturaleza eminentemente discursiva del *hecho*, habitualmente de difícil o imposible verificación.

En el punto anterior planteamos la cuestión de la *realidad extendida* a partir de la inclusión del significado dentro del concepto de “realidad”. Ahora, en el periodismo declarativo, la relación entre significante (el acto en sí) y significado (el discurso vehiculado en el acto) se inclina decisivamente del lado del significado, toda vez que el significante (la conferencia de prensa) es un acto estereotipado que, como tal, carece de interés periodístico (salvo que se produzca algo inesperado en su transcurso). De esta manera, la única relación con la realidad perceptible se circunscribe al contenido del discurso. Pero con el periodismo declarativo, el cambio operado es que, al situarse el centro de gravedad en el lado del significado que la fuente quiere transmitir, la referencia a la realidad perceptible tiende a diluirse, de forma que el tipo de enunciados que se formulan se alejan de los términos de lo verdadero o lo falso.

Si el proceso gnoseológico fuera una función matemática con dos variables (realidad y discurso), podríamos decir que cuanto mayor es el peso del discurso, más difícil es establecer un resultado en el lado de la realidad; en ese caso, la realidad se hace más *lingüística*, más *social*, y, por lo tanto, menos comprobable empíricamente. De ahí que tanto Lobo como Gomis adviertan del peligro de que el periodismo declarativo está más cerca de la opinión que no de la información, ya que la información es una narración que se sustenta en hechos de la realidad, y en esta relación es donde se establece la posibilidad de verificación de tal narración.

Por lo tanto, analizar los enunciados de las fuentes institucionalizadas obliga a estudiar qué quieren hacer estas fuentes con esos enunciados. Las clásicas afirmaciones sobre el mundo, los enunciados que pretenden ser verdaderos, son lo que John L. Austin (1911-1960) denomina “expresiones constativas”, construidas sobre la necesidad de la referencia<sup>706</sup>. Pero para Austin es obvio que no todos los enunciados que podemos formular, y que están presentes en la vida cotidiana, pueden reducirse a esa función referencial. Frente a lo meramente constativo Austin sitúa lo “performativo” o “emisiones realizativas (*performative utterances*)”, las cuales, más allá de buscar *reflejar* algo del mundo de las cosas, buscan *hacer algo* en el mundo real, y no sólo en el ámbito lingüístico. El esquema de Austin, pues, nos puede ayudar a analizar las formas del periodismo declarativo más allá de la pura necesidad de la referencia externa al discurso.

---

<sup>706</sup> AUSTIN, JOHN L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Editorial Paidós, 1990 (Título original: *How to do things with words*, 1962. Traducción: Genaro R. Carrió, Eduardo A. Rabossi). Pág. 94.

### 6.2.3.2.3.1. Los actos de habla de Austin

Austin retoma una reflexión filosófica, de larga trayectoria, sobre los enunciados no se formulan con la pretensión de hacer referencia a la realidad. Recordemos que éste es el mismo tema que abordan los estudios semánticos de Frege (ver 1.3.2), los cuales están en la base del giro lingüístico de la filosofía<sup>707</sup>. De hecho, Austin es uno de los exponentes de la filosofía del lenguaje más importantes del siglo XX.

Los enunciados no referenciales generan perplejidad: si no se refieren a la realidad, ¿de qué están *hablando*? El ejemplo clásico es la expresión “yo prometo”, que remite a una voluntad del sujeto (el compromiso con lo que dice), pero no a nada presente en el mundo (que sería, en todo caso, lo prometido). Igualmente, podríamos utilizar como ejemplo las expresiones que se refieren a cosas que no existen (un unicornio, por ejemplo), sin que ello implique la voluntad de mentir, puesto que el destinatario del enunciado *también* sabe que eso no existe, y no por ello dejamos de construir enunciados con ese sustantivo. La consecuencia es que este tipo de expresiones difícilmente son encuadrables dentro de un esquema verdadero/falso.

Para Austin es evidente que el lenguaje es bastante más complejo que los simples enunciados referenciales, sobre todo el lenguaje común, no el lenguaje formal ni otros lenguajes simplificados. Aparte del contenido puramente denotativo de los enunciados, existe un gran número de circunstancias que influyen en la comprensión de lo que decimos: el modo (por ejemplo, el uso del imperativo), el tono de voz, la cadencia, el énfasis, las circunstancias que acompañan a la expresión, etcétera. Esto lleva a considerar la *acción de decir* como una situación compleja en la que, de entrada, ya estamos *haciendo algo*: es lo que Austin denomina “acto locutivo (*locutionary act*)”<sup>708</sup>, a partir de la integración del acto “fonético” (emitir sonidos), el acto “fático” (emitir términos o palabras, de forma que se agrupa vocabulario y gramática) y el acto “rético” (usar estos términos con cierto sentido o referencias más o menos definidos). Pero, previamente, Austin, aclara qué entiende por el término “acto”:

“La expresión ‘un acto’ no es usada, en modo alguno, para aludir únicamente al acto físico mínimo. El hecho de que podemos incluir en el acto mismo un tramo indefinidamente largo de lo que podría también llamarse ‘consecuencias’ de él es, o debiera ser, un lugar común fundamental de la teoría de nuestro lenguaje acerca de toda ‘acción’ en general”<sup>709</sup>.

Un “acto”, y sobre todo un “acto de habla”, implica una visión más amplia que la transmisión de un enunciado; indica “la situación total en que la expresión es emitida”, es “el acto lingüístico total”<sup>710</sup>. Ello permite ampliar el análisis para incluir situaciones diferentes de los meros actos locutivos, los cuales vendrían a encuadrarse en el campo tradicional de la

<sup>707</sup> Para una reflexión contemporánea sobre esta cuestión, véase el capítulo “Un problema acerca de la referencia”, en PUTNAM, HILARY *Op. Cit.* Págs. 34-58.

<sup>708</sup> AUSTIN, JOHN L. *Cómo hacer cosas con palabras. Op. Cit.* Pág. 138.

<sup>709</sup> *Ibid.* Pág. 151.

<sup>710</sup> *Ibid.* Pág. 95.

correspondencia, que es donde se dirime la cuestión de la verdad. Por lo tanto, hay otro tipo de actos que no se pueden validar en términos de verdadero o falso. Y esos actos están vinculados con la idea de “consecuencias” presente en la definición de “acto”. Así, por un lado, tenemos los “actos ilocutivos (*illocutionary acts*)”, que generan “efectos” entre los que participan en ese “acto”: por ejemplo, verbos como “sostener”, “ordenar”, “prometer”, “sugerir”, “advertir” o “pedir”, o como “ofrecer” y “preguntar”, incitan una reacción, como puede ser que el emisor quiera asegurarse de que lo dicho ha sido aprehendido o bien reclamar alguna respuesta.

En palabras de Austin, este tipo de actos “poseen una cierta fuerza al decir algo”, y la reacción que buscan se sitúa siempre en los terrenos de las convenciones comunicacionales aceptadas, es decir, forman parte de los códigos propios de las situaciones de habla planteadas: así, el acto ilocutivo, “lejos de ser un mero reflejo de lo existente, produce modificaciones en la situación, generando nuevas relaciones entre los interlocutores (...) La acción de prometer se cumple en sí misma, independientemente de que luego se concrete o no lo prometido”<sup>711</sup>. La concreción de la promesa dependerá, pues, de la credibilidad de quien la emite, de las circunstancias en las que se formule, del contexto en el que se interprete, etcétera; es decir, de los condicionantes inherentes al acto de comunicación, los cuales determinarán si se cumple o no el compromiso adquirido, o si el receptor se cree o no la promesa.

En segundo lugar, tenemos los “actos perlocutivos (*perlocutionary acts*)”, asociados a verbos como “convencer”, “persuadir” o “disuadir”, cuyo objetivo es *provocar consecuencias*, en el sentido de generar cambios en el curso natural de los sucesos. Si los actos ilocutivos están íntimamente ligados a los locutivos, no tiene por qué ocurrir lo mismo entre éstos y los perlocutivos: “Es característico de los actos perlocutivos que la respuesta o la secuela que se obtienen pueden ser logradas adicionalmente, o en forma completa, por medios no-locutivos. Así se puede intimidar a alguien agitando un palo o apuntándole con un arma de fuego”<sup>712</sup>. Por lo tanto, hay que distinguir entre los efectos de los actos ilocutivos y los perlocutivos: en el primer caso, lo que se busca es lo que Austin considera “meras consecuencias convencionales”; por ejemplo, como cuando alguien hace una promesa, queda comprometido por esa promesa; el efecto buscado está *dentro* del propio lenguaje. Por el contrario, en el segundo caso, lo que se busca es la producción real de efectos reales, en el mundo de la realidad<sup>713</sup>.

Sin embargo, la distinción entre los distintos actos de habla no siempre es clara y admite muchos matices (analizados minuciosamente por el propio Austin). Como afirma Albert Sáez, al señalar el uso de expresiones aparentemente inocuas con sentido imperativo, “queda clar que una mateixa expressió pot servir per a vehicular diversos actes de parla en funció del context de la situació social on es produeix i de la interpretació que en facin els participants (emissor i

<sup>711</sup> ARFUCH, LEONOR *Op. Cit.* Pág. 46.

<sup>712</sup> AUSTIN, JOHN L. *Cómo hacer cosas con palabras.* Pág. 163.

<sup>713</sup> *Ibid.* Págs. 146-147.

receptor)”<sup>714</sup>. De esa manera se subraya la idea de Austin de concebir los “actos de habla” como situaciones complejas, globales, lejos de la idea de que el análisis se puede circunscribir a identificar clara y unívocamente si opera un tipo de acto u otro.

De esta manera, creemos que Austin proporciona un esquema útil para analizar esos usos del lenguaje en el periodismo declarativo, tanto cuando lo dicho justifica su enunciación por una relación con la realidad perceptible, como cuando las implicaciones enunciativas se asocian a propiedades del lenguaje y se constituyen en el principal objetivo de la declaración.

#### **6.2.3.2.3.2. La fuente informa: la locución informativa**

En el punto **6.2.3.2.1** analizamos la actuación de las fuentes institucionalizadas en los “hechos-sorpresa”, aquellos que constituyen una *sorpresa* para el periodista y para la fuente. Ahora nos centraremos en la situación en la que la fuente institucionalizada anuncia, mediante una declaración, un hecho desconocido para el periodista pero controlado en su origen por la fuente, de forma que el periodista, de entrada, no tiene otra vía para conocer lo sucedido. Por lo tanto, no se trata de un auténtico “hecho-sorpresa”, sino de lo que denominamos “hecho-fuente”, aquel que, afectando a una institución, no los conoceríamos si no fuera por esa institución, algo, según Borrat, es frecuente en el mundo político: “Los políticos-fuentes informan de primera mano sobre hechos de la actualidad en los que ellos mismos han tenido o tienen participación activa: son *fuentes primarias* a la vez que actores de la información de actualidad”<sup>715</sup>.

En consecuencia, es un acto lingüístico eminentemente locutivo, esto es, una “expresión constatativa”, en el sentido de que el interés de la declaración se concentra en el contenido de lo enunciado, el cual se puede dirimir en términos de verdadero o falso. De esta forma, al menos en teoría, podríamos dilucidar si el hecho comunicado por la fuente sucedió en la realidad o no, y, en función de eso, dictaminar si la voluntad de la fuente era enunciar una verdad o una mentira, entendida la “mentira” como “una aserción cuyo contenido el emisor cree que es falso y que formula con la intención de engañar al oyente con ese contenido”<sup>716</sup>.

Es importante subrayar que la mentira no sólo se refiere a los casos en los que el enunciado es formalmente falso (lo dicho no se corresponde deliberadamente con los hechos), sino también a aquellos casos en los que, aunque el enunciado esté vinculado con hechos reales, esté formulado de tal manera que genera el engaño. Es lo que desde antiguo se ha denominado “equivoco”, como atestigua la obra de Henry Garnet *Tratado del equivoco; o contra la mentira y el disimulo fraudulento*, publicada anónimamente en 1595<sup>717</sup>. A este respecto, Vallespín

<sup>714</sup> SÁEZ I CASAS, ALBERT *De la representació a la realitat. Propostes d'anàlisi del discurs mediàtic*. Barcelona: Dèria Editors / Blanquerna Comunicació, 1999. Pág. 63.

<sup>715</sup> BORRAT, HÉCTOR *Op. Cit.* Pág. 60.

<sup>716</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 102.

<sup>717</sup> *Ibid.* Pág. 109.

comenta el caso *Monika Lewinsky*, en el que el presidente norteamericano William Clinton quiso ampararse en la ambigüedad semántica (“¡Yo no tuve relaciones sexuales con esa mujer!”, declaró el 26 de enero de 1998) para defender que él no mintió puesto que por “relaciones sexuales” tan sólo entendía el coito; lo que él protagonizó con Monika Lewinski, según aclaró el propio Clinton, fue una “relación física impropia”<sup>718</sup>.

Lo fundamental de la mentira, desde el punto de vista epistemológico, es la *usurpación de la realidad* que conlleva, de manera que la realidad externa al sujeto, que en principio es accesible a todo el mundo, es sustituida por una *realidad* que sólo existe por y para la voluntad de quien la ha generado, esto es, de quien miente:

Con la mentira “lo que hago es darle [al receptor] una imagen del mundo que es producto de mi voluntad. Y, como mi voluntad reemplaza al mundo es su impacto sobre ella la que pongo, en esta medida, en mi poder y así le arrebato o limito su libertad (...) Una persona que engaña en cualquier caso manipula las creencias de su oyente, pero en la mentira, esa sustitución del mundo por la voluntad resulta lo más inmediata que concebirse pueda”<sup>719</sup>.

Es el caso, por ejemplo, de la mentira sobre la existencia de armas de destrucción masiva en el Irak de Sadam Husein: el 5 de febrero de 2003, el secretario de Estado norteamericano, Colin Powell, presentó ante el Consejo de Seguridad de la ONU las pruebas, que él consideró como “irrefutables e innegables”, de que Husein escondía arsenales de armas de destrucción masiva, para lo cual aportó detalles de dónde estaban las rampas de misiles con carga biológica, mostró fotos de satélite, grabaciones de audio a dirigentes iraquíes y gráficos de instalaciones, entre otros documentos probatorios<sup>720</sup>. Obviamente, se trata de un tipo de información que sólo puede facilitar un portavoz oficial del Estado norteamericano, ya que, por un lado, es el único que dispone de los medios necesarios para *capturar* esos supuestos hechos de la realidad; y, por otro lado, está legitimado para realizar las acciones pertinentes para garantizar la seguridad de Estados Unidos, entre ellas, poseer ese tipo de información.

El objetivo de esta mentira, como se pudo comprobar posteriormente, era claro: avalar y justificar el ataque norteamericano contra Irak no como un acto de agresión, sino como una respuesta legítima a la amenaza que suponía el régimen de Sadam Husein. Y esta justificación requería manipular los hechos de manera que se generara una *falsa realidad*, para que de esta manera la actuación de Estados Unidos se correspondiera lógica y argumentalmente con la falsa realidad, no con la realidad de los hechos tal como se comprobó luego<sup>721</sup>.

<sup>718</sup> VALLESPÍN, FERNANDO *La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012. Págs. 13-14.

<sup>719</sup> WILLIAMS, BERNARD *Op. Cit.* Pág. 122.

<sup>720</sup> *La Vanguardia*, 6 de febrero de 2003. Págs. 3 y 4.

<sup>721</sup> En enero de 2004, una vez iniciada la invasión estadounidense de Irak, David Kay, jefe de la misión norteamericana encargada de buscar armas de destrucción masiva en Irak, presentó su dimisión tras declarar que no creía que existieran los arsenales de armas no convencionales iraquíes. En: *La Vanguardia*, 24 de enero de 2004. Pág. 8. El propio Colin Powell admitió el 24 de enero de 2004 que no sabía si había ese tipo de armas en Irak, mientras



Por lo tanto, la mentira consistió en colocar en el origen del proceso gnoseológico la voluntad de Estados Unidos, no los hechos del mundo de las cosas; es más, esa preeminencia de la voluntad sobre los hechos *exigía* crear unos hechos *ad hoc*. Ése es el mecanismo primario con el que actúa la mentira. A este mecanismo Gomis lo llama “desinformación”: “La posibilidad de modificar el pseudoambiente en que vive el receptor a favor del pseudoambiente imaginado por el emisor”, de forma que la representación de la realidad que se hace el receptor no es la realidad misma, sino la realidad que el emisor trata de imponer<sup>722</sup>.

\* \* \* \* \*

Quizás por ello la principal fuerza de las fuentes institucionalizadas en estos actos locutivos reside en la autoridad que tengan a la hora de fijar unos hechos determinados<sup>723</sup>. No es lo mismo que la denuncia de la amenaza militar de Irak la realice el secretario de Estado norteamericano que un portavoz de una organización de lunáticos conspiranoides. El periodista, de entrada, puede presuponer que una fuente oficial no le va a mentir, y esta presunción se fundamenta en que la fuente sabe que el trabajo del periodista consiste en difundir públicamente lo dicho por esa fuente, por lo que si la fuente miente no estaría engañando sólo al periodista, sino a toda la sociedad, y eso, al menos en una sociedad democrática, aparte de violar las bases más elementales de la ética (e incluso de violar la ley), podría suponer para la fuente un considerable coste político; por ello, el periodista puede conceder que la fuente no se va a arriesgar a semejante castigo social. Sin embargo, como pone de manifiesto el ejemplo de la guerra de Irak, ello no implica que el periodista deba bajar la guardia y dejar de verificar lo dicho por la fuente.

Así, que una fuente –institucionalizada o no– mienta forma parte de lo que un periodista se puede encontrar en su ejercicio profesional. El problema vendría si consideráramos que, al ser oficial, y en virtud de su autoridad o de su prestigio, ya se está *validado* el acontecimiento que la fuente ha explicado. Es lo que recuerda Núñez Ladevéze: “Que una persona diga o afirme algo no significa que ocurriera, sino que la persona dice que ocurrió, que es distinto (...) Afirmar o informar sobre que alguien dijo algo es distinto que dar por válido lo dicho por la persona que habla o presuponer que las cosas que cuenta ocurrieron tal y como las cuenta”<sup>724</sup>. En la misma línea se manifiesta Víctor Lapuente a la hora de caracterizar el periodismo político español en clave de “visión sacerdotal”, es decir el periodista que se ve a sí mismo como un sacerdote que interpreta las palabras de los dioses –los políticos–: “Cuando [el periodista] trata asuntos

---

que el presidente norteamericano, George Bush, seguía insistiendo en esas mismas fechas que Sadam Husein poseía “peligrosos programas” de armas de destrucción masiva. Ver *La Vanguardia*, 25 de enero de 2004. Pág. 8.

<sup>722</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 70.

<sup>723</sup> “Los medios acostumbran a considerar unas fuentes más fiables que otras”, afirma Túñez para a continuación añadir, citando a Mar Fontcuberta, que “las que se llevan la palma son las fuentes institucionales”. En: TÚÑEZ, MIGUEL *Op. Cit.* Pág. 49.

<sup>724</sup> NÚÑEZ LADEVÉZE, LUIS *Introducción al periodismo escrito*. Barcelona: Ariel, 1995. Págs. 95-96.

sustancialmente relevantes, otorga demasiada responsabilidad sobre el devenir de los mismos a los políticos, vistos casi como seres omniscientes y omnipotentes, a expensas del papel de otros actores clave (como usuarios, profesionales o expertos)”<sup>725</sup>.

Que una fuente institucionalizada explique algo constituye en sí mismo un “acto de habla”, pero es imprescindible discernir qué tipo de “acto” es. Habitualmente, el periodista tiende a suponer que la fuente le explicará *algo* de la realidad, es decir, que está ante un “acto locutivo” de la fuente, por lo que debería ser verificable de alguna manera. Pero, aun así, lo declarado por la fuente no deja de ser la narración de un acontecimiento, no el hecho mismo que da pie al acontecimiento; ésa es la advertencia de Núñez Ladevéze.

Pese a todas las advertencias, frecuentemente lo dicho por una fuente institucional es tomado por lo que *realmente* ocurrió. Por ejemplo, el titular “Cae un clan rumano que se dedicaba a la explotación sexual de compatriotas”<sup>726</sup> indica un hecho claro, cuya única fuente es la Dirección General de la Policía; pero por más pruebas incriminatorias con las que cuente la policía, el esclarecimiento de los hechos le corresponde a un juez. Por ello, los códigos deontológicos recogen la obligatoriedad de respetar el derecho de presunción de inocencia, esto es, de no prejuzgar hechos que se encuentran bajo investigación judicial y policial<sup>727</sup>. Randall pone el ejemplo del seguimiento mediático del motín en la prisión estadounidense de Strangeways, en abril de 1990, cuando, ante lo caótico de la situación y la imposibilidad de saber qué estaba ocurriendo dentro de la cárcel, los periodistas comenzaron a dar por válido todo lo que les explicaban los portavoces oficiales: “Los periodistas no cuestionaron la información que recibían y, en algunos casos, ni siquiera mencionaban que hablaban por persona interpuesta. Transmitían lo que les habían contado como hechos comprobados”<sup>728</sup>.

Pero, desde luego, no siempre los periodistas actúan así. Por poner otro ejemplo en una dirección opuesta, valga este titular: “Detenido un profesor de un colegio acusado de abusar de

<sup>725</sup> LAPUENTE GINÉ; VÍCTOR. *Op. Cit.*

<sup>726</sup> Publicado por el diario *ABC* el 28 de abril de 2014. Consultado en línea: <http://www.abc.es/comunidad-valencia/20140428/abcp-clan-rumano-dedicaba-explotacion-20140428.html>.

<sup>727</sup> El Código Europeo de la Profesión Periodística, en su artículo 22, señala: “En el ejercicio del periodismo, las informaciones y opiniones deben respetar la presunción de inocencia principalmente en los temas que permanecen sub iudice, excluyendo establecer juicios paralelos”. En términos similares se expresa el Col·legi de Periodistes de Catalunya, que, en el punto 10 de su código deontológico, establece “observar escrupulosament el principi de presumpció d’innocència en les informacions i opinions relatives a causes o procediments penals en curs”. Ello ha dado lugar a ciertas prácticas habituales en la prensa española, como no citar por sus nombres a los detenidos (sólo se indican las iniciales), lo cual también ha generado críticas desde la misma profesión: “¿Cómo los delincuentes en general, y el narcotráfico en particular, han logrado ser anónimos? Primero fueron las siglas. Los personajes no tienen nombres, sólo sus iniciales (...) Pero si es llamativo que un tipo que ha pegado un tiro a otro ‘en un ajuste de cuentas entre bandas rivales’, según suelen decir los comunicados habituales, se reduzca a unas siglas, sólo las iniciales, tanto el criminal como el muerto, hemos alcanzado un punto de no retorno en nuestra adaptación a la mordaza oficial”. MORÁN, GREGORIO “El miedo en el cuerpo”. *La Vanguardia*, 24 de julio de 2010. Pág. 22. Este tipo de cuestiones ha sido objeto de quejas por parte de los lectores de diarios, como puede comprobarse en las respuestas dadas por el Defensor del Lector de *El País* (Tomàs Delclòs, 28 de octubre de 2012) y el de *La Vanguardia* (Josep Rovirosa, 4 de marzo de 2012).

<sup>728</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 177.

10 alumnas”<sup>729</sup>. En este caso, las fuentes de nuevo son policiales, pero el título deja claros los dos hechos clave de la noticia, la detención y la acusación, sin que ello dé pie a asegurar que el hecho por el que se acusa al profesor implique necesariamente que realmente ocurrió.

Por ello, la agencia EFE recomienda lo siguiente ante el peligro genérico de dar como bueno lo *recibido* en una conferencia de prensa: “Rara vez una rueda de prensa se explica en sí misma y hay que disponer de la documentación necesaria, o recabarla de sus organizadores, para poder contextualizar los hechos y sus protagonistas”<sup>730</sup>. Más que para contextualizar, *El Mundo* apunta hacia la necesidad de *verificar*: “Si el periodista se contenta con reproducir esos materiales [suministrados por las fuentes institucionalizadas], su tarea sería más la de un editor o reelaborador de textos que la de un reportero. Muchas veces, al no cuestionar o, al menos, examinar críticamente ese material, el periodista hará suyos los errores, los prejuicios, los intereses o incluso las falsedades que en él haya introducido la fuente”<sup>731</sup>.

Otra presunción que no siempre se cumple es que una fuente institucionalizada dispone de buena información. Según Randall, esa presunción no tiene por qué ser cierta: “Autorizados no siempre es sinónimo de bien informados cuando se trata de departamentos de relaciones públicas y prensa. Algunos conocen bien sus respectivas organizaciones y están en condiciones de aportar detalles. Otros son simples intermediarios, que transmiten nuestras preguntas a un funcionario y vuelven con las respuestas, con la inevitable pérdida de frescura y la imposibilidad de formular nuevas cuestiones al respecto”<sup>732</sup>. Y no sólo es que estas fuentes no siempre estén bien informadas ni dispongan de información pertinente, sino que también se equivocan. Y recordemos que el error, al ser involuntario, es diferente de la mentira.

Uno de los errores más célebres fue el protagonizado por Günter Schabowski, portavoz del politburó del SED (el partido único de la República Democrática Alemana, RDA), quien, en una conferencia de prensa celebrada el 9 de noviembre de 1989, y a pregunta del periodista italiano Riccardo Ehrman, anunció que el levantamiento de la prohibición de viajar fuera de la RDA sin restricciones entraba en vigor “de inmediato” (“*Ab sofort!*”), cuando en realidad la medida aprobada por el politburó debía comenzar a aplicarse al día siguiente. Al conocer la noticia, difundida por televisión, miles de germanoorientales se agolparon ante los puestos de control que comunicaban Berlín Este con Berlín Oeste. Los policías allí destinados, ante la ausencia de órdenes concretas, decidieron por su cuenta y riesgo abrir la frontera y de esta manera se precipitó la caída del muro de Berlín. Sin embargo, una sombra de duda se ha cernido sobre este *error*: Ehrman afirmó años más tarde que una *garganta profunda* del politburó de la RDA le había sugerido hacer la famosa pregunta que dio pie a la confusión de Schabowski, una

---

<sup>729</sup> *El País*, 12 de febrero de 2014. Consultado en línea:  
[http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/02/12/madrid/1392231131\\_831507.html](http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/02/12/madrid/1392231131_831507.html)

<sup>730</sup> AGENCIA EFE *Op. Cit.* Pág. 35

<sup>731</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 96.

<sup>732</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 95.

confusión que a estas alturas ya no sabemos si fue real o fingida<sup>733</sup>, con lo cual tampoco sabemos si realmente fue un error o una mentira muy bien urdida.

En conclusión, la cuestión fundamental cuando una fuente institucionalizada informa de hechos desconocidos por el periodista es el grado de control que ejerce sobre esos hechos y, obviamente, sobre los acontecimientos transmitidos: cuanto más control tenga, más difícil será refutar su versión sobre los hechos, y de esta, manera, más fácil le resultará a la fuente *dirigir* la interpretación de los hechos y, por ello, las opiniones sobre esos hechos: “Lo cierto es que las opiniones, como quiera que las hayamos construido, las evaluamos a la luz de los hechos”<sup>734</sup>. De ahí que de nuevo aparezca la obligación del periodista de *verificar* los hechos anunciados, si ello es posible por el control ejercido por la fuente sobre esos hechos.

\* \* \* \* \*

Pero las fuentes institucionalizadas no siempre comunican los hechos mediante conferencias de prensa o, genéricamente, por declaraciones a los periodistas. A veces, también convocan a uno o varios periodistas a encuentros *informales* (desayunos, comidas de trabajo, *reuniones secretas*) en los que les facilitan información, de manera que el periodista puede utilizar esta información pero no citar directamente la fuente. Es lo que se conoce como “*off the record*”, una práctica que goza de reconocimiento y de protección en los códigos deontológicos periodísticos.

Así, el código del Col·legi de Periodistes de Catalunya señala, como quinto criterio: “Respectar l'off the record quan aquest hagi estat expressament invocat, d'acord amb la pràctica usual d'aquesta norma en una societat lliure”. En la misma dirección se manifiesta el código deontológico de la FAPE, en su punto 16, cuando recuerda que “el periodista respetará el off the record cuando haya expresamente invocado o se deduzca que tal fue la voluntad del informante”. El *off the record* está ligado a uno de los principios profesionales más respetados y que más identifican la profesión periodística: el secreto profesional, por el cual el periodista no está obligado a identificar la fuente que le ha suministrado una información.

Ahora bien, ¿cómo opera el *off the record*? Básicamente, consiste en que una fuente institucionalizada (o un testigo no institucional que tema que desvelar un hecho le supondría un perjuicio personal<sup>735</sup>) ofrece al periodista una información (un hecho, un documento, una opinión o un anuncio de actuación) que, por alguna razón, no puede comunicarlo de forma abierta y pública. A cambio, el periodista le asegura la confidencialidad, de manera que pueda

<sup>733</sup> BARÓN CRESPO, ENRIQUE “Berlín, de muro a puerta”. En: *El País*, 3 de marzo de 2013. Consultado en línea: [http://internacional.elpais.com/internacional/2013/03/01/actualidad/1362149678\\_454821.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2013/03/01/actualidad/1362149678_454821.html)

<sup>734</sup> VALLESPÍN, FERNANDO *Op. Cit.* Pág. 73.

<sup>735</sup> En estos casos, Martínez-Fresneda prefiere hablar de “fuente confidencial”, al tratarse de fuentes personales del periodista que no actúan de manera profesional. En: MARTÍNEZ-FRESNEDA, HUMBERTO *Op. Cit.* Pág. 274.

usar la información total o parcialmente<sup>736</sup> pero sin citar la fuente. Pero esta práctica presenta dos situaciones diferenciadas:

a) Una fuente institucionalizada que se mantiene en el anonimato pero que sigue actuando como fuente institucionalizada: como vimos, la clave de la actuación de tales fuentes es su control sobre los hechos. Lanzar una información (que presumiblemente interesa a esta fuente) mientras se oculta su origen implica el grado máximo de control del hecho por parte de estas fuentes, puesto que completa el proceso de ocultamiento de la fuente y, en consecuencia, el debilitamiento del papel del periodista (ver 6.2.3.2). Es lo que Imbert califica –dentro de la “competencia modal” de la fuente– como “no querer no decir”: “El *off the record* produce un desdoblamiento del habla política –decir público/decir privado–, doblez del discurso, duplicidad del intercambio que se plasma en un decir/no decir que encuentra su máxima expresión en las reuniones informales con los periodistas”<sup>737</sup>.

Randall explica el ejemplo de un supuesto *off the record* por el que un importante asesor presidencial norteamericano desvela a un periodista un cambio fundamental en la política económica. El periodista, emocionado, escribe un artículo sobre esta exclusiva atribuyendo la información a “fuentes gubernamentales bien situadas”. Al final, resulta que el Gobierno no tiene intención de realizar ese cambio, el asesor que lo explicó lo sabía perfectamente, y utilizó al periodista para desviar la atención del público de otros asuntos más comprometedores.

Una situación similar fue vivida por el autor de esta tesis durante la guerra del Golfo pérsico (enero-febrero de 1991), cuando el mando militar norteamericano convocaba a los periodistas acreditados en Riad a encuentros *informales* con altos oficiales estadounidenses. La convocatoria se hacía por teléfono y con poca antelación, y tenía como objetivo informar de los planes de la ofensiva contra el Ejército iraquí que había invadido Kuwait. En dichos encuentros, por ejemplo, se informó de un inminente desembarco anfibio en las costas kuwaitíes, con todo lujo de detalles sobre cómo sería la operación, e incluso con *sesiones teóricas* de lo que es un desembarco anfibio. Eso explica por qué durante la primera quincena de febrero de 1991 se publicaron varios artículos sobre la preparación del asalto anfibio<sup>738</sup>, invocando para ello

<sup>736</sup> Uno de los problemas que advierte Randall con el uso del *off the record* es que el periodista y la fuente entiendan lo mismo sobre el uso de esta práctica: “Por ejemplo, ¿nos están entregando material que tendremos que confirmar y para el que deberemos buscar fuentes en otra parte (antecedentes)? ¿O nos están ofreciendo la información sobre la base de que sea no atribuible, en cuyo caso podemos utilizarla, pero no mencionar su nombre? Debemos asegurarnos de que cuando el personaje de una entrevista utiliza una expresión como ‘off the record’ ésta significa para él lo mismo que para nosotros”. En: RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 101.

<sup>737</sup> IMBERT, GÉRARD *Op. Cit.* Pág. 511.

<sup>738</sup> Por ejemplo, en *La Vanguardia*, el 19 de febrero de 1991, página 4: “El avance de las tropas de infantería y artillería norteamericanas hacia el norte y los preparativos para un desembarco de los buques anfibios de los marines en la garganta del golfo Pérsico, fueron interpretados ayer en Washington como indicios concluyentes de que el ataque (...) va a empezar”. También se pueden consultar dos artículos escritos por el autor de esta tesis (“En puertas de la ofensiva terrestre, 8 de febrero de 1991; y “Listos para combatir en tierra”, 13 de febrero de 1991) y publicados por el diario *El Observador*; así como el artículo “La guerra contada por los guerreros” (en el mismo diario, 7 de febrero de 1991) en el que se describen los métodos de los mandos militares para informar a los periodistas.

“fuentes militares norteamericanas”, puesto que fue prohibido citar por su nombre a ninguno de los militares que facilitaron la información. La ofensiva final norteamericana fue terrestre (comenzó el 24 de febrero), y las informaciones que se habían facilitado sólo tenían por objeto obligar a Irak a desviar tropas hacia la costa de Kuwait ante el hipotético ataque desde el mar. Para dar más verosimilitud a la amenaza, el Ejército estadounidense, incluso, desplegó fuerzas de los *marines* ante las costas kuwaitíes, para que Irak terminara de morder el anzuelo.

Pero quizás la práctica más habitual de este tipo de situaciones sea la del “globo sonda”, caracterizado por Gomis como aquel hecho suministrado anónimamente por la fuente con la intención de comprobar la reacción de la opinión pública<sup>739</sup>, de forma que quien ha lanzado el “globo sonda” pueda tomar una decisión a partir de esa reacción; si la reacción es adversa, la fuente siempre puede negar su autoría, puesto que la información no está atribuida a ninguna fuente; o puede cargar contra el medio que lo ha publicado, acusándolo de mentir o de estar mal informado; y en caso de una reacción favorable, quien ha lanzado el “globo sonda” puede tomar su decisión con la razonable seguridad de que será bien recibida; e, incluso puede volver a presentar como hecho de actualidad lo que ya había aparecido como filtración<sup>740</sup>. Según Casasús, ésta es una práctica antigua, y pone como ejemplo una obra de Rafael Mainar de 1906 en la que define “globo sonda” (“ballon d'essai”) como “una noticia intencionada y habilidosa para obtener una confirmación, una rectificación o un movimiento de opinión, y, en cualquiera de los casos, la información consiguiente”<sup>741</sup>.

Tanto en el *off the record* como en el “globo sonda” es evidente el control de las fuentes institucionalizadas sobre los hechos. Es un control doble: por su propia dimensión de fuente institucionalizada, en el sentido de que sólo la fuente tiene acceso al hecho que comunica; y por otro lado, la desaparición de la fuente –al refugiarse en el anonimato– facilita la posibilidad de que la fuente utilice los hechos a su conveniencia, ya que no está obligada a responder de ellos.

Un ejemplo extremo de esta situación lo encontramos en el caso del presunto borrador elaborado por la Unidad de Delincuencia Económica y Fiscal (UDEF) de la Policía Nacional española, publicado por el diario *El Mundo* nueve días antes de las elecciones autonómicas catalanas (noviembre de 2012), en el que se acusa a los presidentes de la Generalitat catalana Jordi Pujol y Artur Mas de haberse lucrado de las comisiones del conocido como *caso Palau*. *El Mundo*, que publicó entero el borrador<sup>742</sup>, le dio visos de verosimilitud, pero, a continuación, se desató una polémica sobre el origen del borrador, porque nadie quería responsabilizarse de su autoría. El comisario jefe de la UDEF, Manuel Vázquez López, que investigó esta *filtración*, concluyó ante el juez que la UDEF no había elaborado el informe, pero al mismo tiempo, la

<sup>739</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Op. Cit. Pág. 73.

<sup>740</sup> *Ibid.* Pág. 121.

<sup>741</sup> CASASÚS, JOSEP M. “En qué nos afectan los globos sonda”. En *La Vanguardia*, 10 de octubre de 2004. Pág. 12 del suplemento “Vivir”.

<sup>742</sup> “El informe de la UDEF que incrimina a Convergència Democràtica de Catalunya”, 19 de noviembre de 2012. Consultado en línea: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/11/19/espana/1353318592.html>.

Dirección General de la Policía, mediante un comunicado, informó de que los datos contenidos en el borrador procedían de otros “informes judicializados”, con lo que se insinuaba que el borrador, en su origen, sí que podía tener un origen institucionalizado<sup>743</sup>.

Sin ánimo de una descripción pormenorizada de la polémica, lo interesante del caso es que una fuente anónima filtró *El Mundo* un documento presuntamente oficial elaborado por una institución identificada (la UDEF), que es la que le daba legitimidad y, por tanto, *validaba* su contenido; pero esta institución no terminaba de afirmar ni desmentir su autoría. Podría pensarse que es la situación en la que una fuente institucional no actúa como tal (tema que trataremos en el próximo epígrafe), pero la falta de claridad sobre el origen del documento mantenía la incertidumbre sobre si se estaba ante una filtración, un *off the record* o, simplemente, ante una mentira interesada (por sus efectos en la campaña electoral). La condición de “borrador” era el factor clave para mantener la incertidumbre, puesto que así el documento podía conservar su condición de “oficial”, pero sin el compromiso que implicaría que fuera “definitivo”: siempre se podría decir que un borrador es *algo* preliminar que está a la espera de su concreción final.

En este caso, como en los anteriores, estamos ante situaciones en las que la fuente utiliza al periodista para sus fines, unos fines orientados hacia la acción. Por lo tanto, nos encontraríamos ante “actos de habla” cuya naturaleza se aleja de lo constatativo para entrar en el terreno de lo performativo. O dicho de otra forma: son “actos” que el periodista considera locutivos, pero que, en realidad, para la fuente son perlocutivos. De esta divergencia surge todo el juego de posibilidades de estas situaciones declarativas. Quizás por ello, Randall considere que “la actitud más sensata es usar el ‘off the record’ tan poco como sea posible”<sup>744</sup>.

b) La fuente institucionalizada que no actúa como tal. Estaríamos ante la situación en la que un cargo institucional (revestido de alguna autoridad sobre el tema que se trata) ofrece al periodista una información (o comentario) de espaldas a la institución para la que trabaja, o, al menos, buscando su propio provecho, no el de la institución. De esta manera, para el periodista es una fuente institucionalizada (puesto que está *dentro* de una institución) que en la práctica no interactúa con el periodista como tal. Es lo que Martínez-Fresneda denomina “filtración”: “Una información que la fuente facilita al periodista porque le interesa romper el silencio para provocar cierto daño a personas o instituciones, o por interés personal”<sup>745</sup>.

Estas fuentes exigen la ocultación de su identidad a cambio de desvelar información silenciada por la institución que la posee. El ejemplo más famoso es “Garganta Profunda” en el caso *Watergate*. Dicho caso estalló en junio de 1972 cuando fueron detenidos cinco agentes de la CIA tras entrar en el complejo de edificios Watergate, donde se encontraba la sede del comité

<sup>743</sup> “Interior y Fiscalía alientan el borrador contra Mas que el jefe policial niega”. En *El País*: 22 de noviembre de 2012. Consultado on line: [http://politica.elpais.com/politica/2012/11/22/actualidad/1353617307\\_890803.html](http://politica.elpais.com/politica/2012/11/22/actualidad/1353617307_890803.html).

<sup>744</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 101.

<sup>745</sup> MARTÍNEZ-FRESNEDA, HUMBERTO *Op. Cit.* Pág. 275.

nacional del Partido Demócrata. Carl Bernstein y Bob Woodward, dos periodistas del diario *Washington Post*, fueron ayudados en su investigación por una fuente anónima que se hizo llamar “Garganta Profunda” (el título de una película pornográfica de gran éxito por aquel entonces), quien les *guió* en su investigación, hasta que pudieron señalar la responsabilidad del presidente Richard Nixon, quien se vio obligado a dimitir en 1974. En 2005, la revista *Vanity Fair* reveló la identidad de la fuente anónima, quien resultó ser William Mark Felt (fallecido en 2008), *número dos* del FBI en el momento de los hechos, quien, al parecer, aspiraba a suceder a J. Edgar Hoover al frente del FBI, pero sus esperanzas se vieron frustradas con el nombramiento de L. Patrick Gray para el cargo en mayo de 1972 (un mes antes del estallido del escándalo).

El caso *Watergate* ha tenido una profunda influencia en el periodismo de los últimos 30 años, aunque su trascendencia no ha estado exenta de polémica. Por un lado, hay quienes lo consideran como el máximo exponente del “periodismo de investigación”: “Fue un ejemplo a seguir al situar el periodismo de investigación en sus cotas más elevadas”<sup>746</sup>. Pero, como el propio Sanmartí explica, los mismos Woodward y Bernstein se encargaron de rebajar la euforia al indicar que ellos tan sólo habían actuado con rigor, no fiándose únicamente de la información que les suministraba “Garganta Profunda”, sino contrastando sistemáticamente todos los datos, recurriendo para ello a todas las fuentes posibles. Para otros autores, como Gomis, el caso *Watergate* es un ejemplo del uso de filtraciones por parte de fuentes interesadas<sup>747</sup>.

Como afirma Borrat, el difícil establecer un concepto claro de lo que es una “filtración” de manera que se distinga claramente entre ésta y otras actuaciones de fuentes anónimas o no nombradas por el periodista, sobre todo porque “los periódicos han logrado acostumbrar a sus audiencias al consumo indiscriminado y casi cotidiano de informaciones filtradas que no se presentan como tales sino como simples componentes del flujo informativo normal”<sup>748</sup>. De hecho, Borrat coloca bajo el epígrafe “filtración” todo tipo de informaciones facilitadas por fuentes oficializadas que piden mantenerse bajo el anonimato. Sin embargo, para nosotros, lo que define este tipo de situaciones es precisamente que, pese a ser fuentes oficializadas, no están actuando como tales, sino al margen de la institución a la cual pertenecen.

Lo que es obvio es que en este tipo de situaciones, el control que ejerce la fuente sobre los acontecimientos es casi tan importante como en los casos de fuentes institucionales que, pese a actuar anónimamente, siguen actuando como fuentes institucionalizadas. La diferencia es que ahora quien busca el interés no es la institución, sino un particular. Pero en su naturaleza, tanto el *off the record* como el “globo sonda” y la filtración comparten una característica común: son actos locutivos para el periodista, que busca hechos que han sido ocultados, pero perlocutivos para la fuente, que busca algún tipo de beneficio concreto. Es decir, el periodista se

<sup>746</sup> SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA “Más allá de la noticia. El periodismo interpretativo”, en: CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Op. Cit.* Pág. 339.

<sup>747</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo.* Pág. 71.

<sup>748</sup> BORRAT, HÉCTOR *Op. Cit.* Pág. 72.



ve obligado a valorar en términos de verdadero o falso la información recibida; pero para la fuente (y podemos presuponer que la fuente ya sabe si es esa información se corresponde o no a unos hechos) el acontecimiento que narra sólo le sirve para provocar una respuesta.

#### 6.2.3.2.3.3. *Las declaraciones como acto ilocutivo*

En un segundo tipo de acto de habla, la fuente institucionalizada dice algo de un hecho ya conocido por el periodista, y no aporta ningún otro hecho nuevo que ayude a completar el conocimiento de lo sucedido. Así, lo que hace la fuente, ya sea ella la que se dirija al periodista o bien el periodista quien acuda a la fuente, es aclarar, interpretar o explicar un hecho, pero con el fin de que ese *comentario* sea percibido como si fuera un hecho informativo en sí mismo. Se trata, por lo tanto, de un proceso en el que el objeto de interés del periodista –y de su público– pasa del conocimiento de lo ocurrido a cómo una institución reacciona ante ese hecho y, por consecuente, qué comentario aporta a ese hecho.

Ésta es una forma de actuación habitual de las fuentes institucionalizadas, y forma parte de las rutinas del trabajo periodístico. Ante cualquier hecho, y sobre todo si no disponemos de más testimonios directos de lo sucedido, el periodista se pone en contacto con las fuentes institucionalizadas para que valoren lo sucedido y ofrezcan pistas para la interpretación.

Esta rutina está enmarcada en el proceso de producción de noticias. Rodrigo cita un trabajo de Grossi (1981) en el que se analiza este proceso: en una primera fase, se producen lo que este autor califica de “hechos primarios” (nuestros “hechos-sorpresa”), por ejemplo, un atentado, lo cual provoca que en días sucesivos vayan apareciendo una serie de “hechos secundarios” o “acontecimientos colaterales” (nuevos detalles de lo sucedido), vinculados con el “hecho primario”, de forma que “estos hechos secundarios se producen a causa de los hechos primarios iniciales, y progresivamente los van sustituyendo en el tratamiento que se hace del caso. Además, estos hechos secundarios (definidos así desde un punto de vista estrictamente temporal) asumen la función de fuentes vicarias, en el sentido de que se convierten en ‘acontecimientos que explican otros acontecimientos’ y acaban por transformarse en las fuentes informativas de los periodistas con relación a los casos excepcionales [“hechos sorpresa”]<sup>749</sup>.

Estos “hechos secundarios” pueden ser nuevos datos de lo sucedido y, así seguiremos en un nivel puramente locutivo; pero también puede que esos “hechos secundarios” ya no estén directamente relacionados con lo ocurrido, sino que sean reacciones interpretativas o valorativas de la fuente institucionalizada; en ese caso, ya habríamos pasado al campo de lo ilocutivo.

En el ejemplo que pusimos con el seguimiento del hundimiento del petrolero *Prestige* (ver 6.2.3.2.1): a la reacción inicial de las autoridades españolas –todavía en el terreno de lo

---

<sup>749</sup> RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Págs. 183-184.

locutivo—, le siguió una reacción claramente ilocutiva con la que ya no se trataba de informar de lo que pasaba, sino de *tranquilizar* a la opinión pública y transmitir la confianza de que el Gobierno estaba actuando correctamente. Parte de las declaraciones públicas, sobre todo en el ámbito de la política, tienen este componente ilocutivo. A veces, de forma explícita, como esta declaración del presidente del Gobierno español, Mariano Rajoy, en una conferencia de prensa a finales de 2012: “No pido paciencia, ni confianza ciega. Pido comprensión, con la necesidad de aplicar medidas que a nadie gustan, y solidaridad para entender que todos tenemos que aportar algo”. El titular que dedicó el diario *El País* a estas declaraciones fue “Rajoy pide comprensión y justifica sus reformas para evitar la quiebra de España”<sup>750</sup>.

En otras ocasiones, lo ilocutivo está vinculado a temas planteados de forma ambigua y difusa, de manera que las declaraciones, en lugar de aportar nuevos hechos, lo *elevan* hacia la abstracción. Es el peligro detectado por Víctor Lapuente cuando, al hablar de las tertulias políticas (aunque el propio autor lo extiende a otras formas del periodismo), señala la tendencia a no plantear cuestiones concretas, sino a derivar los temas hacia discusiones etéreas:

“El objetivo de nuestro periodismo (...) [parece ser] agregar problemas concretos en entes abstractos. En demasiadas ocasiones, los ciudadanos españoles no reciben ni contraste de ventajas e inconvenientes sobre cursos de acción alternativos, sino un choque improductivo de cosmovisiones del mundo. Por ejemplo, en cuanto se sospecha que una reforma huele a derechas, movemos la discusión al terreno de la especulación progresista vaga: que si forma parte de una ‘agenda oculta’ para dismantelar el Estado del bienestar, que si es una expresión más del ‘triumfo del neoliberalismo’ o de la ‘incapacidad de la socialdemocracia para presentar una alternativa’, etcétera”<sup>751</sup>.

Es el caso, por ejemplo, de toda la discusión política que se vive en España desde 2012 a raíz del proceso soberanista en Cataluña. La abundantísima producción de noticias sobre esta cuestión se sitúa mayormente en el terreno ilocutivo, basten como muestra algunos titulares: “Rajoy a CiU: ‘Lo moderno, como se ve en Crimea, es la integridad territorial’”<sup>752</sup>; “Rajoy exige a CiU respeto e ‘imaginación’ y censura a Mas que no debatiese con él”<sup>753</sup>; o “Margallo [ministro de Defensa]: ‘Suárez hubiera actuado igual que está haciendo Rajoy para resolver los problemas con Cataluña’”<sup>754</sup>, declaraciones que se produjeron un día después del fallecimiento del expresidente del Gobierno español Adolfo Suárez.

En todos estos ejemplos se puede comprobar que se alude a una realidad (los hechos acaecidos desde 2012, en el transcurso de este proceso soberanista), pero las declaraciones no apelan a unos hechos concretos y comprobables, sino que se inscriben en un contexto discursivo

<sup>750</sup> *El País*, 28 de diciembre de 2012. Consultado en línea:

[http://politica.elpais.com/politica/2012/12/28/actualidad/1356678234\\_848173.html](http://politica.elpais.com/politica/2012/12/28/actualidad/1356678234_848173.html)

<sup>751</sup> LAPUENTE GINÉ; VÍCTOR. *Op. Cit.*

<sup>752</sup> *El País*, 11 de marzo de 2014. Consultado en línea:

[http://politica.elpais.com/politica/2014/03/11/actualidad/1394574324\\_792482.html](http://politica.elpais.com/politica/2014/03/11/actualidad/1394574324_792482.html)

<sup>753</sup> ABC, 23 de abril de 2014. Consultado en línea: <http://kioskoymas.abc.es/noticias/espana/20140423/abcp-rajoy-exige-respeto-imaginacion-20140423.html>

<sup>754</sup> *El Mundo*, 24 de marzo de 2014. Consultado en línea:

<http://www.elmundo.es/espana/2014/03/24/533058c122601d967e8b4583.html>

más propio del debate opinativo que no de la estricta información periodística. Una vez lanzado un tema que genera interés en la ciudadanía, se impone la necesidad de seguir hablando del tema, de mantenerlo vivo mediáticamente, pese a que no haya nuevos hechos que lo justifiquen, aparte, claro está, de las mismas declaraciones. Es en ese marco en el que la “aparición” de Gomis se convierte, de facto, en el hecho informativo en sí mismo: “Una aparición se define fácilmente como hecho. Alguien dice algo, y ese alguien es por supuesto alguien conocido”<sup>755</sup>.

No es que en el caso de *la fuente institucionalizada que informa* (ver 6.2.3.2.1) la declaración no fuera también un “acto de habla” y, por lo tanto, *algo* perteneciente a la realidad; pero en la declaración puramente locutiva, el periodista siempre podría acogerse a lo dicho, al hecho descrito, para intentar verificarlo. La diferencia, pues, es que ahora, cuando la fuente *simplemente declara* en un acto ilocutivo, el elemento más sólido de la realidad con el que contamos es la misma conferencia de prensa<sup>756</sup>, la cual ya hemos caracterizado como situación estereotipada y, por lo tanto, de escaso interés periodístico:

“Si el decir es un hacer (fuerza ilocutoria del acto de lenguaje: poder ‘institucional’ del discurso público), que funciona socialmente (que construye una realidad), el hacer del sujeto político es su decir, es lo que lo instaure, como sujeto (lo que lo hace-ser) e instituye los actantes de la enunciación: sujeto de la enunciación, enunciatario y destinatario. Pero decir es también hacer creer que uno puede hacer lo que dice... El lenguaje, lejos de ser transparente, construye su propia realidad, la del decir y la del no-decir, la parte oculta del decir que interviene siempre en las estrategias discursivas”<sup>757</sup>.

En consecuencia, no tiene sentido plantearse la *verificación* de los enunciados ilocutivos en términos de verdadero o falso, sino, en todo caso, de asentimiento o no de lo afirmado; y en ese asentimiento puede entrar en juego un abanico de factores, desde los retóricos y argumentativos, hasta la afinidad ideológica o incluso la proximidad personal del periodista con la fuente que declara. ¿Cómo *verificar* si “lo moderno, como se ve en Crimea, es la integridad territorial”? Tal como está planteada, es una cuestión de teoría política, no de periodismo político.

El sentido que prima en estos casos, pues, es el del acto ilocutivo, cuando no el del perlocutivo. El sentido referencial se difumina: “Una aparición se produce para que tenga repercusiones, para que sea comentada y provoque nuevos hechos, ya sean reacciones, ya sean respuestas, ya sean actos”<sup>758</sup>. Ya no se trata de que el periodista (y su audiencia) sepa qué ha pasado (porque se supone que el periodista conoce el tema sobre el que está hablando la fuente: una declaración de este tipo se suele colocar en una larga cadena de declaraciones cruzadas sobre el mismo tema), sino de que la fuente pueda posicionarse ante lo que ha pasado, y que ese

<sup>755</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 134.

<sup>756</sup> “Generalmente, los poderosos hablan más y más fuerte a través de los medios, hasta el punto de que las declaraciones de una fuente oficial se consideran, periodísticamente, un acontecimiento noticiable en sí mismo”. En: CASERO RIPOLLÉS, ANDREU y LÓPEZ RABADÁN, PABLO *Op. Cit.* Pág. 77.

<sup>757</sup> IMBERT, GÉRARD *Op. Cit.* Pág. 502.

<sup>758</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 134.

posicionamiento sea el hecho informativo, de forma que permita a la fuente presentarse de determinada manera ante la audiencia con el fin de buscar su aquiescencia.

Salvo en los casos en los efectivamente la fuente institucionalizada, en su declaración, aporte hechos desconocidos hasta ese momento, se trataría de una *conversión* o *camuflaje* de géneros periodísticos: en realidad, la fuente está opinando, pero hace pasar esa opinión como información. Si, por ejemplo, un ministro quisiera responder a un ataque de la oposición, y decidiera hacerlo mediante un artículo, este artículo sin duda iría a la sección de opinión. En cambio, si dice exactamente lo mismo en una conferencia de prensa, su opinión entonces adquirirá la forma de noticia y será tratado como una información en toda la regla. Según Gomis, con estos actos “la opinión se convierte en noticia, gracias a las apariciones, y con ello se difunde como un ‘hecho’”, y así “consolida su eficacia”<sup>759</sup>.

La principal repercusión de las declaraciones como acto ilocutivo suele ser generar más declaraciones por parte de las personas o instituciones aludidas, estableciéndose de esta manera una especie de *diálogo* por persona interpuesta, que es el periodista que se dedica a recoger las declaraciones de unos y, con ellas, intentar obtener respuestas de otros. Es algo especialmente perceptible durante las campañas electorales, las cuales, en buena medida, se dirimen en los medios de comunicación mediante un inacabable cruce de declaraciones. En consecuencia, las declaraciones ilocutivas, pese a su amplia presencia en los medios informativos, presentan una naturaleza más cercana a la opinión –de las fuentes institucionalizadas– que no a la del estricto periodismo informativo, por lo cual podemos considerar que se alejan de lo que es el objeto de estudio de nuestra investigación epistemológica (ver 1.4).

### **6.2.2.3. La fuente anuncia: información perlocutiva**

Los medios informativos tienen un papel crucial en el juego social en el que participan: son el lugar donde los diversos actores anuncian que van a hacer algo. Si el Gobierno está obligado a promulgar las leyes a través de su publicación en el BOE, cualquier institución, asociación o incluso ciudadanos particulares aceptan que cualquier intención de actuar en el mundo de las cosas *primero* debe *anunciarse* en los medios de comunicación. De esta manera, las fuentes institucionalizadas transmiten un tipo de hechos diferentes de los que analizados hasta ahora: no sólo existen únicamente en la voluntad de las fuentes, es que ni siquiera tienen algún tipo de referente en la realidad, aunque sea lejano, puesto que lo anunciado *todavía* no se ha concretado en la realidad pues lo que se anuncia es la intención de que *algo* llegue a existir; por ello, no admite ningún tipo de verificación, ya que, de momento, no hay nada que validar.

---

<sup>759</sup> *Ibid.* Pág. 129.

Ésta es, quizás, la situación en la que de forma más clara se manifiesta el significado de “acto de habla” de Austin. Anunciar una acción es, en sí mismo, *algo*: en ese momento, es *lo único real*, puesto que lo anunciado aún debe llevarse al terreno de los hechos. Ésa es la razón que justifica que un periodista publique un anuncio (y, por lo tanto, que lo considere de interés periodístico), sobre todo si recordamos la idea clásica de que el periodista debe narrar lo que ha sucedido, no lo que va a suceder<sup>760</sup>. Si un Gobierno anuncia que va a bajar impuestos, el periodista considera que el hecho es el anuncio mismo, no la bajada de impuestos, puesto que no es infrecuente que dicha bajada no acontezca, o que lo haga de una manera diferente a la anunciada. Se podría decir que tal anuncio de una bajada de impuestos, en la práctica, actúa como una especie de “globo sonda”, con la diferencia de que ahora la fuente sí que es visible.

Entonces, ¿por qué se anuncian acciones, a veces sin un plazo de ejecución, cuando lo más razonable –para el periodista– sería anunciar *sólo* lo que se va a hacer de forma inminente? Por ejemplo, que mañana entra en vigor una bajada de impuestos de una cuantía x. Ese anuncio sí que permitiría una comprobación del estilo “sí” o “no” se ha cumplido lo anunciado.

Con los anuncios nos situamos en una zona intermedia entre lo ilocutivo y lo puramente perlocutivo. Como vimos, entre las acciones de las fuentes se encuentran los “globos sonda” y las filtraciones, unos instrumentos utilizados por las instituciones para comprobar las reacciones de la ciudadanía y que suelen ser ofrecidas a los periodistas bajo la forma de *scoop* como *incentivo* para que el medio publique tales informaciones *secretas*. De esta manera, el periódico se convierte en un actor político, el cual, según Borrat, participa del conflicto político en una triple dimensión: como narrador, como comentarista y como participante<sup>761</sup>, entendiendo que el diario actúa de forma autónoma y en función de sus propios intereses.

Pero para las instituciones, la prensa también es actor político en cuanto que es un instrumento para su acción, es un vehículo que permite entrar en contacto indirecto con el público con el que se quiere relacionar, con el fin de obtener una información valiosa a la hora de tomar decisiones: saber cómo va a reaccionar la ciudadanía ante un anuncio de acción puede darle a la institución unos datos sumamente interesantes para finalmente *hacer algo* al respecto.

De esta manera, el hecho que es suministrado al periodista (el anuncio de acción) se convierte en el inductor del hecho que verdaderamente interesa a la fuente, la reacción del público. La fuente no sólo está en origen del hecho inicial (su voluntad de hacer algo), sino que también es la beneficiaria del hecho inducido, en la medida en que obtiene conocimiento útil para la acción. Gomis sintetiza esta idea con su concepto –amplio– de “comentario”:

<sup>760</sup> Con todo, en el periodismo actual podemos encontrar abundantes ejemplos de lo que podríamos calificar como *periodismo de anticipación*, al que, por ejemplo, recurre con frecuencia del periodismo económico (previsiones de crecimiento del PIB para el próximo año), o de sociedad (previsiones de ocupación hotelera durante unas vacaciones) o político (encuestas de previsión de resultados electorales). La totalidad de este tipo de informaciones proceden de fuentes institucionalizadas, y generalmente se presentan como *datos* surgidos de modelos matemáticos o bien de estudios a partir de encuestas, cuestión que trataremos en el próximo punto.

<sup>761</sup> BORRAT, HÉCTOR *Op. Cit.* Pág. 36.

“No acaba todo en el simple conocimiento de un hecho. Al contrario, podríamos decir que con él algo empieza. Un proceso de participación se ha incoado. ¿Qué va a pasar ahora? ¿Qué significa realmente eso que dicen que ha pasado? El hecho conocido repercutirá en comentarios y en nuevos hechos, consecuencia de los anteriores. Una doble expectativa se combina y de esa combinación arranca el interés periodístico del hecho”<sup>762</sup>.

A partir del esquema de Koselleck, el anuncio supone una modificación de la estructura pasado-presente-futuro (experiencia/expectativa, articuladas en el presente). Recordemos la idea de que los hechos pasados generan un vector temporal explicativo que sirve de base para comprender el “*novum*” (la ruptura temporal que supone el hecho del *ahora*); y ese mismo vector lanza hacia el futuro unas expectativas de continuidad. Si el “*novum*” implica una revisión del vector existente, habría que reformular todo ese vector, en primer lugar, *hacia atrás*, revisando lo que se creía saber de lo ya ocurrido, y luego *hacia adelante*, generando nuevas expectativas. Con el anuncio de una fuente institucionalizada (formulado desde el presente) lo que se pretende es edificar ese vector interpretativo desde el futuro, el tiempo de las expectativas; y el objetivo es reconfigurar el vector temporal *hacia atrás*, para terminar incidiendo en el presente. De esta manera, desde las expectativas se aspira a modelar el presente, no al revés.

Dentro de esta situación, pues, podemos situar las informaciones que se *proyectan desde* el futuro, como son las previsiones de todo tipo que pueblan las secciones de Economía. Tomemos por ejemplo el anuncio del Gobierno español del 30 de abril de 2014, en una conferencia de prensa de la portavoz del Gobierno, Soraya Sáenz de Santamaría, quien afirmó que “España ha salido de la recesión... y crecerá el doble de lo previsto [el 1,2% en 2014]”, según la edición de *La Vanguardia* en internet. Ello llevó al diario *ABC*, también en su versión electrónica, a comenzar así su información: “La economía española parece haber dejado atrás las sombras y encaminarse hacia las luces, según el Gobierno, que ha anunciado este miércoles 30 de abril notables mejoras en todas las variables que afectan a la actividad en el país”. Como se ve, la noticia no se sitúa en el futuro (que es hacia donde parece apuntar la información), sino que se ancla al presente, que de esta manera se convierte en el verdadero objetivo de la fuente.

¿Cómo podemos verificar que el anuncio del Gobierno *es verdadero*? Y ¿podemos decir que la noticia de *ABC* está equivocada, dejando de lado que, de entrada, oculta el sujeto de lo afirmado? Podremos responder a ambas preguntas cuando finalice el año 2014 y verifiquemos si, efectivamente, la economía ha crecido un 1,2%; en todo caso, la noticia de *ABC* no es falsa, puesto que recoge lo dicho por la portavoz del Gobierno: ése es el único hecho verificable. Pero el Gobierno no hace su anuncio para que la audiencia retenga el dato y espere pacientemente a ver si se cumple o no, sino que su efecto se sitúa en el tiempo en el que es comunicado, que es el *aquí* y el *ahora*: en este caso, un mes antes de las elecciones europeas, y tres días antes de que

---

<sup>762</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 102.

el mismo Gobierno haga público el dato de la EPA correspondiente al primer trimestre de 2014 y que confirmó que la situación del mercado laboral español había empeorado<sup>763</sup>.

La pregunta que surge con estos anuncios es ¿qué tipo de realidad están capturando?, ¿qué tipo de conocimiento se adquiere con ellos? Los anuncios, en principio, no son pura invención, en el sentido de que estén totalmente desvinculados del mundo de las cosas. En el caso de las estimaciones económicas, surgen de los modelos de proyección de variables que se manejan en la ciencia económica. Pero, en ese ámbito científico, las proyecciones no dejan de ser hipótesis, por lo que no se sitúan en el terreno de los hechos, sino en el de las expectativas. Incluso si esas proyecciones son razonables y bien fundamentadas metodológicamente, siempre están expuestas a “hechos-sorpresa” que no hayan sido incluidos en los modelos matemáticos.

En conclusión, en los anuncios, la realidad se circunscribe al hecho de anunciar, lo cual coloca la declaración en el ámbito de lo ilocutivo; y, por otro lado, desde el punto de vista de la fuente institucionalizada, el anuncio se sitúa en la expectativa de reacción del público ante lo anunciado, y esa reacción, que es lo buscado con la declaración, es lo que se encuentra en el terreno de la realidad. La declaración con sentido perlocutivo parte de su condición de “acto de habla” para acabar *creando* realidad social (ver 6.2.3.2.2.2): de lo que se trata es de generar significado en el presente, que es cuando se percibe el discurso, de forma que ese significado se pueda inscribir en una red de significados que la fuente entiende que le favorece.

En último extremo, el anuncio de la voluntad de hacer algo puede traducirse en que lo anunciado se termina llevando a la práctica; de suceder esto, el periodista tendría la oportunidad de enmarcar el discurso en la disyuntiva verdadero-falso, pero su *verificación* tendría un carácter más moral que gnoseológico, puesto que lo que finalmente podríamos valorar es la sinceridad de la fuente institucionalizada, no su capacidad para generar conocimiento verdadero.

La complejidad de lo perlocutivo radica en que en el mismo “acto de habla” aparecen interrelacionados elementos constatativos y performativos, por lo que no se puede afirmar que los anuncios son *sólo* declaraciones con sentido perlocutivo. Un anuncio es locutivo en tanto que se puede verificar el hecho de la declaración (si la fuente ha anunciado eso o no), pero, al mismo tiempo, el contenido de la declaración es de imposible verificación puesto que todavía no ha sucedido; y es ilocutivo porque el periodista y la sociedad parten de la presunción de que la fuente, al anunciar que va a hacer algo o que va a pasar algo, queda comprometida con lo anunciado. Y este compromiso es lo que le da fuerza perlocutiva al anuncio, puesto que, a diferencia de la declaración puramente ilocutiva (que fácilmente podría ser una *mera* opinión), la fuente ahora establece una expectativa de cumplimiento, que sería lo verificable.

---

<sup>763</sup> “El empleo llega muy tarde a la recuperación”. *El País*, 29 de abril de 2014. Págs. 20-21.

#### 6.2.4. El documento como ‘testigo objetivo’

Las vías de acceso a la realidad analizadas hasta ahora parten de la idea de que entre la realidad y el discurso de la realidad siempre interviene un intermediario en forma de fuente, ya fuera el periodista, otro testigo o bien una institución. En todos los casos se plantean dos problemas: cómo verificar los distintos discursos sobre la realidad, especialmente en los casos en los que haya versiones muy diferentes de un mismo hecho; y por otro lado, el tipo de conocimiento obtenido cuando la narración informativa está más vinculada con las propiedades inherentes del discurso que no con la realidad perceptible, como sucedía con el periodismo declarativo.

Estos dos problemas, la verificación y la naturaleza lingüística de los discursos, dan especial relieve a una tercera vía para *acceder* a la realidad: se trata de un *testigo* muy especial, al que hemos denominado de forma genérica “documento”, y que ha sido utilizado como ese punto de referencia que en última instancia permite verificar acontecimientos.

En primer lugar, hay que acotar qué se entiende por “documento”, algo que, como veremos, no es tarea sencilla. De entrada, acudiremos a una disciplina académica que, a lo largo del siglo XX, ha hecho del documento su objeto de estudio, la Documentación, cuya principal razón de ser precisamente es el uso de documentos y su relación con la información<sup>764</sup>.

Podemos partir, pues, de definiciones acuñadas en el ámbito de la Documentación, como es la de Suzanne Briet (1894-1989), para quien documento es “todo indicio concreto o simbólico, conservado o registrado con el fin de representar, reconstruir o probar un fenómeno físico o intelectual”<sup>765</sup>. O esta de Erich Pietsch (1902-1979): “Documento es la forma objetivada de una experiencia o de un conocimiento relacionado con determinado sector de las actividades del espíritu humano”<sup>766</sup> (como la ciencia, la técnica y la economía). Mientras que para José M.<sup>a</sup> Desantes, la documentación cumple una triple misión: “Como información efectiva, como potenciadora de información y como actualizadora de información”; a lo que López Yepes añade el matiz de que “el documento transmite una fuente de información (...) La información documental transmitida en el proceso documental puede definirse como información de la información o *fuente de información permanente en soporte permanente*”<sup>767</sup>. De todas estas definiciones cogemos que el documento es un soporte material o inmaterial que transmite información, pero, al mismo tiempo, también *es* información, y esa información es lo que conecta el documento con la realidad de la cual emana. Nos centraremos en la segunda cuestión para plantearnos en qué consiste esa información y cómo es *contenida* por el documento.

<sup>764</sup> Por ejemplo, véanse: LÓPEZ YEPES, JOSÉ *La documentación como disciplina. Teoría e historia*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra SA (EUNSA), 1995 (2.ª edición), y FUENTES I PUJOL, MARIA EULALIA *Documentación y Periodismo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra SA (EUNSA), 1997.

<sup>765</sup> LÓPEZ YEPES, JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 134.

<sup>766</sup> *Ibid.* Pág. 146.

<sup>767</sup> *Ibid.* Pág. 154.



#### 6.4.2.1. La realidad ‘contenida’ en el documento

Para ello recurrimos a la Historia, que es la disciplina para cuya metodología el documento es el elemento clave. Sin embargo, la Historia no ha mantenido una concepción única e inmutable acerca de lo que es un documento. En un principio, partió de la idea del documento físico, pensando sobre todo en textos escritos, una noción que pervive actualmente: para la Real Academia Española, un “documento”, en sus dos acepciones principales, es un “escrito”<sup>768</sup>. Pero los historiadores del siglo XIX buscaron con ahínco vestigios materiales (sobre todo, restos arqueológicos<sup>769</sup>) para fundamentar sus investigaciones en algo más sólido que las palabras. Y en el siglo XX se ha ampliado la idea de documento al incorporar un abanico de documentos sin soporte físico: desde los vestigios presentes en el lenguaje (mediante análisis etimológicos o la “historia de los conceptos” de Koselleck) hasta todo tipo de vestigios de naturaleza cultural (inferidos a partir de la persistencia de tradiciones, costumbres, etcétera, como es el caso de la historia de las mentalidades), pasando por el recurso a la Historia oral (ver 5.2.1.1 y 6.2.3.1.1).

Esta ampliación de la noción de documento dificulta la enunciación de una definición sencilla que encuadre todos los elementos que se integran en ella; pero el factor unificador es la coincidencia en que el documento es un fundamento epistemológico de la historiografía, y el principal avalador de la cientificidad del conocimiento de la Historia. Esta centralidad del documento surgió del historicismo alemán del siglo XIX, de gran influencia en la Historia hasta el primer tercio del siglo XX (y su influjo persiste en la actualidad, refugiado en lo que se denomina “escuela del sentido común”<sup>770</sup>), y también en el periodismo, donde se ha convertido en uno de sus pilares epistemológicos, sobre todo para la perspectiva objetivista.

Ya vimos que la centralidad del documento desembocó en su deificación (ver 5.1.3.3). Recordemos el procedimiento con el que operaba el historicismo: para Ranke, el documento *encierra* y *contiene* la esencia misma del hecho histórico que lo ha generado, de manera que el historiador debe limitarse a *limpiar* el documento de cualquier *adherencia espuria* (y, en primer, de toda subjetividad, empezando por la del historiador) de forma que se pueda *percibir* directamente el hecho histórico *a través* del documento (“mostrar lo que realmente aconteció, *wie es eigentlich gewesen*”). El documento, gracias a esta intervención aséptica del historiador, logra *transmutarse* en el mismo hecho histórico, con lo cual el historiador puede acceder a la

<sup>768</sup> Estas dos acepciones del diccionario de la lengua española de la RAE son: a) “Diploma, carta, relación u otro escrito que ilustra acerca de algún hecho, principalmente de los históricos; y b) “Escrito en el que constan datos fidedignos o susceptibles de ser empleados como tales para probar algo”.

<sup>769</sup> Los primeros *arqueólogos* fueron los anticuarios, los cuales, a partir del siglo XVII se especializaron en la búsqueda de vestigios del pasado como forma de conservar *empíricamente* hechos históricos. La arqueología como tal, considerada en su momento como una ciencia auxiliar de la Historia, aparece a mediados del siglo XVIII y principios del XIX con la excavación de monumentos megalíticos en el sur de Inglaterra, y con las primeras excavaciones con criterios científicos en Pompeya y Herculano, en Italia.

<sup>770</sup> La formulación historicista de Ranke “tuvo un éxito asombroso. Tres generaciones de historiadores alemanes, británicos e incluso franceses, se lanzaron al combate entonando la fórmula mágica” rankeana. La influencia historicista alcanzó desde a los positivistas hasta a Bertrand Russell. CARR, E.H. *¿Qué es la historia?* Barcelona: Editorial Planeta, 2010 (Título original: *What is history?*, 1961. Traducción: Joaquín Romero Maura). Pág. 79.

realidad sin intermediarios; el documento se convierte de esta manera en el *testigo perfecto*, de ahí que pudiera constituirse en ese punto de referencia con el que poder comparar el discurso, toda vez que el documento *era* la realidad.

De esta manera, el historicismo pretendía haber resuelto el *abismo ontológico* que se abría ante cualquier intento de conocer el pasado. Ya no estábamos en la inseguridad ontológica del *no-ser* propia del pasado, sino que con el documento como tótem, el historicismo podía afirmar que la Historia estudiaba hechos de la misma manera que el entomólogo estudiaba insectos. Los hechos del pasado habían desaparecido, pero el documento estaba *ahí*.

Por ello, el culto al documento derivó en un culto al hecho (considerados ambos como equivalentes), y así se justificaba una teoría empírica del conocimiento cuyo principio básico es la escisión entre sujeto y objeto, con su correlato de separación entre hecho e interpretación, la esencia de todo planteamiento objetivista. La fiebre historicista, tal como denuncia E.H. Carr, generó una confianza epistemológica rayana con la intransigencia:

“Cerciórense primero de los datos, y luego podrán aventurarse por su cuenta y riesgo en las arenas movedizas de la interpretación: tal es la última palabra de la escuela empírica del sentido común. Ello recuerda el dicho favorito del gran periodista liberal C.P. Scott: ‘Los hechos son sagrados, la opinión libre’”<sup>771</sup>.

La metodología historicista consiste en la obsesiva recolección y *depuración* de documentos, a los que se somete a una meticulosa crítica. La *posterior* interpretación de esos hechos históricos capturados por los documentos procede exclusivamente de su *puesta en contacto* con otros hechos históricos (obtenidos todos por la misma vía), de modo que la comprensión de los hechos sólo es posible cuando existe una “interrelación objetiva”, directa, entre esos hechos, gracias a la definición de relaciones de causa-efecto; al colocar los hechos uno detrás de otro, en orden cronológico, la interpretación *salta* espontáneamente al entendimiento, al percibir esa “interrelación objetiva” entre ellos. Todo ello permitía a Ranke defender que la Historia era una ciencia objetiva por cuanto su método era objetivo, y gracias a ello la Historia podía –por fin– sumarse con pleno derecho al conjunto de ciencias que se estaban definiendo en el ambiente positivista del siglo XIX, como era el caso de la sociología.

Pero todo el entramado historicista gira en torno a una cuestión epistemológica insoslayable: cómo se pasa del hecho al documento; o, dicho de otra manera, cómo se justifica que el documento *encierra* la *esencia* del hecho histórico. La *transmutación* rankeana omite elementos fundamentales: quien crea un documento es un ser humano, no el hecho por sí mismo. Es decir, la realidad no genera documentos ella sola; incluso vestigios naturales (como restos fósiles) sólo se convierten en documentos cuando se les aplican metodologías científicas, las cuales tampoco son *naturales* (ver 2.4.2). Por ello, es difícil sostener que se pueda obtener,

---

<sup>771</sup> CARR, E.H. *Op. Cit.* Pág. 80.

por más rigurosa que sea la metodología, un documento sin *adherencias* subjetivas, tanto en el origen del documento como en la interpretación final, puesto que un documento por sí mismo no *dice nada* sin que un sujeto diferente del que lo creó interprete ese documento.

Recuperando las definiciones procedentes de la Documentación, descubrimos que éstas mantienen un cierto aire rankeano: pensar en el documento como “indicio concreto o simbólico” o como “forma objetivada de una experiencia o conocimiento” sugiere que hay una realidad *contenida* en el documento, con lo que éste podría ejercer de *punte seguro* con la realidad. Como decíamos antes, el historicismo demostró que sacralizar el documento es sacralizar el hecho. Y en ese mismo sentido, el periodismo, al igual que algunas disciplinas académicas y profesionales, como es el caso del Derecho, han mantenido la consideración del documento como “prueba”<sup>772</sup>, como un elemento epistemológicamente seguro del *anclaje* entre discursos y realidad, en la línea de las teorías correspondentistas clásicas.

En los libros de estilo analizados apenas hay consideraciones sobre los documentos como fuentes informativas. *El Mundo* alude a “las bases documentales y material de referencia” para indicar que son fundamentales para contextualizar informaciones; ése es uno de los sentidos que la Documentación propone: un apoyo que permite conferir rigor y fundamentación al conocimiento, algo que sólo tiene sentido si aceptamos, aunque sea de forma implícita, que el documento es algo tan seguro que ni siquiera se plantean dudas sobre su validez epistemológica.

Pese al ocaso del historicismo, el documento conserva su consideración como *testigo* lo suficientemente fiable como para proporcionar al periodista la referencia que le permite contrastar otras fuentes –aquellas en las que intervenga un sujeto– cuando sea posible. El documento, pues, aspira a ser la *prueba definitiva* de un hecho y, por lo tanto, la referencia para cotejar cualquier otra fuente; esto es, permitiría la *verificación* del discurso, ya que el documento haría las veces de la realidad.

El primer problema es que, para que eso sea posible, el documento, a su vez, también tendría que ser *verificado* (¿cómo, si no, sabemos que es verdadero, que no es ni falso ni

<sup>772</sup> En términos jurídicos, la idea de “prueba” parte de la noción de “comprobación de la verdad de una proposición”, tanto en lo que respecta al resultado de la comprobación en sí como en los procedimientos para llevarla a cabo. Sin embargo, en Derecho se habla de la “verdad legal de un hecho”, en la que intervienen tres factores básicos: a) el de vehículo, medio o instrumento, que serían las pruebas indiciarias o las aportadas por testigos; b) el de contenido esencial o esencia de la prueba (razón o motivos que en se encuentran a favor de la existencia o no de los hechos), que está vinculado a la *acción de probar*; y c) el resultado o efecto obtenido en la mente del juez (el convencimiento de que existen o no existen esos hechos). En consecuencia, la definición jurídica de prueba englobaría los elementos materiales, testimoniales y argumentales susceptibles de llevar a un juez a la percepción psicológica del “convencimiento” de que ocurrió o no ocurrió lo que se está juzgando. Así: “La prueba está constituida por la actividad procesal de las partes y del propio juez o tribunal encaminada a la determinación de la veracidad o no de las afirmaciones que sobre los hechos efectúan las partes, y cuya finalidad no es otra que la de conducir al órgano judicial sentenciador a la convicción psicológica acerca de la existencia o inexistencia de dichos hechos”. Por ello, el objeto de la prueba es “todo aquello que, siendo de interés para el proceso, puede ser susceptible de demostración histórica (como algo que existió, existe o puede llegar a existir) y no simplemente lógica (como sería la demostración de un silogismo o de un principio filosófico); es decir, que objeto de la prueba judicial son los hechos presentes, pasados o futuros, y lo que puede asimilarse a éstos (costumbre y ley extranjera)”. ZAPATA DURÁN, ROBERT WESLEY *La prueba en los procesos de filiación*. Tesis doctoral dirigida por Lorenzo M. Bujosa Vadell y Marta del Pozo Pérez. Universidad de Salamanca, 2011. Págs. 99-108.

erróneo<sup>773</sup>?), con lo cual de nuevo retrasamos la solución del problema: ¿cómo verificar un documento? Contrastándolo con la realidad, ¿y cómo podemos hacer eso si: a) la realidad que queremos verificar ha desaparecido; y b) precisamente utilizamos el documento para conocer esa realidad desaparecida? En consecuencia, excepto en los casos de percepción directa (y aun en este caso sólo si utilizamos una “sentencia de observación” del tipo Tarski: “la casa es azul”), el documento tendrá los mismos problemas de verificación que cualquier otro testimonio: el *abismo ontológico* que separa el discurso de la realidad seguiría abierto, puesto que, aunque sea de otra naturaleza, el documento no deja de hacer las veces de un testigo<sup>774</sup>.

Ricoeur, al analizar la epistemología del documento histórico, le adjudica la naturaleza de “conector” entre dos tiempos: el tiempo en que sucedieron los hechos y el tiempo presente del historiador. Y ese conector se caracteriza por la noción de “huella” o vestigio, una noción formulada por el historiador Carlo Ginzburg. Esta “huella”, entendida como el trastorno de un orden (esto es, un “*novum*”), es un significante a la búsqueda de un significado; es un vestigio que remite a algún tipo de referencia a la realidad, pero “con una ambivalencia que se resiste al cierre del sentido, ya que el vestigio está al mismo tiempo perdido en el presente y resulta el soporte de una significación que ya no está aquí”<sup>775</sup>.

El segundo problema es que, incluso cuando la autenticidad del documento es indudable (no es imaginable que nadie haya falsificado las ruinas de la ciudad de Troya, por ejemplo), ¿qué nos *dicen* esos vestigios? Por sí solos, nada. Ni las ruinas hablan ni los restos fósiles hacen resucitar los seres vivos que habían sido antes. Los vestigios requieren de un historiador que los interprete. De esta manera, el *abismo del significado* también se resiste a desaparecer.

#### **6.2.4.2. El documento como soporte de la información**

La segunda gran cuestión que plantea el documento tiene que ver con su condición de soporte de la información. Aquí radica una de las principales diferencias del documento respecto al resto de testigos que hemos analizado hasta ahora: el documento permite solventar la ausencia física de la fuente, de forma que el periodista y su fuente *entran en contacto* pese a no compartir ni lugar ni tiempo: el documento *compensa* la ausencia del sujeto que ha sido testigo de un hecho, y suple esa ausencia con su misma materialidad: quien lo ha generado no está, pero el documento sí que está ahí, se puede tocar o fotografiar; es decir, se puede objetivar de forma

<sup>773</sup> Recordemos que el interés contemporáneo por el documento surge de la denuncia de la falsedad del documento conocido como “Donación de Constantino” (ver 5.1.3.3). La validación de documentos se convirtió desde ese momento en uno de los fundamentos de la investigación historiográfica moderna.

<sup>774</sup> A este respecto, Ricoeur señala que pese a la ampliación del tipo de fuentes documentales, eso “no quita para que la noción de testimonio englobe la de documento y siga siendo el modelo de toda observación ‘sobre huellas’”. De ello se deduce que la ‘crítica’ [del documento] será esencialmente, si no exclusivamente, una crítica del testimonio”. RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico. Op. Cit.* Págs. 176-177.

<sup>775</sup> DOSSE, FRANÇOIS *História. Entre la ciência i el relat. Op. Cit.* Pág. 150

que podamos seguir el rastro que alguien consciente o inconscientemente ha dejado tras de sí. Por eso mismo, el periodismo se enfrenta al documento de forma diferente que al resto de fuentes: ya no parte de una situación dialógica con la fuente, sino que el periodista se encuentra *solo* ante el documento, y en esa soledad *extrae* la información al documento.

Incluso, cuando un testigo nos narra directamente su acontecimiento, la grabación de su testimonio se convierte en documento, sobre todo si esa grabación está autenticada de alguna manera: lo así grabado permite recordar el testimonio sin necesidad de que el testigo esté presente. Por lo tanto, ante la inmaterialidad de una realidad pasada, destaca la materialidad del documento, una de las principales razones de su prestigio como fuente informativa.

Con todo, a la ausencia del sujeto que *provoca* el documento hay que añadir un matiz: generalmente, el documento no ha sido creado con el objetivo específico de comunicar algo a un periodista o a un historiador. De ahí que resulte difícil aceptar que un testimonio grabado sea un documento porque dicho testimonio es generado para el uso del periodista; algo similar se puede decir de la fuente institucionalizada que organiza hechos y lanza discursos pensando en que serán recogidos por un periodista. El documento, en principio, no nace para suplir ninguna necesidad periodística, y la mayoría de veces ni siquiera existe para dejar constancia de nada. Si una fuente anónima filtra a un periodista un documento de un ministerio, se entiende que ese documento iba destinado a un uso diferente del que va a darle el periodista; si no, no sería una filtración; el documento filtrado puede ser un comunicado interno, un informe para uso del ministro o una factura, pero en ninguno de esos casos quien lo elaboró lo hizo pensando en que acabaría en manos de un periodista ni que iba a convertirse en una fuente informativa.

Quizás el uso *no pretendido* es lo que da esa aura de autenticidad al documento: es un vestigio de una actividad humana que no está preconfigurado con la finalidad de servir de materia prima para la información. El documento, así, es una fuente informativa que, en su origen, no tenía intención de serlo. Ni la ciudad de Empúries, cuando se fundó en el siglo VI a.C., estaba pensada para convertirse en un yacimiento arqueológico ni un registro parroquial de la edad media nació documentar la vida de aquellos tiempos. El documento permite una *mirada indiscreta* sobre una realidad que el periodista no tiene ante sus ojos.

Por ello, el documento exige un intérprete que dote de significado a algo que, en su origen, no ha nacido para significar o, al menos, para significar lo mismo que el intérprete puede adjudicar de ese documento fuera del contexto en el que fue producido. En consecuencia, el intérprete, ya sea un periodista o un historiador, está obligado a otorgar un significado desde el *aquí* y el *ahora* a algo que suele estar fuera de su *aquí* y su *ahora* original. Y, además, el intérprete deberá afrontar otra dificultad a la hora de adjudicar significado: luchar contra el carácter aleatorio, muchas veces fortuito, con el que encuentra el documento.

### 6.2.4.3. *Un conocimiento fragmentario y azaroso*

El conocimiento basado en documentos del pasado –incluso del pasado inmediato– plantea el problema de su falta de exhaustividad: ¿a qué documentos tiene acceso el periodista?, ¿a *todos* los que necesitaría para establecer y comprender un hecho? Cualquier ciencia parte de la idea de que para formular sus hipótesis debe proceder a una recogida sistemática de toda la información relevante. A Kepler le hubiera sido difícil formular sus leyes planetarias si sólo hubiera podido conocer las órbitas, pongamos por caso, de Venus y Júpiter, pero no las del resto de planetas (ya que, aunque hubiera formulado sus leyes, no podría saber si las leyes para Venus y Júpiter son aplicables a Marte o Saturno). Además, hay que recordar (ver 5.1.2.2) que el pensamiento científico actual admite que los datos de que puede disponer son necesariamente finitos<sup>776</sup>, razón por la cual el horizonte del conocimiento científico se sitúa en la probabilidad, no en la certeza.

En el caso de la Historia, el problema de la *recogida de hechos* se agudiza por la forma fragmentaria y arbitraria con las que el historiador accede a los documentos. El conocimiento histórico suele reposar en documentos hallados al azar, incompletos, descontextualizados. Y ese problema es parte integral de la manera de afrontar el objeto de estudio: es imposible que todas las actividades humanas dejen vestigios y, aun si los dejaran, que alguien los percibiera y los recogiera. Con esa pobre base material –a veces, muy pobre– el historiador se ve forzado a dar significado a los vestigios mediante hipótesis y, en ocasiones, *rellenando* no sólo los vacíos interpretativos, sino incluso también vacíos factuales a partir suposiciones que deben ser racionales y lógicas, pero que carecen de una base *definitiva* de hechos constatables.

El periodista vive un problema semejante. El acceso a fuentes documentales (y al resto de fuentes) dista mucho de ser completo, pese al espectacular desarrollo de las tecnologías de la comunicación y a la creciente sensibilización sobre esta cuestión<sup>777</sup>, sobre todo por lo que afecta al acceso de documentos de la Administración pública. Como indica Borrat:

<sup>776</sup> Y ello pese a que el creciente acceso a grandes volúmenes de datos digitales pueda hacer pensar que ahora disponemos de la posibilidad de acceder a *todos* los datos relevantes de una cuestión... obviamente, a todos los datos digitalizados, no a todos los datos de la realidad: “Desde el siglo XIX, la sociedad ha dependido de las muestras cuando ha tenido que hacer frente a cifras elevadas. Sin embargo, la necesidad del muestreo es un síntoma de escasez informativa (...) El emplear todos los datos nos permite apreciar detalles que nunca pudimos ver cuando estábamos limitados a las cantidades más pequeñas”. MAYER-SCHÖNBERGER, VIKTOR y CUKIER, KENNETH *Op. Cit.* Pág. 25. Estos autores, sin embargo, reconocen que el tratamiento de grandes volúmenes de datos lleva aparejada una pérdida de exactitud: “La exactitud requiere datos cuidadosamente seleccionados. Puede funcionar con cantidades pequeñas (...) Pero en un mundo de datos masivos, a cambio de emplear series de datos mucho más extensas podemos dejar de lado parte de la rígida exactitud (...) Lo que perdemos en exactitud en el nivel micro, lo ganamos en percepción en el nivel macro” (pág. 26).

<sup>777</sup> “En la sociedad de la información, una parte sustancial de la misma está en manos del Gobierno y de la Administración. Si no llega al conocimiento de los ciudadanos, se genera un déficit democrático (...) Por ello, la necesidad de transparencia de las actuaciones públicas se ha ido convirtiendo en una exigencia cada vez más insistente por parte de actores cualificados: estudiosos, periodistas, organizaciones no gubernamentales, etc.” En: GUICHOT REINA, EMILIO “Transparencia y acceso a la información pública en España: análisis y propuestas legislativas. Documento de trabajo 170/2011”. Fundación Alternativas, pág. 8.

A este respecto, el código deontológico del Col.legi de Periodistes de Catalunya señala en su punto 6: “Pel que fa a assumptes relacionats amb les administracions públiques, el dret fonamental a la informació ha de prevaler sempre per damunt de qualsevol restricció que vulneri injustificadament el principi de la transparència informativa a la que estan obligades”. En el mismo sentido, el código deontológico de la FAPE indica en su punto 11: “Corresponde al periodista vigilar escrupulosamente el cumplimiento por parte de las Administraciones Públicas de su obligación de

“Muchas veces, el Gobierno se niega a desempeñar roles de fuente, en nombre del secreto de Estado, en todas sus variantes posibles: secreto diplomático, secreto militar, secreto fiscal, secreto administrativo.

Pero la negativa a ofrecer información no se da solamente en el poder ejecutivo. También puede manifestarse como secreto parlamentario que protege la discusión en comisiones o en plenarios de ciertos temas considerados vitales para la seguridad interior o exterior del Estado, y como secreto judicial, impuesto por la ley o decidido por el magistrado. O también como secreto administrativo, secreto fiscal, secreto militar...”<sup>778</sup>.

De esta manera, cabe la posibilidad de que un documento sea conscientemente ocultado al periodista y a la ciudadanía por parte de quien lo ha generado o por quien lo posee, como han puesto de manifiesto recientemente los casos de las filtraciones publicadas por la organización Wikileaks en 2010 o por el funcionario de la CIA Edward Snowden en 2013. La evidencia de que amplios campos de información significativa permanecen ocultos por las instituciones que controlan esa información ha dado pie al nacimiento de lo que podríamos calificar como una especialización periodística, el llamado “periodismo de investigación”<sup>779</sup>, dedicado, según la expresión de Borrat, a “revelar lo oculto”:

“El periodismo de investigación contrasta con otros tipos de periodismo por diferencias que no son puramente cuantitativas (más detalles, mayor profundidad en el análisis, más tiempo de producción), sino que implantan una relación de conflicto entre el periódico que publica la información investigada y el actor social que pretendía mantenerla oculta”<sup>780</sup>.

Como vimos en el punto 6.2.3.2.3.1.2 al hablar de las filtraciones, la idea de “periodismo de investigación” está sujeta a discusión tanto académica como profesional. Según Randall, hay un sector de la profesión que considera que todo periodismo se basa en la investigación, por lo que la misma expresión “periodismo de investigación” es innecesaria por redundante.

Aun así, la especificidad de tal periodismo se justifica por el énfasis en el desvelamiento de información que alguien se niega a sacar a la luz. Ésa es la idea subyacente en la descripción

transparencia informativa. En particular, defenderá siempre el libre acceso a la información proveniente o generada por aquéllas, a sus Archivos o Registros Administrativos”.

En fecha reciente, el Gobierno español promulgó la “Ley 19/2013 de 9 de diciembre de 2013, de transparencia, acceso a la información pública y buen gobierno”, en la que, como uno de sus objetivos fundamentales, “se reconoce y garantiza el acceso a la información –regulado como un derecho de ámbito subjetivo y objetivo–”. Esta ley se inscribe en el marco de legislaciones similares adoptadas en otros países en los últimos años en aras de facilitar el acceso a información de instituciones públicas, aunque manteniendo algunas áreas de la actividad pública fuera de este acceso por razones variadas (básicamente, por cuestiones de seguridad, de secretos de Estado y similares).

<sup>778</sup> BORRAT, HÉCTOR *Op. Cit.* Pág. 59.

<sup>779</sup> Montserrat Quesada, en su intento de definir y diferenciar el “periodismo de investigación” respecto del resto de prácticas periodísticas, señala algunos rasgos específicos: el primero, la forma de acceder a los hechos noticiosos, en el sentido de que el periodista “de investigación” obtendría los *datos* de la realidad por él mismo, fruto de su investigación, pero no facilitados por una fuente, sobre todo si ésta es oficial. Ver: QUESADA, MONTSERRAT *La investigación periodística. El caso español*. Barcelona: Editorial Ariel, 1987. Págs. 31-33. Sin embargo, esta descripción no despeja el problema epistemológico: salvo en el caso de que el periodista sea protagonista o testigo de los hechos, siempre dependerá de una fuente que le suministre el acontecimiento. Por lo tanto, entendemos que lo que está planteando Quesada es que el periodista “de investigación” trabaja con un tipo de fuentes diferente de las que se emplean en trabajos periodísticos *rutinizados*, incluyendo el acceso a documentos que en principio, la fuente no quiere revelar, por ejemplo, mediante la “infiltración” del periodista en una organización sin desvelar que es periodista, siempre que de ello no se derive un delito (Págs. 141-149). Se trata, en definitiva, de la antigua discusión de si el periodista, en la práctica, es y actúa como si fuera un detective privado.

<sup>780</sup> BORRAT, HÉCTOR *Op. Cit.* Pág. 79.

que Randall hace de los cuatro rasgos que lo distinguen: la originalidad (“este periodismo no consiste en resumir o encajar entre sí los descubrimientos y datos de otros, sino en realizar investigaciones originales”); informaciones de actos negligentes o irregulares para los que no se disponen de pruebas (el periodista debe buscar esas pruebas); que alguien trate de ocultar la información (el periodista “no acepta el secretismo ni la negativa de las autoridades a facilitar información; descubre las cosas por sus propios medios”); y que haya mucho en juego (es decir, que obligue a los actores sociales a reaccionar ante las informaciones)<sup>781</sup>.

Salvo en la última característica (que sería el aspecto performativo de la información), en los demás rasgos aparece el papel epistemológico que desempeñan los documentos. Incluso, entre las cualidades que deben tener los profesionales que ejerzan este tipo de periodismo, Randall destaca la capacidad de conocer “las fuentes de referencia estandarizadas”, es decir, el manejo de todo tipo de archivos documentales, incluidas las bases de datos *on-line*. De la importancia que Randall otorga al documento da fe la siguiente reflexión:

“Del conjunto de investigaciones llevadas a cabo por la historia del periodismo se desprende la moraleja de que hay que apoderarse de una documentación tan ingente como sea posible y no deshacerse de ella. Nunca se sabe cuándo resultarán útiles los documentos, las notas, los informes y cualquier otro material que se haya ido acumulando. Meses después de que haya llegado a nuestras manos un informe en apariencia inocuo, puede ocurrir algo que le otorgue una relevancia inesperada”<sup>782</sup>.

El documento, pues, es un bien precioso, y es un elemento fundamental para revelar “lo oculto”, ya sea en el momento de descubrir unos hechos o en el de darles una interpretación nueva.

Pero, todo este empeño por acceder a documentos que nos pongan tras la pista de los hechos ocultos no puede hacer perder de vista un elemento situado en el reverso del documento: como hemos apuntado, existe una extensa gama de actividades humanas que no dejan rastro documental; son hechos efímeros, algo de lo que la Historia es consciente desde, como mínimo, los tiempos de Voltaire<sup>783</sup>. Como hemos señalado, el nacimiento de la Historia social amplió de la gama de actividades humanas susceptibles de ser objeto de la investigación historiográfica, lo cual implicó un incremento del tipo de fuentes que colmaban los vacíos dejados por los hechos efímeros: desde fuentes visuales, icónicas e incluso sonoras, hasta las fuentes orales, sobre todo en el marco de la “Historia del presente”. Esta ampliación del abanico de fuentes, desde luego, fue posible por las nuevas facilidades que otorgaban los avances tecnológicos, de manera que cada vez más hechos efímeros (como una conversación) podían ser dotados de un soporte material que permitiera su estudio, convirtiéndolos de esta manera en documentos.

<sup>781</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Págs. 155-158.

<sup>782</sup> *Ibid.* Pág. 168.

<sup>783</sup> Voltaire manifestó su animadversión por una Historia basada en documentos antiguos que, para él, eran de dudosa veracidad, aparte de que sólo servía para hablar de un cierto tipo de hechos. Frente a esta Historia documental, Voltaire contraponía una Historia que “se entremezcla con la vida y con los intereses inmediatos del hombre presente”. Ver: VOLTAIRE *Op. Cit.* Págs. 177-178.



Pese a esta ampliación del *radio de acción* del documento, seguimos sin poder abarcar *toda* la realidad de forma documental, ya que un hecho sigue siendo efímero si no hay testigos, si no tiene efectos para la actividad humana y si no ha dejado rastro en ninguno de los dispositivos tecnológicos con los que contamos; y, además, obviamente, si los protagonistas del hecho tienen la firme voluntad de que no quede rastro, salvo, claro está, en su propia memoria.

La ampliación de la gama de documentos también generó un cambio de metodología –e incluso de mentalidad– en los historiadores: la inclusión de fuentes documentales distintas de los vestigios clásicos (arqueológicos y arquitectónicos, archivos oficiales, memorias, crónicas) alimentó la idea de que ya no se trataba de averiguar lo evidente (lo que el documento *decía por sí mismo*), sino que ahora se podían inferir las estructuras mentales de las personas que habían generado los documentos. De esta manera, se llega a la idea de que “toda cultura es un texto que puede ser descifrado”<sup>784</sup>; esto es, toda cultura, toda manifestación del espíritu humano puede ser un documento. Ello supuso, en palabras de Paul Ricoeur, “la reconquista de lo cualitativo por lo cuantitativo”, la integración de dos métodos que parecían contrapuestos.

El periodismo también participa de este *ensanchamiento* del tipo de acciones humanas que pueden ser objeto de la documentación periodística, sobre todo desde el momento en el que se amplía la percepción de lo que es realidad (ver 6.2.3.2.2.2), por ejemplo con el periodismo declarativo. En este marco, el documento se convierte en “potenciador de información” y en “actualizador de información”, como señalaba Desantes, en tanto que puede proporcionar los elementos conceptuales y contextualizadores para profundizar en lo que *no es evidente* por los mismos hechos y, por lo tanto, avanzar hacia el terreno de la comprensión de la información.

#### **6.2.4.4. Los datos como nueva categoría de hechos**

En el inicio de este punto hablábamos de la doble condición del documento, como soporte físico de la información y como la información vehiculada a través de él. El vestigio material aúna estas dos características: en Historia, el soporte material o bien *es* la información (unos restos fósiles, las ruinas de una ciudad maya) o bien es la condición necesaria para interpretar la información (un documento de la época medieval en el que tan importante es el documento en sí como la información contenida en él). Pero al analizar la materialidad del documento, entendida como el elemento que *salva* la ausencia del testigo, introducíamos un tipo de documento en el que el soporte físico, o es inexistente o no aporta información relevante, salvo, quizás, la de revestir al documento de un aura de autenticidad. Es el documento cuya principal virtud radica en la información que transmite: nos referimos a los “datos”, entendidos como los *paquetes de*

---

<sup>784</sup> IGGERS, G. *Op. Cit.* Pág. 57.

*información* presentes en todo documento. Es más, cualquier documento se debe poder analizar a partir de los datos que contiene o que se pueden inferir a través de él, y su interés histórico o periodístico dependerá de ello.

Para aproximarnos a la complejidad del dato partimos de las tres acepciones del término “dato” del diccionario de la Real Academia Española. La primera acepción define “dato” como “documento, testamento, fundamento”, en la línea de que es el contenido informativo que confiere la condición de documento. La segunda acepción señala: “Antecedente necesario para llegar al conocimiento exacto de algo o para deducir las consecuencias legítimas de un hecho”; ahora se pone el énfasis en su naturaleza informativa en tanto que permite un conocimiento verdadero (“exacto”), de lo que se deduce que el dato está vinculado con la realidad de una manera correspondentista. Y, por último, la tercera acepción indica que dato es “información dispuesta de manera adecuada para su tratamiento por un ordenador”: es información tratada de forma metodológicamente adecuada para su uso estandarizado. Nos centraremos en las dos últimas acepciones, dado que la primera simplemente caracteriza genéricamente cualquier documento. Y dentro de la historiografía comprobaremos cómo ambas ideas –la exactitud y la estandarización– se unen en una misma dirección epistemológica.

Como vimos, la Historia desarrolló nuevos instrumentos metodológicos que provocaron la revisión de la idea de documento. Esa renovación metodológica apuntaba hacia una nueva ontología de la Historia, de manera que los historiadores fijaran su atención en nuevos aspectos del mundo de las cosas. Es lo que Braudel planteaba cuando defendía el abandono del discurso historiográfico centrado en *grandes acontecimientos* protagonizados por *grandes hombres*, que era el terreno propio del documento historicista, para tomar en cuenta *hechos menores*, como el impuesto de la renta, el nivel de los salarios o el precio del pan, que pueden ser más reveladores de ocurrido que una batalla o que la declaración de una autoridad (ver 5.2.1.2). Esto suponía un nuevo tipo de datos, sobre todo numéricos, respecto a los utilizados hasta ese momento por los historiadores; y esta nueva tipología permite estudiar *otras cosas de otras maneras*.

Sin salirnos del campo historiográfico, el desarrollo de tecnologías informáticas para el tratamiento de estos nuevos datos, junto al impulso paralelo de métodos cuantitativos en las ciencias sociales, dieron lugar a lo que se denominó “histoire sérielle”, la cual “descansa en la constitución de series homogéneas de *items*, o sea, de hechos repetibles, eventualmente accesibles al tratamiento informático. Todas las categorías importantes del tiempo histórico pueden redefinirse, progresivamente, sobre una base *serial*”<sup>785</sup>.

Ello requería una recategorización de nociones clave de la Historia y una profunda modificación metodológica. Si analizamos, por ejemplo, la evolución del nivel salarial durante una época histórica, debemos partir de un dato básico, extraído de la realidad: el salario que

---

<sup>785</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 186

percibía la gente. Y aquí surge el primer problema: ¿cómo conocer el salario de *todo* el mundo? Podríamos saber lo que cobran algunos trabajadores, incluso la mayoría, pero es imposible saber lo que cobraba todo el mundo en el siglo XVII; incluso es difícil saberlo ahora, con índices de economía sumergida en España de más del 20%. Por ello, el historiador debe trabajar con inferencias, proyecciones y estimaciones, lo cual supone moverse por terrenos hipotéticos, lejos de certidumbres indiscutibles. Si se solventa este problema, a continuación nos veremos obligados a hacer medias aritméticas de los salarios para obtener cifras con las que poder trabajar. Y para ello se debe tomar una cadena de decisiones fundamentales: por ejemplo, si utilizamos las cifras con un criterio anual (lo cual ya es una decisión en sí misma), debemos decidir si actualizamos las cifras utilizando para ello la inflación (la cual, a su vez, es otro dato) o usamos sólo el importe nominal de los salarios; o, a la hora de calcular la media anual, si realizamos esa media sin más o la compensamos con algún factor corrector (por ejemplo, para ingresos agrarios que no llegan a monetizarse).

Y de esta forma llegamos al “dato”, en este caso, el salario medio anual en un país y en un año determinados. Tenemos así la base con la que comenzar a trabajar. Una vez hemos *obtenido* los datos de los salarios por años, es decir, la “serie homogénea de ítems”, procedemos a su tratamiento estadístico, a partir de algún criterio y, sobre todo, de algún presupuesto teórico; esto es, la decisión final sobre cómo manejar estos datos está determinada por la hipótesis que queramos confirmar: “És en la teoria que hi ha darrere, en l'explicitació dels nostres interessos i en la comprovació de les dades de les hipòtesis que hauríem de decidir, en tot cas, si les tècniques ens han permès dur a terme una investigació amb el màxim de rigor i objectivitat possibles que ofereixi una explicació del fenomen social considerat”<sup>786</sup>.

Cada paso del proceso implica la adopción de decisiones con las que se configura el objeto de estudio: conseguimos el dato gracias a un *proceso de destilación* durante el cual se va simplificando la realidad, aplicando para ello un método en cuya validez (o, mejor, aceptación) radica la *garantía científica* del proceso. De esta manera pasamos de la complejidad e incluso de la *inabarcabilidad* inicial de la realidad a un resultado numérico con el que se pretende haber reducido la realidad a *algo manejable*. Y ese *algo* es una cifra, a la que se llega a fuerza de subrayar los aspectos repetibles de hechos de la realidad, de forma que el resultado tiene la gran virtud de que es comparable a otra cifra, que sería otro dato obtenido de la misma manera.

En primera instancia, se podría decir que el dato sigue un razonamiento epistemológico muy similar al del “concepto” clásico: permite reducir la complejidad del mundo a partir de la percepción de las similitudes de las cosas del mundo. Pero, a diferencia del “concepto”, el dato no se mueve en el ámbito puramente semántico, sino que permite operar en términos altamente

<sup>786</sup> BUSQUET DURAN, JORDI (coord.) *La recerca en comunicació. Què hem de saber? Quins passos hem de seguir?* Barcelona: Editorial UOC, 2006. Pág. 149.

abstractos y formalizados, aptos para su tratamiento matemático, lo cual puede desembocar incluso en la aplicación de lenguajes formales.

Con la introducción de estas nuevas categorías, la historiografía buscaba superar su condición de ciencia anclada en el hecho singular e irrepetible, para lo cual ahora propugnaba centrar su atención en lo contrario, en lo repetido, de forma que, una vez *modalizada* la realidad mediante el dato, se puedan detectar constantes y enunciar leyes generales mediante del manejo de largas secuencias de datos y aplicar metodologías centradas en las leyes de lo general.

El periodismo ha ido adaptando estas metodologías, a partir de la incorporación de la idea de dato, aunque el periodismo sigue centrándose en lo nuevo, en lo singular, en lo que Braudel despreciaba como “espuma de la Historia” (y que Braudel relegaba al periodismo). Así, en los últimos 20 años ha aparecido el llamado “periodismo cuantitativo”, denominado también “periodismo de precisión”, el cual, según José Luis Dader, se caracteriza por:

“a) Se abordan las cifras de un problema social de larga y lenta evolución; b) El protagonista de la información no es una persona concreta ni un hecho aislado, sino la descripción general de un problema social; c) El enfoque es ajeno a la inmediatez de la rabiosa actualidad; d) La importancia que se concede al tema se traduce en una descripción extensa, sin ceñirse al tópico de que los temas sociales anónimos no pueden atraer la atención del público en general de un diario de gran difusión; e) Lo sustantivo del reportaje es la cuantificación numérica del problema analizado; y, f) –y para mí lo más importante–, hay ya un incipiente reconocimiento de que las cifras por sí solas no valen nada si no se tiene en cuenta el método de su obtención.”<sup>787</sup>

La caracterización de Dader encaja bien con los métodos cuantitativos de las ciencias sociales. Es común que tales métodos, de origen positivista, sean presentados como *objetivos* o *científicos* (como ocurre con el “periodismo de precisión”), frente a los métodos cualitativos (entrevistas en profundidad, grupos de discusión, observación participante), más cercanos a la hermenéutica del interpretar que a la supuesta precisión del dato numérico<sup>788</sup>.

Los métodos cuantitativos reposan en el uso de instrumentos estadísticos que permiten tratar grandes volúmenes de información, una vez reducida dicha información a datos, en la línea de la tercera acepción de “dato” de la RAE. De esta manera, los instrumentos estadísticos operan de formar similar a como la filosofía llegaba a la *realidad* (el concepto) a partir de la *apariencia* (la realidad informe). Aunque, a diferencia de la ciencia griega, ahora, con el uso de estadísticas y de encuestas<sup>789</sup>, ya no se pretende obtener un conocimiento verdadero y definitivo,

<sup>787</sup> DADER, JOSÉ LUIS “Periodismo de precisión en España. Una panorámica de casos prácticos”. En: *TELOS*, número 36. Diciembre-enero de 1993. Consultado on line:

[http://telos.fundaciontelefonica.com/telos/antiores/num\\_036/cuaderno\\_central6.html](http://telos.fundaciontelefonica.com/telos/antiores/num_036/cuaderno_central6.html)

<sup>788</sup> BUSQUET DURAN, JORDI (coord.) *Op. Cit.* Pág. 148.

<sup>789</sup> Gomis engloba estadísticas y sondeos (encuestas) dentro del epígrafe de “resultados”, entendidos éstos como verdades indiscutibles, hechos consumados, los resultados finales de cualquier proceso: “El rasgo ideal de una noticia es que sea un resultado, algo registrado de forma pública y decisiva. Los medios necesitan resultados para dar seriedad a su producto”. Así, “la estadística es el registro indiscutible y exacto de la presencia anónima”, por lo que tiende a aparecer como algo inapelable y que no se puede rebatir más que con otra estadística. Por el contrario, los sondeos (o encuestas) sirven para “medir” algo tan fluido y vago como son los estados de opinión: “Con los sondeos,

sino, como ocurre con el pensamiento científico actual, nos movemos en la perspectiva de un conocimiento probabilístico, centrado en grandes estructuras, grandes tendencias, no en casos individuales. Ése es el sentido que historiadores como Ernest Labrousse o François Simiand le daban a su idea de una Historia basada en factores cuantificadores.

#### 6.2.4.4.1. Estudios ajenos y propios

El periodismo incorpora las metodologías cuantitativas por dos vías. En primer lugar, publicando y difundiendo estudios de este tipo realizados por instituciones públicas y privadas: “La mayor parte del periodismo de precisión que se viene practicando en España pertenece al tipo que podríamos llamar pasivo, ya que se limita a dar noticia de los estudios sociológicos que otros hacen, aunque el hecho de considerar ya como noticia relevante y con tratamiento minucioso tales informaciones es un avance positivo”<sup>790</sup>.

No es necesario extenderse mucho en la importancia y la abundancia de las noticias de este tipo difundidas por los medios: desde encuestas del CIS sobre temas sociales varios, a los informes de las instituciones económicas, financieras y sociales (FMI, bancos centrales, empresas comerciales, asociaciones de consumidores, colegios profesionales, etcétera) pasando por los estudios realizados por empresas privadas. En estos casos, es difícil separar el interés informativo del estudio de su condición de “acto de habla” de una fuente institucionalizada, ya sea con voluntad locutiva, ilocutiva o perlocutiva.

Éste es el caso, anecdótico si se quiere, del informe que la empresa fabricante de preservativos Durex presenta periódicamente, a partir de una encuesta de “bienestar sexual” en 26 países<sup>791</sup>, y que termina generando titulares como “Un estudio revela que los españoles hacen el amor cada cuatro días” (*El País*, 15 de marzo de 2001) o “Los españoles hacen el amor más rápido y menos veces que las parejas de otros países” (*La Vanguardia*, 23 de septiembre de 1998), todos ellos basados en sendos informes del *Durex Global Sex Survey*.

Desde el punto de vista epistemológico, estos estudios plantean el problema de la verificación: el estudio en cuestión debería poder ser confrontado con *algo*, ya sea la realidad ya sea un acontecimiento. Así, ¿cómo verificamos que los “españoles hacen el amor más rápido y menos veces que las parejas de otros países”? ¿Cón qué comparamos los resultados? Sólo se nos ocurre una vía: que otra institución haga una investigación similar, y que se confronten sus resultados. Pero los resultados del segundo estudio sólo serán mesurables con los del primero si comparten objetivos, presupuestos teóricos de la investigación, y, por supuesto, la metodología

---

la opinión misma –algo provisional, fluctuante y vago– se convierte en un resultado”. En: GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Págs. 116-119.

<sup>790</sup> DADER, JOSÉ LUIS *Op. Cit.*

<sup>791</sup> Informe consultable en la web corporativa de Durex: <http://www.durex.com/es-es/sexualifestyle/sexualwellbeingsurvey/pages/default.aspx>.

empleada. Para comparar resultados, de entrada, es imprescindible saber *cómo* se obtuvieron los datos. En el caso de Durex, suponemos que los datos usados como base del estudio proceden de encuestas diseñadas con algún criterio de representatividad social: admitiendo esto, ¿cómo podemos estar seguros de que la gente entrevistada dijo la verdad, y más en un tema como éste? La única forma segura sería que la empresa Durex desplegara in situ unos investigadores que se dedicaran a contar las veces y la duración –cronómetro en mano– de los actos sexuales. Algo que se antoja descabellado, sobre todo para las parejas que sufran el estudio.

Por consiguiente, la verificación se limita al *cómo* se realiza una investigación de este tipo, confiando en que a métodos similares se obtengan resultados similares. Ése es el modo en que opera el pensamiento científico, para el cual, recordémoslo, el objeto de estudio no es la realidad en sí, sino un objeto previamente configurado con el que se ha procedido a *reducir* la realidad a un objeto abarcable por el método, lo que para nosotros es el “dato”. Por lo tanto, podríamos decir que en cierto modo el método configura el objeto de estudio.

Si la verificación se centra en la evaluación del método, se aleja la posibilidad de dictaminar si un método es *verdadero* o *falso*; en todo caso, se podría concluir que un método es *adecuado* o *inadecuado* para los fines perseguidos por la investigación. Por ejemplo, si alguien dice que España está empeorando en “innovación industrial”, y presenta como prueba un indicador numérico, no tiene sentido analizar si eso es verdadero, porque tendríamos que comparar esa afirmación con algo que no existe en la realidad: no podemos tocar o fotografiar ninguna “innovación industrial”. La única pregunta posible es cómo se ha llegado a saber eso, lo cual implica indagar sobre los presupuestos utilizados (qué significa “innovación industrial”, un concepto que, dada su abstracción, costará concretar), estudiar la pertinencia y la fiabilidad de los indicadores seleccionados, o ver con qué criterios se manejaron los datos obtenidos.

De ahí que Tuchman califique los hechos *contenidos* en ese tipo de estudios como “hechos no verificables”<sup>792</sup>: es decir, el resultado de estos estudios no lo podremos verificar *acudiendo* a la realidad para confrontarlo, sino que pasa por el análisis del método mediante el cual se ha obtenido el resultado, ya que la realidad que refleja el estudio no es perceptible, sino que ya ha sido *modelizada* –o *conceptualizada*– por el método.

Por lo tanto, en la práctica periodística, el uso de este tipo de estudios como fuente informativa exige alguna indicación de cómo se han realizado: eso nos daría la única posibilidad de, si no verificar, sí al menos hacernos alguna idea de lo que el estudio puede ofrecer. No es lo mismo hacer una encuesta con un universo de 500 personas que de 10.000, pongamos por caso.

Tomando una noticia al azar (el mismo día en que se redactan estas líneas), el diario *El País* publicó la siguiente información a página entera: “El 90% del parque de viviendas español derrocha energía” (17 de febrero de 2014, página 28). Al final de la primera columna de texto

---

<sup>792</sup> TUCHMAN, GAYE *Op. Cit.* Pág. 102.

aparece la procedencia del dato del titular: “Un estudio realizado por Certicalia, una red de más de 2.000 técnicos que realizan certificados energéticos en toda España, que deben tener obligatoriamente desde junio todas las casas que salgan a la venta o alquiler”. Y más adelante se aclara que el informe está basado en una muestra representativa de 6.000 viviendas. No es mucho, pero al menos orienta sobre el tipo de investigación y el volumen de la muestra. La periodista que firma el artículo, por supuesto, no tiene manera de comprobar este informe, y lo que hace es lo habitual en estos casos: habla con expertos en el tema y describe algún caso concreto vinculado con el tema, a modo de ejemplo ilustrativo del problema que pone de manifiesto el estudio de Certicalia, que constituye la principal fuente del artículo.

La segunda vía que utiliza el periodismo para dar cabida a este tipo de estudios como fuente es la elaboración de encuestas por parte de los propios medios, algo frecuente, por ejemplo, durante las campañas electorales para detectar las tendencias de voto poco antes de que se celebren unos comicios. O también tras acontecimientos concretos en los que el medio desea *cuantificar* la opinión de la audiencia, como es el caso de un debate electoral. Para ello, el medio contrata una empresa especializada en sondeos para que le haga la encuesta, ya sea en exclusiva o dentro de un *pool* de medios. Eso hace posible titulares como “Rajoy gana el debate por la mínima” (*El País*, 8 de noviembre de 2011) tras el debate entre los candidatos del PP y del PSOE (Mariano Rajoy y Alfredo Pérez Rubalcaba, respectivamente) celebrado en el marco de la campaña electoral para las legislativas de ese año. En este caso, la encuesta fue realizada por Metroscopia nada más acabar el debate (“sondeo flash”).

Dado su elevado coste, los medios circunscriben sus estudios propios a pocos casos, como los descritos como ejemplo, y básicamente para asegurar un titular de portada en momentos relevantes, como son las vísperas de unas elecciones, sobre todo si la encuesta se publica en domingo, el día de mayor tirada de los diarios durante la semana. Y, en todo caso, a estos estudios propios les podemos aplicar todo lo dicho para los estudios ajenos: la única posibilidad de *verificar algo* radica en el análisis del método empleado para llevarlos a cabo.

#### **6.2.4.4.2. El periodista toma la iniciativa: el periodismo de datos**

Una variable de este “periodismo cuantitativo” es la especialidad conocida como “periodismo de datos” o “periodismo de base de datos”, cuya principal característica es utilizar la creciente cantidad de bases de datos accesibles por internet. A diferencia del “periodismo pasivo” del que hablaba Dader, en el “periodismo de datos” la iniciativa está en manos del periodista, quien no se limita a recoger investigaciones ajenas ni a esperar a que la dirección del medio en el que trabaja sufrague una siempre costosa encuesta o una investigación de mercado. Ahora, el periodista escoge el tema y diseña el método para alcanzar su objetivo.

Según Sandra Crucianelli (del Knight International Journalism Fellowship, un programa del International Center for Journalists), el “periodismo de datos” usa técnicas del “periodismo de investigación” y del “periodismo de precisión”, en un soporte informático; pero, sobre todo, se distingue por el manejo de grandes volúmenes de datos, una visualización interactiva de los resultados y “la incorporación de un programador informático para desarrollar tareas que van desde la extracción de datos, la depuración de los sets de datos, hasta el diseño de aplicaciones de noticias”<sup>793</sup>. Todo ello se concreta en artículos basados en datos, visualizaciones interactivas, “conjuntos de datos abiertos” (extracción de datos públicos ocultos bajo capas de información, y muchas veces en formatos poco manejables) y aplicaciones de noticias. De hecho, la apertura de las bases de datos públicas constituye un objetivo básico de este periodismo<sup>794</sup>, en la línea con la creciente sensibilidad por la transparencia de las instituciones oficiales (ver **6.2.1.3.1**)

El “periodismo de datos” viene a ser una puesta al día de propuestas similares que nacieron en los albores de internet. A principios de los años 90 ya se planteó la posibilidad de un “periodismo de rastreo de datos”, dedicado a recoger y analizar información en soporte informático. Elliot Jaspin pone el ejemplo del periodista George Landau, del diario *St. Louis Post Dispatch*, quien “utilizó un ordenador para comparar los registros de defunciones de Missouri, correspondientes a 10 años, con las listas del censo electoral de la zona oriental de Saint Louis. De este modo descubrió votaciones de personas fallecidas”<sup>795</sup>.

Por ello, es evidente que el concepto clásico de documento queda ampliado con el uso de estadísticas, encuestas y con las investigaciones a partir de grandes volúmenes de datos. De esta manera el periodista –y el público en general– pueden acceder a un volumen creciente de información de todo tipo: “Journalists now have access to far more information than previously, as a result of everything from the transparency movement to the spread of sensor networks”<sup>796</sup>. Pero la cuestión es si todo esto se traduce en una simple cuestión cuantitativa (ahora hay más información que antes) o bien implica alguna consecuencia cualitativa, es decir, del tipo de realidad que los datos son capaces de aprehender. La pregunta, pues, es qué realidad *reflejan* o *contienen* los datos y si esa realidad es de alguna *clase* diferente a la que podemos *capturar* con otros testigos.

<sup>793</sup> Cita de Sandra Crucianelli extraída del documento “Periodismo de Datos: ¿Qué es?”, del Knight International Journalism Fellowship. Consultado en línea:

[http://issuu.com/sandracruzianelli/docs/qu\\_es\\_el\\_periodismo\\_de\\_datos\\_](http://issuu.com/sandracruzianelli/docs/qu_es_el_periodismo_de_datos_)

<sup>794</sup> En este sentido, es destacable el papel de la Open Knowledge Foundation, a través de su web: <http://okfn.org/>

<sup>795</sup> JASPIN, ELLIOT “El periodismo de rastreo informático. Su enseñanza en la cadena periodística”. En *TELOS*, número 36. Diciembre-enero de 1993. Consultado on line:

[http://telos.fundaciontelefonica.com/telos/antiores/num\\_036/cuaderno\\_central2.html](http://telos.fundaciontelefonica.com/telos/antiores/num_036/cuaderno_central2.html)

<sup>796</sup> ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Op. Cit.* Pág. 13.



#### 6.2.4.4.3. La naturaleza epistemológica del dato

Para ello, es necesario analizar la naturaleza epistemológica, a partir del proceso de *destilación* descrito en el ejemplo del punto 6.2.4.4 sobre la obtención de datos históricos de la evolución salarial. Para ello, partiremos del punto 2.4.2, en el que estudiábamos el concepto de realidad dentro del pensamiento científico: la ciencia no parte directamente de la realidad, sino de unos objetos de estudio que previamente han sido configurados por el investigador, a los que Bunge llama “objeto modelo”, el cual está constituido por las características de un objeto que son susceptibles de teorización a partir de la captura de lo repetible de dicho objeto. Esta definición de “objeto modelo” encaja con el concepto de “dato” que hemos venido definiendo.

Tras configurar el “objeto modelo”, el científico, aísla y *dirige* el objeto de su observación y, una vez hecho esto, convierte ese “objeto modelo” en “objeto teórico”, que, recordémoslo, es “una representación conceptual esquemática de una cosa o de una situación real o supuesta real”. El “objeto teórico” permite inscribir lo observado en un marco teórico dentro del cual debe ser coherente y a partir del cual puede empezar a adquirir significado. Por último, el “objeto teórico” debe ser confrontado con la realidad de la cual procedía el “objeto modelo”, para poder comprobar su validez, partiendo de la base de que esta validez siempre está sujeta al principio de falsabilidad tal como lo definió Popper (ver 2.4.2.1).

La conclusión es que el “dato”, equiparado al “objeto modelo”, no es una constatación de la realidad, sino una elaboración de la realidad, una *modelización* de la realidad. El dato se constituye en un objeto de conocimiento que ha sido adaptado a las posibilidades efectivas de conocer –marcadas por el método– e inscrito en un marco teórico dentro del cual adquiere sentido. El dato al que puede acceder un periodista comparte estas características.

Pongamos por ejemplo los datos procedentes de un censo o de un padrón de población. Efectivamente, esos datos *proceden* de la realidad, puesto que se elaboran a partir de la información recogida por unos agentes (unos “testigos profesionales”) que, sobre el terreno, comprueban in situ las personas que viven en los domicilios censados, o al menos se dedican a recoger la información que esas personas facilitan. Suponiendo que la recogida de información censal es correcta, es evidente que tan sólo se preguntan los aspectos que interesan a quien está elaborando el censo, y se dejan de lado otros que podrían interesar a otras instituciones o a otros investigadores (¿y a las propias personas censadas?). También es evidente que la recogida de información ya está configurada para su posterior tratamiento estadístico, de forma que, al final del proceso se puedan obtener cifras con las que luego se realizarán estudios estadísticos. Y ese dato o ese porcentaje puede ser muy útil e incluso imprescindible para ciertas actividades (como el censo electoral o los servicios sociales que se necesitan), pero no deja de ser una elaboración (primero teórica y luego metodológica) de la realidad.

El resultado del estudio censal, pues, *captura* sólo aquello que el responsable del estudio ha definido como su objeto de estudio; y la metodología se reduce a *pasar la realidad a*

través de un cuestionario (que es donde se concreta el “objeto modelo”) en el que se simplifica y se *reduce* la realidad con el fin de obtener unos datos numéricos con los que quienes controlan el censo puedan tomar decisiones sobre *bases empíricas*. Pero ello no debe inducir al error de pensar que una cifra *sobre* la realidad *es* la realidad.

Se podrían poner ejemplos incluso más contundentes, como sería el caso de los sistemas de evaluación docente que se están implantando en la universidad española, en los que la evidente complejidad y la riqueza de matices que encierra toda actividad docente son reducidos a una cifra final –un dato– que, inevitablemente, es percibido por el profesor que participa *realmente* en esa actividad docente como una distorsión de la realidad (cuando no como una *traición*), puesto que no puede recoger todo lo que vitalmente implica la docencia, el día a día, los problemas y los logros concretos; pero creemos que con lo dicho ya se puede percibir con claridad el tipo de elaboración de la realidad que supone el dato.

Ello hace que el dato –o, en general, el documento– plantee problemas epistemológicos similares a los propios de cualquier testigo, y más aún si aceptamos que siempre interviene una voluntad humana en su generación o en su configuración. El peligro que acecha al dato es el mismo que provocó la deificación del documento: la consideración de que es una *emanación objetiva* de la realidad, de ahí su carácter casi probatorio, sobre todo cuando se utiliza para contrastar otro tipo de fuentes. Es el peligro al que apunta Gomis cuando define el dato<sup>797</sup> que utilizan los periodistas como: a) Un resultado que se define a sí mismo como hecho: “Es algo que aun cuando compendie y termine un largo y complejo proceso es sencillo y casi instantáneo, y tiene incluso a menudo una precisión numérica; b) Es un hecho público, indiscutible, inequívoco, algo que puede ser comunicado como pura información; c) Responde a un acto público previamente anunciado o es comunicado por una fuente interesada o algún organismo oficial; d) Tendrá repercusiones abundantes en el futuro.”

El dato, según Gomis, puede ser considerado como *el esqueleto de la información*, la unidad mínima con la que podemos recoger un hecho de la realidad. Ése era el sentido del término “dato” cuando lo asimilábamos genéricamente a “documento” en su función puramente informativa, no de soporte. Pero si tomamos la noción de “dato” obviando todo el proceso de modelización descrito en este punto, corremos el riesgo de incurrir en el mismo error en el que cayó el historicismo cuando asimiló el documento al hecho.

El dato *destilado* de la realidad supone una elaboración de la realidad, por lo que, más que encuadrarlo dentro de la noción de “hecho”, cabría hacerlo en la de “acontecimiento”, aunque esta vez el acontecimiento no sea un relato del hecho, sino una modelización, con metodología científica, del hecho. Se podría argüir que en la obtención del dato no interviene la voluntad humana de la misma manera subjetiva en que lo hacía en el acontecimiento, dado que

---

<sup>797</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Págs. 122-125.

el dato surge de un método científico, que es aceptado como un estándar por la comunidad científica; es decir, no depende de la voluntad de cada científico. De ahí la insistencia en que la objetividad está en el método, no en el científico. Sin embargo, hemos visto que el método no surge *per se*, impuesto por los mismos hechos, sino que es fruto de una serie de decisiones con las que se dirige el proceso de *destilación* del dato. Y también que el método está supeditado al marco teórico en el que se encuadra la investigación, dentro del cual el método encuentra su sentido y se convierte en instrumento útil.

En un estudio –a partir de datos– realizado por una fuente institucionalizada se puede pensar que, salvo alguna extraña excepción, la fuente respetará esos estándares, puesto que, como hemos visto, en esos estándares es donde se centrará la posibilidad de *verificación* del estudio. Sin embargo, la fuente institucionalizada sí que puede intervenir decisivamente en el diseño de la investigación, la cual se hará en función de los intereses y de las necesidades de esa institución. No creemos que los estudios de Durex estén encaminados a mejorar sus productos ni a conocer mejor a sus usuarios, sino, entre otras cosas, a generar titulares en los que aparezca el nombre de la empresa. En ese nivel del *qué* y el *para qué* de la investigación donde se manifiesta el control sobre el estudio y, por ello, sobre la forma en que se *accederá* a la realidad.

Ése es también el nivel en el que se produce la *intromisión* del sujeto en la investigación científica. La ciencia ha situado el momento inicial de la investigación, el *alumbramiento* de una hipótesis, en un terreno misterioso, más cercano a la psicología que a la epistemología: es, según Bunge, una mezcla de observación, intuición y razón que surge de la interconexión de percepciones, ideas, inferencias y proyecciones que se amalgaman *creativamente* en la mente del sujeto, el cual, finalmente, es quien enuncia una hipótesis (ver 2.4.2.2).

Este terreno *misterioso* de la hipótesis es lo que se suele llamar “originalidad”: la capacidad de formular preguntas –diferentes de las ya conocidas– sobre la realidad a partir de nuestra formación y de nuestra experiencia, y éste es un elemento esencial no sólo para la ciencia, sino también para el periodismo; y difícilmente podrá ser suplido por ninguna tecnología ni por ningún método: “Cultural literacy skills distinguish reporters, editors, designers and other journalists from other systems of data gathering and dissemination”<sup>798</sup>.

En el ejemplo del *St. Louis Post Dispatch*, es evidente que la idea de comparar la lista de defunciones con la lista del censo no surge por sí sola de la simple contemplación de los datos del censo, sino que nace gracias a un periodista que formula una hipótesis (suponemos que a partir de sospechas procedentes de alguna fuente *tradicional*) y que después idea un método para *comprobar* esa hipótesis. Y dentro de ese método está el uso de datos, los cuales se suponen que son *reales* no porque *sean* la realidad, sino porque –si han sido *destilados* de una forma aceptable– pueden permitir pensar que tienen *algún vínculo* con la realidad; un vínculo

---

<sup>798</sup> ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Op. Cit.* Pág. 29.

que, de todas formas, debe poder ponerse a prueba. En el ejemplo de Jaspin, la forma de probar ese vínculo fue utilizar los datos para acceder a otro hecho de la realidad, en este caso un fraude electoral; el periodista, al corroborar su hipótesis con los datos de las defunciones, no sólo verificó su hipótesis, sino la utilidad de los datos utilizados, ya que comprobó que *funcionaban*.

En consecuencia, los datos, como cualquier otro testigo, ejercen una función de *punte* entre realidad y discurso, aunque el tipo de realidad que aprehendemos con ellos no es la misma que la de un testigo presencial. En el caso de los datos, el sujeto intermediario es sustituido por un *sujeto científico*: la narración realizada –desde su subjetividad– por el testigo directo ahora es reemplazada por una modelización de la realidad que aspira a acceder a las estructuras profundas de las cosas, a las grandes tendencias, a la teoría. Si la percepción directa permite aproximarnos a lo único, a lo singular, al “*novum*”, al cambio de la realidad, el dato constituye el primer paso hacia lo general, a la elevación del hecho a teoría. La percepción directa describe el mundo, el dato lo conceptualiza, aunque ambos no son mutuamente excluyentes.

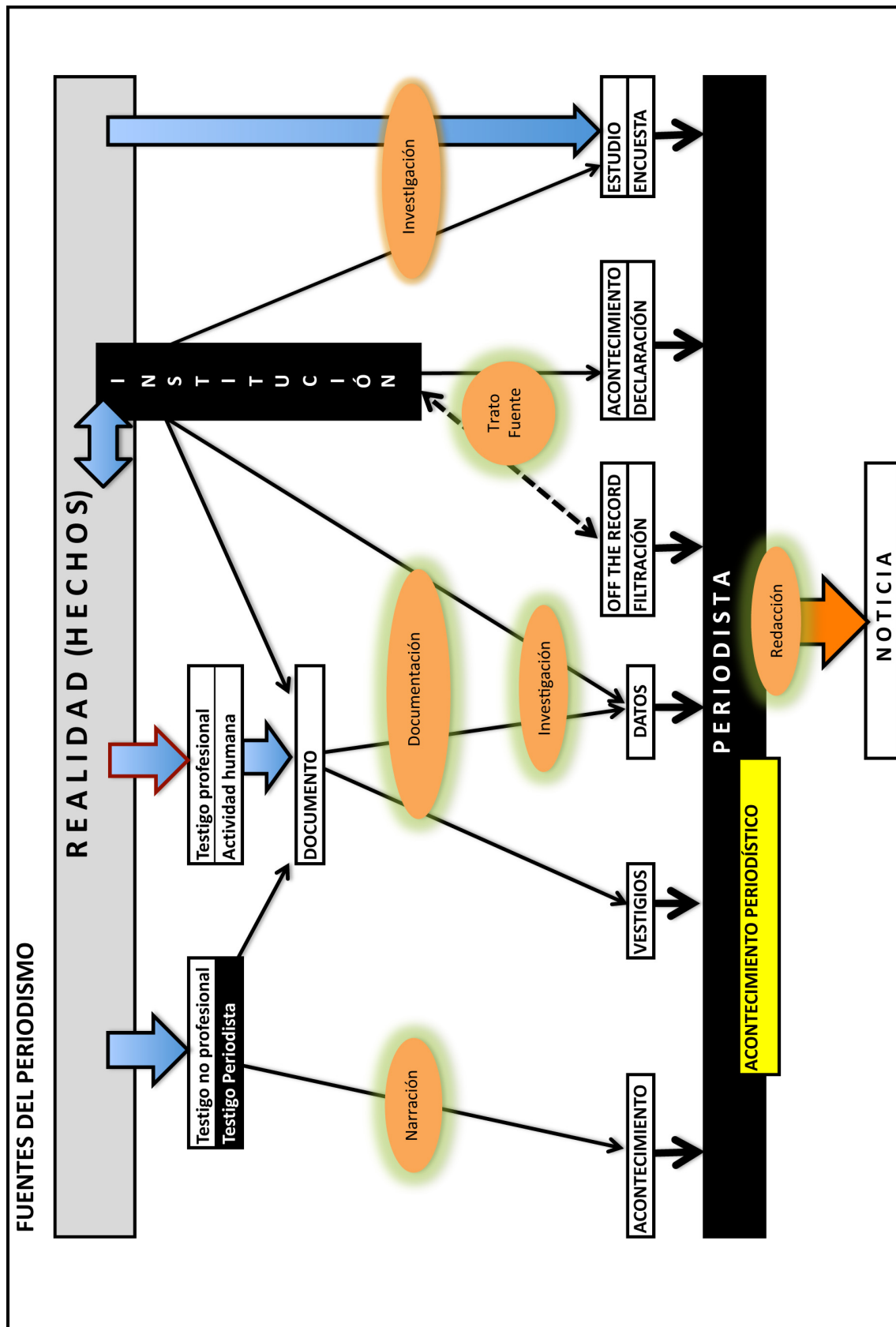
Por ello, se podría pensar que el dato en sí no puede ser falso. Como hemos visto, la garantía de verdad se sitúa en el método de obtención del dato, no en el resultado final del dato; y el método, en todo caso, puede ser *apropiado* o *inapropiado*. Sin embargo, también podemos encontrar datos que no se correspondan de ninguna manera con la realidad, como muestra el caso de la supuesta clonación de células madre de embriones humanos llevada a cabo por el científico surcoreano Hwang Woo-suk, quien falseó sus datos para publicar un artículo en la revista *Science* que luego fue reproducido por la prensa informativa. Hwang Woo-suk sabía que sus datos no hacían referencia a la realidad porque, simplemente, mintió, tal como desveló uno de sus ayudantes<sup>799</sup>. Pero en este caso ya no nos encontramos ante un problema epistemológico, sino moral, puesto que el científico tenía la voluntad de ocultar la realidad.

En conclusión, el dato facilita al periodismo un potente instrumento epistemológico con el que puede acceder a un *tipo* de realidad diferente al de la realidad simplemente perceptible por los sentidos, que es el territorio en el se desenvuelve habitualmente el periodismo. En ese sentido, la noción de “dato” se aproxima al concepto griego de *realidad*, y, como tal, también está próximo al enfoque gnoseológico de la ciencia. Pero, por su naturaleza generalizadora o conceptualizadora, el dato no puede constituirse en la única vía de acceso a la realidad para el periodismo: es difícil imaginar un periodismo sólo de datos, un periodismo que no recoja esa ruptura inesperada de la continuidad que supone el “*novum*”, el cual permanece como un factor casi subversivo por su potencialidad de frustrar todos los intentos de *estabilizar* la realidad cambiante y caótica en la que situamos nuestra vida.

---

<sup>799</sup> “La falsa clonación del científico Hwang”. *El País*, 23 de diciembre de 2005. Consultado en línea: [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2005/12/23/actualidad/1135292401\\_850215.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2005/12/23/actualidad/1135292401_850215.html)

Figura 1: Vías de acceso a la realidad del trabajo periodístico



### **6.3. Conclusiones: la realidad definida a partir de las fuentes**

En el punto 6.2 hemos diseccionado cómo el periodismo se aproxima a la realidad. Para ello, hemos explorado las vías que el periodista utiliza para conocer los hechos que se producen en la realidad, los cuales constituyen la materia prima imprescindible para su trabajo. En el gráfico de la página anterior (figura 1) hemos intentado sintetizar todas esas vías de acceso a la realidad como resumen de lo analizado hasta el momento. Ahora, al esbozar las conclusiones de este capítulo, trataremos de realizar el movimiento inverso: a partir de las vías de acceso a la realidad descritas –las fuentes informativas–, intentaremos inferir el tipo de realidades que *surgen* de esas vías, para, de esta manera, aproximarnos a la ontología posible del periodismo.

#### ***6.3.1. Una propuesta para definir las realidades del periodismo***

En la investigación sobre las fuentes periodísticas hemos comprobado que de una manera implícita emergía el problema de lo que es realidad, tal como lo habíamos planteado en el punto 2.5. En dicho punto señalábamos la incomensurabilidad de la discusión epistemológica sobre la realidad: pese a utilizar términos muy similares, las diversas perspectivas filosóficas no siempre hablan de las mismas cosas. Así, mientras los realistas consideran la realidad como una cuestión ontológica –centrada en el objeto–, la mayoría de los filósofos del siglo XX piensan en la realidad en términos de semántica dentro de una dimensión holística –centrada en el sujeto–.

Pese a esta disparidad, aislamos dos ideas a las que consideramos “transversales” en todo el debate (ver 2.5.4): a) la noción de realidad como algo vinculado a la realidad física; y b) la noción de realidad a partir de la intervención de la mente humana, es decir, de la adjudicación de significado a la noción a) con el fin de fijar un uso de ese significado. La combinación y la modulación de estos dos elementos definen las diferentes perspectivas sobre la realidad, desde la plena identificación de a) y b); a la supeditación de a) en b); el encadenamiento de a) y b) como relación de causa-efecto; la separación radical de a) y b); o la negación de a) pero la reafirmación de b), entre otras.

Este debate, en unos términos muy aproximados, se reproduce a la hora de analizar las realidades con las que trabaja el periodismo. Pero esto no se plantea abiertamente como una discusión entre diferentes concepciones de realidad, sino que emerge de manera inadvertida en los medios informativos, simplemente, por la superposición de diferentes perspectivas de lo real, que se yuxtaponen o se solapan, pero que no parecen excluirse mutuamente; por el contrario, el periodista parece haberlas incorporado de manera rutinizada a sus hábitos de trabajo, transmitiendo de esta manera la idea de que todo sobre lo que se informa pertenece al

mismo ámbito ontológico. El periodismo, pues, tiende a igualar concepciones sobre la realidad muy distintas.

Por todo ello, debemos proceder a aislar esas concepciones que conviven en las informaciones, como forma de avanzar hacia la definición de una ontología para el periodismo.

### 6.3.1.1. La realidad perceptible

En primer lugar, nos encontramos con la idea clásica –la cotidiana, la del *sentido común*– de realidad. Básicamente, es la realidad observable a través de nuestros sentidos. Es el mundo del cambio, del “*novum*” de Koselleck. En definitiva, es la realidad que se manifiesta a través de los “hechos”, y que se identifica con una idea de conocimiento centrada en el objeto.

Percibimos esta realidad a partir de la constatación en el tiempo de las rupturas de las continuidades, y esa constatación –en el presente– es la que define la idea de la actualidad, y es la que genera la noción de “noticia periodística”. La realidad vendría a ser lo que rompe las expectativas sobre lo que ha de suceder, de ahí su carácter incontrolable: es la “explosión” de Gomis o lo que Miquel Túñez, siguiendo la clasificación propuesta por Molotch y Lester en 1974, denomina “accidentes”, los cuales “no son intencionados y los que los promueven como acontecimiento público son distintos de aquellos cuya actividad da origen al acontecimiento”<sup>800</sup>.

Pero podemos percibir dos tipos de hechos diferentes: a) aquellos completamente *libres*, a los que hemos llamado “hechos-sorpresa”, que surgen de manera espontánea sin una clara voluntad humana detrás de ellos y, por lo tanto, aparecen sin un control humano intencionado; y b) los que hemos denominado “hechos-fuente”, los cuales son dirigidos por alguien hacia la consecución de un fin; son, en consecuencia, hechos en mayor o menor medida controlados.

a) En el caso de los “hechos-sorpresa”, su aparición es insospechada para todos, para el periodista, para quien vive o sufre el “*novum*” y para todos aquellos (personas o instituciones) que de una forma u otra se ven afectados por esta irrupción de lo inesperado. De ahí que el “hecho-sorpresa” sea *realidad radical*, entendida como completamente ajena a la voluntad humana; es más, la podemos definir como lo que se opone a la voluntad humana.

Por eso, lo que caracteriza al “hecho-sorpresa” es su falta de control en el momento en el que surge. Y por ello, se impone por sí solo: no necesita ningún *auspiciador de interés* para que tanto el periodista como el público perciban el hecho como ruptura; esto es, como noticia. Ahí radica el primer elemento que define la intersubjetividad de este tipo de realidad: sorprende a todos, y tiene la potencialidad de interesar a todos.

---

<sup>800</sup> TÚÑEZ, MIGUEL *Op. Cit.* Pág. 78.

Por ello, el “hecho-sorpresa” constituye la *razón de ser* primigenia del periodismo informativo. En su imprevisibilidad, el “hecho-sorpresa” parece reclamar la presencia de alguien que dé cuenta –y que alerte– de su irrupción. Por esa *razón*, el “hecho-sorpresa” es el tipo de realidad más difícil de *capturar*: no avisa, no cita al periodista, surge en el lugar y en el momento más insospechados, por lo que, en su primer *estallido*, el principal problema es averiguar qué ha ocurrido; y los instrumentos de que dispone el periodista para conocer lo sucedido distan de la precisión y la exhaustividad que serían exigibles, por ejemplo, a un procedimiento científico. Y de igual manera que el “hecho-sorpresa” requiere del periodista para que certifique su existencia, también necesita de testigos que corroboren el estallido.

Es fácil identificar el “hecho-sorpresa” con la noción griega de *apariencia*; pero, a diferencia del pensamiento clásico, esa *apariencia* no está enfrentada al conocimiento: es posible conocer a partir del caos del mundo, siempre y cuando se pueda insertar el “*novum*” en una estructura temporal gracias a la cual pueda adquirir significado. Porque, fuera de la comprobación de su existencia, ése es el otro gran reto que plantea el “hecho-sorpresa”: su significado, toda vez que admitimos que el significado no emana directamente del hecho.

El “hecho-sorpresa” requiere discursos locutivos para su esclarecimiento, de forma que el periodista pueda responder la primera pregunta: “¿Qué pasó?”. Y la búsqueda de una respuesta es lo que alimenta la esperanza de una objetividad que dictamine si lo que decimos de ese hecho (el relato de un acontecimiento) es verdadero o falso, se corresponde o no con lo que *realmente* pasó. El “hecho-sorpresa” fundamenta al periodista como *descriptor* de la realidad.

**b)** Frente al “hecho-sorpresa” se encuentra el “hecho-fuente”, que es aquel hecho que no surge de forma completamente inesperada, sino que es ideado, preparado y realizado por la misma fuente –para nosotros, “institucionalizada”– que lo narra, y que se lo *ofrece* al periodista como si fuera un “hecho-sorpresa”. Es el caso de un acto o suceso informativo creado por una fuente. Así, el periodista ya no se encuentra *solo* ante un hecho al que debe darle significado, sino que ese significado en buena medida viene determinado por el mismo hecho, porque el “hecho-fuente” se crea para eso, para vehicular un significado concreto. Por lo tanto, la principal característica del “hecho-fuente” es el control que ejerce la fuente sobre él: un control que comienza en el mismo hecho que sirve de base para generar la noticia, pero que se substancia en el significado que la fuente transmite a partir del hecho.

Frente a la imprevisibilidad del “hecho-sorpresa”, tenemos un hecho dentro del cual está *involucrada* la voluntad humana. Y esta participación del sujeto no es fruto del azar ni el resultado de una acción humana que ha dado un resultado inesperado; por el contrario, es el hecho dirigido, desde su mismo origen, por la voluntad humana hacia un fin.

El “hecho-fuente”, pues, no tiene como principal objetivo informar de algo que se desconocía completamente, sino que quien lo genera busca con él intervenir –mediante los



significados que vehicula— en el medio social en el que está involucrado, de forma que sus discursos puedan crear algún tipo de impacto en la sociedad. Por ello, este tipo de hechos tiene un pie en dos tipos de realidades distintas: la *perceptible*, a la que pertenece en cuanto a hecho del mundo real, pero también a la *realidad como construcción*, que analizaremos en el siguiente epígrafe, y que está volcada en la generación de significados para su uso en un medio social.

El “hecho-fuente” requiere la participación del periodista, que con su intervención profesional avala la naturaleza noticiosa del “hecho-fuente”; es decir, el periodista es quien da carta de naturaleza al “hecho-fuente” como algo perteneciente a la realidad perceptible. Y de esta manera, la audiencia percibe los “hechos-fuentes” como algo situado en la misma categoría ontológica que los “hechos-sorpresa”, con lo que toda la dimensión de *la realidad como construcción* propia de los “hechos-fuente” tiende a quedar en un discreto segundo plano.

Es lo que Gomis llama “pseudoevento”, o lo que Molotch y Lester consideran como “acontecimientos rutinarios (*routine events*)”: “Routine events are distinguishable by the fact that the underlying happenings on which they are presumably based are purposive accomplishments and by the fact that the people who undertake the happening (whom we call ‘effectors’) are identical with those who promote them into events. The prototypical routine events is the press conference statement, but the great majority of stories appearing in the daily press fall in this category; hence, on grounds of frequency, we term them ‘routine’”<sup>801</sup>.

La naturaleza de los discursos asociados a los “hechos-fuente” bascula entre lo ilocutivo y lo performativo, aunque formalmente se trate de discursos locutivos. Pero si analizamos su dimensión locutiva, veremos que el “hecho-fuente” se define por oposición al “hecho-sorpresa”: si éste surgía de la realidad para generar un discurso sobre ella, el “hecho-fuente” surge de una idea de un sujeto, y aspira a *crear* realidad para satisfacer un discurso. El “hecho-fuente” implica la voluntad de dirigir la realidad hacia algún fin, porque quiere que *la voluntad se convierta en realidad*, tanto *realidad perceptiva* como *realidad como construcción*. De ahí que el “hecho-fuente” en ocasiones nos sumerja en un extraño clima de no-realidad, con un cierto *aire de mentira*, ya que la mentira busca *usurpar* la realidad por la voluntad de un sujeto. Finalmente, si el “hecho-fuente” tiene éxito en su planteamiento como hecho, termina participando de la realidad, tanto en su dimensión factual como en su dimensión social.

Sin embargo, en esta categoría también podemos encontrar la situación en la que un hecho no nace por la voluntad de una institución, es decir, en su origen estaríamos ante un “hecho-sorpresa” *genuino*, pero gracias a la intervención de una fuente institucionalizada termina convirtiéndose en un “hecho-fuente” al que podríamos llamar *sobrevenido*. Es el tipo de realidad que explota en “hecho-sorpresa” (por lo tanto, desconocido por todos antes de su

<sup>801</sup> MOLOTCH, HARVEY y LESTER, MARILYN “News as purposive behavior: On the strategic use of routine events, accidents and scandals”. En: *American Sociological Review*, volumen 39 (febrero de 1974). Págs. 101-112. Artículo incluido en BERKOWITZ, DANIEL A. (ed.) *Social Meanings of News: A Text-Reader*. Thousand Oaks / London / New Delhi, 1997. Pág. 200.

aparición) para, una vez encajada la sorpresa inicial, pasar a ser controlado por una fuente que, desde ese momento, intenta *modular* todo lo que se dice sobre ese hecho, dirigiendo la producción de significados sobre el hecho. Por lo tanto, estamos en un hecho convertido en un acto de habla de naturaleza predominantemente ilocutiva: lo importante ya no es tanto saber qué ha pasado, sino las consecuencias de lo que ha pasado en términos de significado.

Es lo que Molotch y Lester encuadran bajo la categoría de “Serendipity”, un término de difícil traducción: “The underlying happening in the serendipity event remains unobserved and perhaps unobservable for members of publics. Because the agent can transform the unintended happening into a routine event”<sup>802</sup>. Para estos autores, ésta es la situación en la que el protagonista de un “accidente” (“hecho-sorpresa”) intenta convertir el “accidente” en un hecho deliberado (un “hecho-fuente”), aunque también reconocen que no siempre es fácil distinguir entre el “*serendipity event*” y el “*routine event*”, dado que, si la fuente institucionalizada tiene éxito en su empeño, ambos terminarán siendo lo mismo.

Es el ejemplo que pusimos con el seguimiento de la tragedia del buque *Prestige*: un hecho que, tras la sorpresa inicial, intentó ser controlado por las fuentes institucionales. En este caso, a la primera dimensión locutiva de los discursos, le sigue una creciente deriva hacia lo ilocutivo, toda vez que, conforme la fuente comienza a tomar el control de la situación, su voluntad ya no pasa por la pura información, sino por la transmisión de una imagen favorable para la institución en su desempeño de la gestión de la crisis provocada por la marea negra.

También se puede encuadrar en esta categoría una situación opuesta a la anterior, cuyo punto de partida es un hecho conocido por la fuente institucionalizada pero que, por la razón que sea, esa fuente ha decidido ocultar, de forma que, al no ser público, el hecho es inexistente para todos aquellos que no participan del secreto. Imbert distingue entre dos situaciones: el “no querer-decir” como consecuencia de un deber dirigido al bien público (que sería el secreto o la confidencialidad)<sup>803</sup>, y el “no querer-decir” dirigido a proteger un grupo, fruto de una voluntad política de ocultación (sería el “no comment”)<sup>804</sup>. El tipo de hecho silenciado podría ser tanto un hecho que ya ha nacido controlado por la fuente (un “hecho-fuente”), como un auténtico “hecho-sorpresa” que sólo ha tenido como testigo a la fuente que lo ha ocultado. Tanto en un caso como otro, lo que caracteriza a estos hechos es su absoluto control por parte de la fuente.

Un hecho secreto puede continuar siendo secreto; de ser así, nunca formará parte de la realidad social y no tendrá incidencia mediática; tan sólo será un elemento relevante para la fuente que lo oculta. O, por el contrario, puede terminar saliendo a la luz, convertido en un

---

<sup>802</sup> *Ibid.* Pág. 206.

<sup>803</sup> “El no querer-decir traduce a menudo una ocultación forzosa, un no poder decir porque las circunstancias no lo permiten o no lo aconsejan; es una especie de silencio o objetivo, de obligación que se asigna el hombre público en aras del interés nacional o para no lesionar los derechos de un determinado sector”. IMBERT, GÉRARD Op. Cit. Pág. 508.

<sup>804</sup> “No declarar sus intenciones o no divulgar una información es apuntalar una superioridad sobre el adversario”. *Ibid.* Pág. 508.

“*novum*”. Y puede emerger de distintas maneras: a) el periodista, mediante su investigación, desvela y publica el secreto: estaríamos ante el llamado “periodismo de investigación”<sup>805</sup>; b) una fuente institucional revela anónimamente el secreto, con el consentimiento de la institución para la que trabaja: sería el caso del *off the record* o del “globo sonda”; y c) una fuente institucional, a espaldas de la institución, filtra el hecho a un periodista buscando algún provecho para ella. Salvo en el primer caso (y aun en este caso, el del “periodismo de investigación”, es difícil que pueda alcanzar su objetivo sin algún tipo de filtración), nos seguimos hallando ante situaciones en las que la fuente mantiene el control de los hechos, esto es, sitúa su voluntad en el origen de los mismos hechos o de la narración e interpretación de los hechos.

En conclusión, en todos los casos de “hechos-fuente” vemos que permanece la idea de realidad como algo vinculado con lo perceptible; pero en estos casos también aparece como elemento clave el control o dirección que la fuente busca imponer a esa realidad. Es decir, el peso del proceso gnoseológico tiende a decantarse por el lado del significado, no del objeto, de forma que a la *realidad perceptible* se le suma, como si fuera una “capa”, una *realidad como construcción*, que es la que pasamos a analizar a continuación.

### 6.3.1.2. La realidad como construcción social

Frente a la realidad perceptible, centrada en el objeto, nos encontramos ahora con una noción de realidad *escorada* hacia el significado: *las cosas son lo que significan*, puesto que partimos de la aceptación de que no podremos saber lo que *son* las cosas *sólo a partir de las cosas*. Y los significados no pueden ser otorgados por cada individuo subjetivamente de manera aislada y arbitraria: los significados son intersubjetivos, fruto de complejos procesos de construcción social y cultural. Con *la realidad como construcción* desaparece en buena medida la imprevisibilidad propia del “*novum*”. La voluntad humana está detrás de esta realidad, y la guía hacia unos fines. Y esa voluntad humana no es una acción aislada, sino que es el producto de las dinámicas sociales en la que está inserta.

---

<sup>805</sup> El llamado “periodismo confidencial” también se podría incluir en este apartado como un *canal* para la difusión de información secreta o reservada. Pese a que autores como José Apezarena llegan a considerar este “periodismo de investigación” como un género aparte, desde el punto de vista epistemológico no aporta ninguna novedad respecto a lo que hemos analizado; la diferencia estriba en su condición de *periodismo privado*, dirigido a clientes concretos, entre los cuales hay periodistas que lo utilizan como una fuente informativa a la que no pueden citar. Apezarena señala: “Tanto aquello que es secreto como lo que recibe el calificativo de reservado es susceptible de difundirse a través de soportes confidenciales, que de hecho se surten no pocas veces de esos materiales (...) Analizando lo que ofrecen los actuales boletines confidenciales, solamente en algunos casos se puede afirmar con plenitud que lo que en ellos se recoge tiene la condición de confidencial. En contadas ocasiones se trata de contenidos reservados o limitados. Su atractivo, sin embargo, estriba en que suelen atender materias que, sin ser de interés para el común de los ciudadanos, importan a determinados grupos o personas cualificadas (por el tipo de asunto, por los protagonistas de que se habla, por las claves que proporciona). Una información cualificada, restringida, de interés minoritario, para segmentos sociales especialmente significados”. APEZARENA, JOSÉ. *Periodismo al oído. Los confidenciales: de las cartas manuscritas a Internet*. Barcelona: Random House Mondadori, 2005. Pág. 33.

Al igual que le ocurre al signo lingüístico (el cual constituye una de las metáforas para esta idea de realidad), *la realidad como construcción* oscila entre quienes consideran que es un sistema cerrado en sí mismo y quienes defienden que está abierta *por un lado* a la realidad, el lado del referente, por donde entraría en contacto con el anterior tipo de realidad, la perceptible; pero asumiendo en ese caso que la realidad es *inaprensible* para nuestro conocimiento, razón por la cual no se puede aspirar a fijar un único significado definitivo para cada referente. El conocimiento, incluso en el caso de que aceptemos que está vinculado con la realidad, siempre se desenvolverá en ese medio social en el que nacen y cobran cuerpo los significados y, por lo tanto, estará a expensas de lo que ese medio social *sea* en cada momento histórico.

Para el constructivismo y para una variada gama de relativismos, ésa sería la realidad efectiva que reflejan los medios informativos. Se trataría de una realidad de *segundo orden* (en el caso de que aceptemos que nuestros discursos están *abiertos* a la realidad), en referencia a una *primera realidad* estrictamente perceptible. Lo importante ya no radicaría en lo que sean las cosas *en sí*, algo que no podemos llegar a dilucidar, sino en lo que sean las cosas *para nosotros*.

*La realidad como construcción* nos remite a la condición de discurso de todo tipo de conocimiento, y, como tal, a su naturaleza lingüística. Es cierto que en el caso de la realidad perceptible el conocimiento también se substancia en forma de discurso sobre la realidad (el acontecimiento), pero en ese caso el discurso *aspira* a ser referencial. Con *la realidad como construcción*, los discursos son todo lo que conocemos. De ahí que podamos considerar que los discursos son a la vez el contenido y el continente de este tipo de realidad: los discursos vehiculan significados que a su vez son fruto de las dinámicas sociales, al tiempo que contribuyen a definir el escenario en el que las dinámicas sociales se desarrollan. *La realidad como construcción*, pues, delimita un escenario social (definido por una red de significados articulados por discursos) en el que los actores sociales pugnan por imponer sus discursos, partiendo de la idea subyacente según la cual controlar los discursos es controlar la realidad.

En ese marco, el periodismo desempeña un papel importante desde el momento en que se inscribe en esas dinámicas sociales encaminadas a *crear* realidad a partir, fundamentalmente, del discurso, del significado. Así, el periodista ya no se encuentra en la situación epistemológica en la que simplemente intenta averiguar qué ha pasado recurriendo a sus fuentes-testigo; ahora el acento se pone en cómo el periodista construye y difunde significados no sólo a partir de la descripción de hechos de la realidad perceptible, sino también recogiendo y transmitiendo los discursos que generan actores sociales a los que hemos llamado “fuentes institucionalizadas”.

Con todo ello, el periodista se convierte en algo así como un *gestor* del flujo incesante de discursos propios y, sobre todo, ajenos. Y aun en el caso de que el periodista conserve su capacidad de generar significados a partir de su acceso a la *realidad perceptible*, muy frecuentemente se ve obligado a hacerlo a partir de su contacto –normalmente rutinario– con

esas fuentes institucionalizadas, cuyo principal objetivo es constituirse en instancia hegemónica del flujo de discursos como forma de dominar los procesos de construcción de realidad social.

El periodista, pues, tiende a ver relegada su función informativa a la de un eslabón del proceso que transforma los discursos institucionales en noticias periodísticas, que es la situación que nosotros hemos caracterizado como “periodismo declarativo”. Obviamente, en esta *realidad como construcción*, el tipo de discurso preponderante ya no será el locutivo, sino que las fuentes tenderán a primar lo ilocutivo y lo performativo antes que lo meramente constatativo.

Por ello, la pretensión del conocimiento como enunciado verdadero o falso –algo propio de la *realidad perceptible*– es difícilmente aplicable a la *realidad como construcción*. Siguiendo el camino emprendido por la filosofía analítica, la búsqueda de certeza, en este marco conceptual, se convierte en un imposible, al perder cualquier esperanza de una referencialidad demostrable de forma indudable. Por el contrario, *la realidad como construcción* sitúa el conocimiento en una horquilla que va de lo mínimo a lo imposible. Al periodista, cuando se mueve en este tipo de realidad, se le dan pocas oportunidades de poder verificar los discursos, salvo en aquellos casos de “hechos-sorpresa” que pasan a ser controlados por las fuentes; en el resto de situaciones, al periodista tan sólo le queda la opción de ir recogiendo las declaraciones que se le ofrecen y, en todo caso, analizar las condiciones de la enunciación, con el fin de establecer los defectos o los aciertos del discurso y las intenciones de la fuente.

### **6.3.1.3. La realidad como inferencia**

La tercera noción de realidad se podría entender como una variante de la primera, la perceptible, pero creemos que cuenta con unas características específicas que nos llevan a considerarla, con ciertas reservas, como categoría aparte. Es el tipo de realidad al que tradicionalmente ha tenido que hacer frente la investigación historiográfica: una realidad del pasado, desaparecida, a la que sólo podemos llegar a conocer a partir de los vestigios que dicha realidad ha dejado tras de sí.

En su origen, esta realidad participa de las características de la *realidad perceptible*: en algún lugar y en algún momento se produjo un “*novum*”, pero el historiador –o el periodista– no lo pudo percibir ni tampoco dispone de testigos que lo puedan narrar. Por lo tanto, el punto de arranque se sitúa en las *huellas* que deja un cambio en la realidad perceptible. Asumido esto, también hay que aceptar que no se puede acceder a *todas* las huellas que se pudieran haber generado, y también que es posible que ciertos aspectos del “*novum*” no se tradujeran en ningún vestigio perceptible, por lo que nunca podremos hallar tal vestigio. Por lo tanto, esta realidad se nos *manifiesta*, en el presente, de forma fragmentaria y a menudo descontextualizada respecto al marco social y cultural en el surgió, aunque en su origen tuviera una *plenitud ontológica* y una cognoscibilidad idénticas a cualquier hecho de la realidad perceptible.

La pregunta que plantea esta realidad, pues, sigue siendo “¿qué paso?”; pero ahora hay que añadir dos preguntas complementarias: “¿cómo puedo averiguar lo que pasó?” y “¿cómo puedo entender lo que pasó?”, toda vez que, a diferencia de *la realidad como construcción*, no siempre se dispone de las claves contextuales para su interpretación. En consecuencia, el reto epistemológico que se nos plantea es *qué y cómo inferir* a partir de unos vestigios.

Así, la *realidad como inferencia* plantea dos cuestiones que son resumen y compendio de las dos realidades anteriores. Por un lado, hay un problema factual: cómo establecer qué pasó, pero esta vez sin contar con las fuentes con las que habitualmente cuenta un periodista (los testigos que perciben lo ocurrido en el momento en que se produce). Por otro lado, el problema de cómo adjudicar un significado teniendo en cuenta que el medio social original (en el que el hecho adquiere su significado inicial) puede que no coincida con el medio social en el que se construye la interpretación, definido por el tiempo presente.

Para afrontar estas dos cuestiones tan sólo disponemos del “documento”, entendido como aquel vestigio material gracias al cual se puede *capturar* algún discurso y, a partir de ese discurso, inferir un significado. Puede parecer que esta realidad es exclusiva del historiador, pero el periodista también debe lidiar con situaciones gnoseológicas similares.

Es lo que, por ejemplo, le ocurre al periodista de información internacional, quien se ve obligado a realizar un continuo trabajo de *dobles traducción*: partiendo de su medio social inicial, el de su público, debe *injerirse* en otro medio social diferente, el del país o la sociedad ajena del cual debe informar, de manera que pueda *traducir* los significados que se generan en el extranjero a la audiencia de su medio, que tiene sus propias redes de significados. Sin embargo, en el caso del periodista de información internacional, el documento no constituye ningún elemento específico de su labor, ya que el problema de la *dobles traducción* se aplica de manera genérica a todo el desempeño profesional de esta especialización periodística.

Sí que es más significativo el caso del periodista que, por ejemplo, a partir de la recepción de un documento aislado, por ejemplo un extracto bancario de un sospechoso de corrupción, debe reconstruir, mediante cadenas explicativas de causa-efecto, qué ocurrió y por qué ocurrió, para lo cual, seguramente, se verá obligado a buscar nuevos documentos que vayan justificando cada uno de los pasos que dé. Si este periodista tiene éxito en su empeño, cabe suponer que al final de la cadena podría llegar a establecer algún hecho en el que intervino alguien que hizo algo inapropiado. De esta manera, el documento actuaría como el motor inicial de la búsqueda y, al final del proceso, como prueba del hecho descubierto.

Y éste también es el tipo de realidad que, a partir de la definición de actualidad (ver 6.1.3), se infiere de un acontecimiento que no es novedoso en sentido temporal –puede haber ocurrido hace muchos años–, pero que se convierte en noticia cuando es desvelado en el presente; es decir, era algo desconocido hasta el momento y, al hacerse público, se convierte en noticia en el *ahora*: por alguna razón, sigue siendo percibido como algo significativo en el

presente. A este respecto podríamos recordar el ejemplo de las informaciones surgidas en los últimos años sobre el hallazgo de restos de personas represaliadas por el franquismo, unos hechos con más de 70 años de antigüedad pero que siguen siendo vigentes en ciertos debates políticos que aún hoy tienen lugar en de la sociedad española; pese a ser hechos *antiguos*, son de actualidad informativa y mediática, y forman parte de la *realidad como construcción*.

Ante este tipo de realidad, el periodista se ve obligado a convertirse en una mezcla de detective –o en investigador histórico– y de intérprete, a caballo entre el “periodismo de investigación” y el puro análisis. Por ello, los discursos periodísticos que surgen al tratar esta realidad tienen un cariz locutivo, dado que, generalmente, es el propio periodista quien controla y dirige su investigación de los vestigios a partir de los documentos hallados, por lo que el centro de su interés está dirigido fundamentalmente a establecer lo ocurrido.

#### **6.3.1.4. La realidad modelizada**

El último tipo de realidad está vinculado al concepto de realidad que maneja la epistemología científica y que está próximo a la noción griega de *realidad*. Es la realidad entendida como estructura profunda, como *razón de ser* de los fenómenos. Es la realidad que busca comprender no sólo lo que ocurre, sino por qué ocurre lo que ocurre, es decir, las leyes que expliquen los casos particulares. Pero esas leyes no son perceptibles, por lo que para llegar a ellas debemos partir de la conceptualización de la realidad, pues con esta conceptualización se aspira a detectar los elementos *repetibles* de la realidad, y dichos elementos son los que permiten concretar las afinidades que nos llevarían a la enunciación de leyes de lo general.

Obviamente, en el análisis de este tipo de realidad dejamos fuera la conceptualización inherente a todo enunciado sobre la realidad, la cual también constituye una evidente modalización de la realidad. En este punto nos centraremos en la modelización como método gnoseológico propio, en la línea de lo descrito en el punto **6.2.4.4**.

La realidad a la que nos referimos ahora es la que define el procedimiento científico, el cual pasa por la *modelización* de la realidad, pues ésta, en su percepción directa, tiende a ser una manifestación del cambio, de lo diferente; y si todo es diferente, no se puede imaginar ninguna ley general. Por lo tanto, *modelizar* la realidad implica imponer a lo percibido unas estructuras conceptuales que convierten el objeto de la percepción en objeto de estudio, preparado ya para la aplicación de un método científico. Y son esas estructuras conceptuales las que *estabilizan* el mundo de las cosas, preconfigurando los objetos de estudio de una determinada manera. A esos objetos preconfigurados les hemos denominado “datos”.

El conocimiento definido a partir de estos datos no pretende acceder a la realidad de un hecho específico ni tampoco se mueve en el terreno de la *realidad construida*, aunque podemos

hallar *rastros* de ambos tipos de realidad en *la realidad modelizada*: a fin de cuentas, esta realidad no está totalmente desvinculada de *la realidad perceptible*, pues parte de ella; y las metodologías y los modelos teóricos que empleamos para llevar a cabo la *modelización* de la realidad tampoco están exentos de participar en las redes sociales de significados dentro de las cuales el pensamiento científico es una red más de significados más.

El conocimiento que se busca con el uso de datos se orienta a buscar una realidad no perceptible centrada en leyes que explican lo perceptible, pero aceptando que esas leyes no forman parte del mundo sensible. Para aislar la leyes, la mente dirige su mirada a todo aquello que se repita en hechos diferentes. Así, el dato surge de lo repetido, de lo que se puede comparar con otros datos obtenidos de igual manera. El dato, pues, es el eslabón de una cadena con la que se intenta comprender la cadena entera, no eslabón a eslabón: comprendiendo toda la cadena, se llega a conocer *algo* –lo común– de cada eslabón. Por ello, el conocimiento alcanzado de esta manera no pretende saber qué es la realidad concreta de la cual emana el dato, sino sólo la parte de realidad contenida en el dato una vez hemos reducido la realidad para alcanzar ese dato. La clave epistemológica del proceso recae en cómo pasamos del hecho al dato, y ese *salto* sólo se explica al modo kantiano: aplicando a la realidad nuestras estructuras conceptuales, las cuales forman parte de la realidad subjetiva-intersubjetiva en la que se mueve el conocimiento.

Este proceso gnoseológico también se pone de manifiesto en la vinculación entre el dato y *la realidad inferida* a partir de vestigios, cuando incluimos en la noción de “documento” los datos –o paquetes de información– que podemos aislar dentro de cualquier tipo de documento; en el fondo, un “documento” lo es desde el momento que podemos inferir algún tipo de dato a partir de él. Tan sólo nos faltaría estandarizar ese dato para poder manejar series homogéneas de datos como vía para acceder a esta *realidad modelizada* a partir del uso del documento.

Lo que hace específico este tipo de realidad, pues, es su naturaleza conceptualizadora, y en el fondo reduccionista, alejada del que, en principio, es el principal objetivo del periodismo: dejar constancia del cambio, de lo singular, de lo irrepitible. Si la realidad perceptible aparece como caótica, cambiante e imprevisible, la *realidad modelizada* aspira a ser ordenada, estable y predecible, pese a que sus enunciados tampoco puedan aspirar a ser absolutos.

Ante una realidad de este tipo, el periodista se ve impelido a actuar como un científico: es el caso del llamado “periodismo de datos”; pero, a efectos prácticos del periodismo, este tipo de realidad proporciona marcos conceptuales amplios en los pueden insertarse las explicaciones sobre hechos concretos; es decir, el periodista, en su búsqueda de significados –para cualquier tipo de realidad–, puede utilizar las explicaciones que emanan de la *realidad modelizada* con el fin de situar los hechos en un marco explicativo de naturaleza teórica. Por lo tanto, su principal utilidad se sitúa en la interpretación, no en la descripción ni en la narración.



### 6.3.2. La ontología periodística como un juego de “capas” de realidades

Pese a esta caracterización de cuatro realidades diferenciadas, a lo largo del punto 6.2 hemos comprobado cómo el periodista no se encuentra con estas realidades separadas de una forma nítida. En las distintas situaciones periodísticas que hemos definido, nos encontramos tanto con la distinción de realidades en función del tipo de información, como incluso con la presencia de varias realidades entrelazadas dentro de una misma información. De ahí que propongamos considerar que estas realidades actúan como “capas” en la información periodística, en el sentido de que se pueden superponer dando lugar a las combinaciones que finalmente concretan la forma en la que efectivamente se desarrolla el trabajo periodístico.

El periodismo no es un escenario en el que se debata qué es la realidad, ni es el medio en el que los diferentes enfoques sobre lo real entran en liza para dirimir cuál es el mejor, sino que es el marco donde conviven las distintas nociones de realidad de una forma rutinizada, sin que esta convivencia aparentemente suscite ninguna contradicción explícita, aunque sí que genera cierta confusión, sobre todo si se aborda la cuestión de la ontología periodística con el ánimo de encontrar algún elemento que estructure las distintas perspectivas.

La confusión, quizás, proviene del cruce de dos realidades: la *perceptible* y la *realidad como construcción*; aunque la relación entre ellas no deja de ser otra forma de enunciar el problema central del conocimiento: el vínculo –o *correspondencia*– entre objeto y significado. Dependiendo de en qué se ponga el acento, el objeto o el significado, surgen aproximaciones diferentes a lo que es el conocimiento y, también, lo que es el periodismo, una vez que hemos descartado la posibilidad de que podamos separar taxativamente objeto y significado en cuanto a su dimensión epistemológica.

Así, el periodismo que gira en torno al “hecho-sorpresa” no puede escapar de su condición de discurso de la realidad, aunque dicho discurso sea fundamentalmente descriptivo y narrativo. Establecer lo que ha sucedido implica una primera interpretación de lo sucedido, puesto que la constatación de un “*novum*” siempre procederá del relato de un acontecimiento, que no es el hecho, sino el hecho percibido y asimilado gnoseológicamente; en este caso, el núcleo principal del trabajo periodístico está centrado en la *realidad perceptible*, a la cual se suma una “capa” de *realidad como construcción*. En cambio, en el periodismo que se deriva del predominio del discurso, como ocurre con el periodismo declarativo, la prioridad está puesta en la generación de significados de relevancia social, de forma que los hechos suelen quedar en un segundo plano o en una condición de origen justificativo más o menos remoto del discurso. En este caso estaríamos ante un primer nivel de *realidad como construcción* al cual se le puede adherir una –a veces muy fina– “capa” de *realidad perceptible*.

Entre estos dos extremos podemos definir una gama de variaciones en las que se van modulando las distintas situaciones informativas en las que se puede encontrar el periodista. He aquí un posible resumen de esas situaciones:

1. Si la realidad predominante es la *perceptible* y quien atribuye el significado es el periodista gracias al testimonio de unos testigos, nos encontramos ante un “hecho-sorpresa” genuino. Es la situación del periodismo basado en noticias sobre hechos del mundo real.

2. Si la realidad predominante es la perceptible, pero quien atribuye principalmente el significado es una fuente institucionalizada, estamos ante:

2.1. Un “hecho-fuente” en el caso de que la fuente haya sido quien ha generado el hecho. El periodista percibe un “hecho-sorpresa”, pero el hecho sólo existe para vehicular un significado dirigido por la fuente institucionalizada.

2.2. O bien ante lo que hemos denominado “serendipity” para los casos en los que el punto de partida para la atribución de significado sea un “hecho-sorpresa”, pero posteriormente el hecho ha pasado a ser controlado por una fuente institucionalizada que, de esta manera, pretende convertirlo en un “hecho-fuente”.

3. Si el hecho de partida está situado en la *realidad perceptible*, pero ha sido deliberadamente silenciado por una fuente institucionalizada, estamos ante un “hecho secreto”, el cual, por lo tanto, no forma parte de la realidad perceptible de la sociedad. En este caso:

3.1. El hecho secreto puede permanecer oculto indefinidamente, por lo que nunca será conocido por la audiencia y no formará parte de la *realidad social*.

3.2. O bien puede ser desvelado por un periodista a iniciativa del propio periodista (es el caso, fundamentalmente, del periodismo de investigación).

3.3. O puede ser desvelado por la propia institución, pero ocultándose como fuente anónima, de forma que la fuente no actúa como tal (“globo-sonda”, *off the record*).

3.4. O bien por una fuente que actúa dentro de la institución que mantiene el secreto pero que facilita la información al periodista buscando un interés propio, no el de la institución (filtración).

4. Si la predominante es la *realidad como construcción*, estamos sobre todo en una situación de “periodismo declarativo”, aunque la fuente institucionalizada también puede utilizar las formas propias del periodismo declarativo en las dos situaciones definidas para el “hecho-fuente”.

5. Si la *realidad como inferencia* es la predominante, nos encontramos en una situación intermedia en la que el periodista, mediante el uso de documentos, trata al mismo tiempo de establecer el “hecho-sorpresa” que se sitúa en el origen del documento, y de incardinar dicho “hecho-sorpresa” en un marco interpretativo que *sintonice* con las *realidades como construcción* tanto del momento en el que se generó el documento como del momento en el que

el periodista intenta comprender el documento. Dentro de esta categoría tenemos situaciones en las que el periodista controla la información (por ejemplo, dentro del periodismo de investigación), y situaciones en las que una fuente institucionalizada detenta el control del documento y, gracias a ello, es capaz de dirigir el proceso periodístico hacia algún fin concreto.

6. Por último, si la realidad prioritaria es la *modelizada*, el periodista se enfrenta a la necesidad de alumbrar algún tipo de teoría a partir de hechos de la realidad debidamente estandarizados, es decir, una vez han sido convertidos “datos” en una investigación. Generalmente, en este caso el periodista no es quien directamente enuncia la teoría, sino que se limita a recoger las investigaciones realizadas por otros, habitualmente fuentes institucionalizadas. Por lo tanto, esta situación nos remite en gran medida al “hecho-fuente”, es decir, al control del significado por parte de una fuente institucionalizada, aunque en esta ocasión lo que la fuente utiliza como origen de su declaración no un hecho de la realidad, sino un estudio sobre la realidad.

De todas estas situaciones periodísticas, sólo algunas de ellas pueden establecerse como procesos gnoseológicos en sentido estricto, es decir, terminan traducándose en enunciados que pueden intentar ser validados en términos de verdadero o falso. Y esas situaciones se concretan, fundamentalmente, en aquellas en las que prevalece la idea de *realidad perceptible*, sobre todo por la presencia de un “hecho-sorpresa” en algún momento del proceso informativo. En cambio, quedan fuera del estricto ámbito puramente gnoseológico las situaciones marcadas por la noción de *realidad como construcción* y, en menor medida, las de la *realidad modalizada*, en este caso porque el procedimiento de investigación se aleja de las posibilidades prácticas, de las tradiciones y de los objetivos habituales de la profesión periodística.

## 7. La idea de verdad en el periodismo

---

Este último capítulo está centrado en la aplicación al periodismo de la idea central de toda teoría del conocimiento, como es la pretensión de verdad. El punto de partida es el que establecimos en la introducción de la tesis: el objetivo primordial del periodismo es generar conocimiento. Como afirma Norbert Bilbeny al plantear el papel de la información en el conocimiento:

“La información sirve para el saber. Sin éste, la información no tendría sentido. Pero sin la información, el saber ni siquiera sería posible. Ella es un medio insustituible para llegar a él. Y, con el saber –que es saber para la vida–, para poder llegar a razonar y a ser libre. Tal es la importancia de la información”<sup>806</sup>.

El periodismo pasa por su capacidad de explicar lo que ocurre en el mundo de las cosas; pero no de todas las cosas, sino sólo de la realidad a la que el periodista puede acceder, según vimos en el capítulo 6. Así, tenemos a un periodista que, en contacto con la realidad o con un testigo que ha percibido un hecho de la realidad, afirma que ha pasado algo. La pregunta que nos planteamos es: ¿qué tipo de enunciados podemos formular a partir de ese primer relato de un acontecimiento y cómo podemos estar seguros de que son *verdaderos*?

Para afrontar estas preguntas asumimos las conclusiones a las que llegamos en el 3.4, en las que partíamos de que todo conocimiento tiene su origen en una afirmación que aspira a ser creencia verdadera y justificada: es verdadera en cuanto surge de la convicción profunda de que lo que se dice es cierto; y es justificada porque está vinculada con la realidad, es decir, no es pura imaginación del sujeto, sino que de una u otra manera está *en contacto* con los hechos.

El primer problema surgía a la hora de establecer la relación entre discurso y realidad, pero el segundo problema aparecía cuando, además, se busca *garantizar* ese *contacto* entre lo dicho y la realidad, sobre todo si exigimos una garantía definitiva, de *segundo orden*.

Ese doble nivel de exigencia es el centro de toda discusión sobre la verdad. Así, se plantea el doble nivel del problema epistemológico: el puramente *descriptivo*, derivado del contacto con la realidad, y que se sitúa en torno al eje subjetivo-objetivo (un sujeto que percibe una realidad que permanece imperturbable ante las pretensiones de conocimiento); y un segundo nivel de carácter lógico-inferencial, centrado en la necesidad de justificar un discurso sobre la realidad que aspira a *atrapar* la realidad más allá de su mera descripción; es decir, que pretende *comprender* la realidad. No es difícil percibir en este doble nivel el eco de la escisión *apariencia/realidad*.

---

<sup>806</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 39.

Como también señalábamos en las conclusiones sobre la verdad, y como remarcamos en el capítulo dedicado a las fuentes, el discurso es el único punto de partida posible de todo intento de conocimiento: es lo único de que disponemos para *capturar* el mundo con nuestra mente mediante la formulación de enunciados. Y por ello, el discurso constituye el pilar básico de la discusión sobre la verdad, dado que ésta no deja de ser una comparación de algún tipo entre el discurso y la realidad. La clave era averiguar con qué podemos *comparar* el discurso.

Descartamos la propia realidad como referente de la comparación (ver 4.4.1), ya que eso nos obliga a *salir* del campo definido por el conocimiento para entrar en la metafísica, sobre todo cuando se busca la justificación de *segundo orden*. De ahí que proponíamos centrarnos en la comparación de diferentes discursos rivales que, a partir de una misma percepción, pretenden ser verdaderos. Por lo tanto, la propuesta era pasar de una visión nominalista de la verdad a otra criteriológica: es decir, sustituimos la pregunta de *¿qué es la verdad?* por la pregunta más modesta y pragmática de *¿en qué nos basamos* para afirmar algo sobre el mundo?

Y para comparar dos discursos rivales sobre la realidad, planteábamos dos posibles niveles de análisis: el perceptivo y el semántico. El primer nivel nos sumerge en el problema ontológico, el cual, en su dimensión periodística, ha sido analizado en el capítulo 6. El segundo nivel, basado en el significado, es el que nos introduce en la dimensión epistemológica. Si en el capítulo 4 concluíamos, con el enfoque criteriológico, que la manera de contrastar nuestros significados con la realidad pasaba sobre todo por la coherencia y la utilidad de nuestros enunciados, en este capítulo pretendemos poner a prueba (y también en crisis) esta propuesta, una vez que tenemos que aplicarla al ejercicio del periodismo.

En las conclusiones sobre la verdad añadíamos una última consideración: al partir del discurso, también introducíamos la dimensión subjetiva en el proceso gnoseológico: el discurso lo formula un sujeto, y planteábamos una serie de condicionantes que, de entrada, determinan la participación del sujeto en el proceso gnoseológico, a modo de *condiciones de posibilidad*.

En concreto, definíamos tres condiciones que debe reunir el sujeto para enunciar un discurso *verdadero*: debe tener capacidad cognitiva (no todos tenemos la misma); debe conocer y compartir unos criterios de verdad comúnmente aceptados (si no, difícilmente podrán ser aplicados); y debe tener la voluntad de buscar la verdad. Este último aspecto es el que nos permite plantear la dimensión ética y moral en el problema del conocimiento, y es el que nos permite distinguir la mentira (la voluntad deliberada de no decir la verdad, por lo tanto, de ocultar la realidad) del error (cuando no conseguimos relacionar nuestro enunciado con la realidad ya sea por desconocimiento de los métodos, ya sea por falta de capacidad).

Por último, hay que reiterar que el estudio que proponemos sobre la verdad en el periodismo sólo tiene por objeto el periodismo informativo, tal como lo definimos en el punto 1.4. Y el centro de interés de este capítulo será la dimensión semántica de la verdad, esto es, el significado, toda vez que la dimensión ontológica fue el objeto de estudio del capítulo anterior.

### **7.1. El planteamiento del problema. La confusión terminológica**

Si hay algún elemento recurrente en los textos analizados para esta investigación, sin duda uno de ellos es la afirmación del *compromiso* del periodismo con la verdad:

“El primer compromiso ético del periodista es el respeto a la verdad”<sup>807</sup>.

“Respetar la verdad y el derecho que tiene el público a conocerla constituye el deber primordial del periodista”<sup>808</sup>.

“El derecho del pueblo a una información verídica: El pueblo y las personas tienen el derecho a recibir una imagen objetiva de la realidad por medio de una información precisa y completa, y de expresarse libremente a través de los diversos medios de difusión de la cultura y la comunicación”<sup>809</sup>.

“El objetivo de la noticia es reflejar con la mayor exactitud posible la realidad a la que ha tenido acceso el periodista”<sup>810</sup>.

En el libro de estilo de *El País*, la única alusión directa a este tema la encontramos cuando este diario asegura que “se esfuerza por presentar diariamente una información veraz”. Mientras que el código deontológico del Col·legi de Periodistes de Catalunya no hace ninguna referencia explícita a la cuestión de la verdad, aunque, como veremos más adelante, sí que se encuentran alusiones implícitas. Por lo que respecta a los textos de análisis del periodismo, destaca la afirmación de Kovach y Rosentiel, para los cuales el principal propósito del periodismo es decir la verdad para que la gente pueda ejercer el derecho soberano<sup>811</sup>; y más adelante estos autores añaden que “la primera obligación del periodismo es la verdad”<sup>812</sup>.

Sin embargo, también nos encontramos con autores como Gomis y Borrat que se muestran muy prudentes a la hora de plantear esta cuestión, y prefieren situar la discusión en el terreno de la interpretación o de la intervención del periodista a la hora de generar las noticias antes que plantear directamente del problema de la verdad en el periodismo.

Fuera de estas excepciones, en los textos analizados predomina la afirmación de la absoluta necesidad de la verdad en el periodismo. Pero, al mismo tiempo, es difícil encontrar concreciones sobre en qué consiste tal compromiso con la verdad, y ése es el primer problema.

De esta manera, en las citas del inicio de este apartado surgen expresiones más o menos equivalentes a “verdad”: “información verídica”, “información veraz” y “reflejo exacto”. Por el sentido con el que son usadas, se pueden llegar a entender como sinónimos, pero, como

<sup>807</sup> Código deontológico de la Federación de Asociaciones de Periodistas de España (FAPE), punto 2.

<sup>808</sup> “Declaración de principios sobre Conducta de Periodistas”, de la Federación Internacional de Periodistas (FIP), congresos mundiales del 25-28 de abril de 1956 y del 2-6 de junio de 1986). Punto 1.

<sup>809</sup> Primero punto de los “Principios internacionales de la ética profesional del periodismo de la UNESCO”, declaración de la UNESCO de 1983.

<sup>810</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 23.

<sup>811</sup> KOVACH, BILL y ROSENSTIEL, TOM *Op. Cit.* Pág. 27.

<sup>812</sup> *Ibid.* Pág. 52.

veremos más adelante, no lo son, o al menos no lo son en sentido estricto. De hecho, uno de los problemas que se puede detectar es una cierta resistencia al uso de la palabra “verdad”, que tiende a ser sustituida por circunloquios y por palabras como “veraz”, de forma que terminan sustituyendo a “verdad”. Pero si observamos el marco conceptual en el que se sitúan, distan de ser equiparables: en la primera cita se habla de la verdad como “el primer compromiso ético”; en la segunda y en la tercera, como un derecho; y en la cuarta como un objetivo epistemológico. Por lo tanto, debemos concretar el término “verdad” y separar sus acepciones, especialmente por lo que respecta a sus dimensiones epistemológica y ética.

Bilbeny liga ambas esferas –la epistemológica y la ética– a partir de los principios profesionales del periodismo. Para este autor, lo que define el periodismo es el compromiso con la verdad y el esfuerzo por transmitirla<sup>813</sup>. Y ese doble compromiso hace que el periodismo sea algo más que una simple recopilación de datos extraídos de la realidad, y que no se limite a transmitir esos datos *en bruto* al público para que éste los interprete y les dé un significado. Por el contrario, el periodista está obligado a aprehender hechos, pero también a comprenderlos para poder comunicarlos, de manera que lo que finalmente difunde no son hechos sueltos, sino conocimientos generados a partir de esos hechos.

Para llevar a la práctica este doble compromiso, Bilbeny considera que el periodista no tiene otra opción que respetar unos principios que garanticen el *buen hacer* profesional. Así, el compromiso ético del periodista implica un compromiso con su profesión, de manera la profesionalidad se convierte en el principio constitutivo del periodismo en el que confluyen la voluntad de decir la verdad con las posibilidades efectivas de hacerlo<sup>814</sup>. Bilbeny señala cuatro “normas éticas” que aseguran la *profesionalidad* del periodista: veracidad, interés público, autonomía y justicia, que se constituyen en los cuatro deberes profesionales del periodista.

A los principios propuestos por Bilbeny se les pueden contraponer propuestas similares (por ejemplo, Salvador Alsius considera que los principios deben ser verdad, justicia, libertad y responsabilidad), pero, en todos los casos nos encontraremos con que se alude a la necesidad de que el periodista interiorice unas normas que sirvan de guía de su actuación profesional. Se trata, pues, de formar conciencias en una dimensión ética, de forma la actuación profesional del periodista esté encaminada a alcanzar un ideal presentado como deseable. Pero este tipo de planteamientos provoca encaja mal con la reflexión epistemológica puesto que sitúa parte del problema fuera del terreno gnoseológico. La epistemología, entendida como filosofía del conocimiento, es una *metarreflexión* sobre la capacidad humana de conocer, no una orientación para alcanzar ciertos objetivos morales, por loables que sean éstos.

En el periodismo es difícil establecer una nítida separación entre epistemológica y ética: un periodismo sin ética parece despojado de su dimensión social. No es nuestra intención

<sup>813</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 16.

<sup>814</sup> *Ibid.* Pág. 77.

proponer tal separación, sino explorar las condiciones epistemológicas en las que se formula la exigencia de verdad, para que, antes de plantear a los periodistas una meta moral, podamos tener noción de hasta qué punto podrán satisfacerla. De lo contrario, lo que conseguiríamos es provocar una frustración sistemática e irresoluble:

“Verdad informativa no es una categorización de la realidad, es una categorización del conocimiento. Y resulta imprescindible indagar en ella si se quiere delimitar qué es lo exigible al profesional de la información y a las empresas informativas. Es, al fin y al cabo, la medida que da sentido tanto a las exigencias técnicas como a las deontológicas del periodismo. Si estas exigencias constituyeran por sí mismas la justificación última de la veracidad de la información, el periodismo (...) estaría aún en una etapa primitiva de aproximación a la realidad, en la que la intuición del periodista continuaría siendo el instrumento habitual de trabajo”<sup>815</sup>.

El peligro consiste en situar la exigencia ética como la base justificativa de las posibilidades de conocimiento del periodismo; un peligro que Bilbeny elude por la vía de unir ética y principios profesionales. La confusión proviene de la naturaleza distinta de estas dos esferas: los principios profesionales deberían definir cómo *es* la profesión ante los retos de su misión informativa; la ética orienta acerca de cómo *debería ser* la profesión para alcanzar la verdad, considerada como algo *bueno*. Ambos enfoques presentan puntos de contacto obvios, pero no son lo mismo.

Comenzaremos por analizar la reflexión desarrollada desde el Derecho en torno a esta cuestión. Lo hacemos por dos razones: la primera es que el ámbito jurídico se ha planteado el problema desde una perspectiva práctica, ya que ha debido dilucidar entre lo que el periodista debía y lo que podía hacer a la hora de pedirle responsabilidades por su trabajo; la segunda razón son las similitudes con el periodismo por lo que respecta al diálogo entre Derecho y moral. Como señala Carlos Ruiz, el ámbito jurídico trata de no confundir el Derecho que *es* y el Derecho que *debe ser*<sup>816</sup>. El derecho positivo, con el carácter impositivo de las leyes, sanciona los comportamientos que no son aceptables por la comunidad –por lo tanto, presenta una dimensión moral–, pero lo hace desde el exterior del individuo; en cambio, la ética parte de las convicciones del sujeto, siempre que éstas puedan ser compartidas con los demás; incluso, puede darse el caso de que una convicción personal, cuando pasa a ser mayoritaria, se convierta en norma jurídica.

En consecuencia, el análisis del concepto jurídico “verdad informativa” permite comprobar lo que una sociedad ha incorporado como una percepción compartida de lo que se puede y se debe exigir al periodista desde el punto de vista de los deberes profesionales.

<sup>815</sup> AZURMENDI, ANA “De la verdad informativa a la ‘información veraz’ de la Constitución Española de 1978. Una reflexión sobre la verdad exigible desde el derecho de la información”. En *Revista Communication & Society Comunicación y Sociedad*, volumen XVIII, número 2 (2005). Consultado en línea:

[http://www.unav.es/fcom/comunicacionysociedad/es/articulo.php?art\\_id=68](http://www.unav.es/fcom/comunicacionysociedad/es/articulo.php?art_id=68)

<sup>816</sup> RUIZ, CARLOS *La agonía del cuarto poder. Prensa contra democracia*. Barcelona: Blanquerna Tecnología i Serveis, 2008. Págs. 176-177.



### 7.1.1. La distinción jurídica entre “información veraz” y “verdad”

El artículo 20 1.d de la Constitución española (Título I, de “Derechos y deberes fundamentales”; sección 1, “De los derechos fundamentales y de las libertades públicas”), reconoce y protege el derecho “a comunicar o recibir información veraz por cualquier medio de difusión”, y añade que “estas libertades tienen sus límites en el respeto a los derechos reconocidos en este Título, en los preceptos de las leyes que las desarrollen y, especialmente, en el derecho al honor, a la intimidad y a la protección de la juventud y de la infancia”. Dado que aparece “veraz” y no “verdad”, cabe preguntarse qué es “información veraz” y su diferencia con “verdad”.

La definición de “veraz” del DRAE no ayuda mucho (“que dice, usa o profesa siempre la verdad”), pues remite a “verdad”. La diferencia es que “veraz” es un adjetivo mientras que “verdad” es un sustantivo, con lo que “veraz” necesita un sustantivo que lo concrete; de esta manera, tan sólo damos un rodeo para aproximarnos a la cuestión de la verdad<sup>817</sup>.

En el texto constitucional, ese sustantivo es “información”, por lo que la expresión “información veraz” remitiría a la de “información verdadera”, algo que Luka Brajnovic<sup>818</sup> considera redundante, ya que para él el término “información” implica en sí mismo que dicha información se formula con la intención de ser verdadera (si no, no sería información), en un argumento que recuerda la idea de verdad como redundancia (ver 4.2.2). Es decir, si un enunciado es una afirmación de una creencia verdadera y justificada, exigirle además que sea verdadera no aporta nada que no estuviera ya incluido en la misma definición: “información”, así, no necesitaría ninguna determinación para expresar su compromiso con la verdad.

En todo caso, el texto constitucional, al aplicar a “información” el adjetivo “veraz” en lugar de “verdadera”, da a intuir que existe algún matiz que justifica esta elección. Por ello acudiremos a la jurisprudencia generada por el Tribunal Constitucional, que es el encargado de interpretar los preceptos constitucionales y que, desde la sentencia de 1988, ha intentado concretar y definir la expresión “información veraz” del artículo 20 1.d. Dicha concreción es vital a efectos prácticos puesto que permite saber qué actividades están sujetas a la protección de este artículo y cuáles no; es decir, permite concretar qué es “información”.

Para ello, el Tribunal Constitucional español establece una distinción entre la información entendida como “comunicación informativa de hechos” y otros productos periodísticos, como son las valoraciones y los juicios del periodista, en un claro esfuerzo por

<sup>817</sup> A este respecto, se puede recordar la polémica que suscitó, durante la cumbre iberoamericana celebrada en 1997, el intento del Gobierno de Venezuela de introducir un capítulo relativo al “derecho a una información veraz” dentro de la declaración final de la cumbre. Esta propuesta suscitó un amplio rechazo, al ser percibida como un intento de controlar los medios periodísticos por parte de los Gobiernos (¿quién decide cuándo una información es o no es “veraz?”). Como respuesta, el diario *El País*, en un editorial (10 de noviembre de 1997), señaló lo siguiente: “A la información le pasa como a la democracia, que es mejor cuantos menos adjetivos se le pongan”. En: GOR, FRANCISCO “El concepto de información veraz”. *El País*, 7 de diciembre de 1997. Consultado en línea: [http://elpais.com/diario/1997/12/07/opinion/881449207\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1997/12/07/opinion/881449207_850215.html)

<sup>818</sup> BRAJNOVIC, LUKA *El ámbito científico de la información*. Pamplona: Eunsa, 1979. Págs. 72-73.

delimitar los terrenos de la información frente a la opinión. Así, en la sentencia ST 144/1998<sup>819</sup>, se establece que

“mientras los hechos son susceptibles de prueba, las opiniones o juicios de valor, por su naturaleza abstracta, no se prestan a una demostración de exactitud, y ello hace que al que ejercita la libertad de expresión no le sea exigible la prueba de la verdad o diligencia en su averiguación, que condiciona, sin embargo, la legitimidad del derecho de información por expreso mandato constitucional, que ha añadido al término ‘información’ del artículo 20 1.d) el adjetivo ‘veraz’”.

Esta distinción es fundamental porque las opiniones se enmarcan en el artículo 20 1.a de la Constitución, consagrado al derecho “a expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción”; es decir, el 20 1.a ampara la libertad de expresión, un derecho vinculado pero diferente al de comunicar y recibir “información veraz”. El propio Tribunal percibe la dificultad de separar tajantemente información y opinión, ya que puede haber información “acompañada de juicios de valores u opiniones” (STC 297/2000); y la misma opinión se puede sustentar “en mayor o menor medida en afirmaciones fácticas y éstas a su vez, pueden verse afectadas por aquella” (STC 200/1998).

Una prueba de esta dificultad la encontramos en la idea de profesión periodística que se desprende de las sentencias del Constitucional, en las que reconoce que el periodismo no se debe limitar a recolectar hechos, sino que, además, debe interpretarlos para poder explicarlos, sin que eso signifique necesariamente que el periodista está opinando:

“La narración del hecho o la noticia comporta una participación subjetiva de su autor, tanto en la manera de interpretar las fuentes que le sirven de base para la redacción de la misma como para escoger el modo de transmitirla; de modo que la noticia constituye generalmente el resultado de una reconstrucción o interpretación de hechos reales, ejerciendo el informador su legítimo derecho a la crítica, debiendo distinguirse, pues, entre esa narración, en la que debe exigirse la diligencia debida en la comprobación de los hechos, y la crítica formalmente expresa o implícitamente al hilo de esa narración donde habrá que examinar, en su momento, si es o no formalmente injuriosa o innecesaria para lo que desea expresar” (STC 192/1999).

Este enfoque ha devenido en lo que se ha llamado “doctrina de la veracidad subjetiva”, que ha sido objeto de una disputa jurídica enconada, sobre todo en los casos en los que el derecho a la información entra en conflicto con el derecho al honor, dado que esta doctrina “supone que la víctima de una imputación falsa se puede ver en la situación de tener que soportarla porque quien le provocó la lesión actuó con la diligencia que le era exigible”<sup>820</sup>.

<sup>819</sup> El texto íntegro de las sentencias que analizamos en este punto se puede encontrar en la web oficial del Tribunal Constitucional: <http://hj.tribunalconstitucional.es/>

<sup>820</sup> DE DOMINGO PÉREZ, TOMÁS “La concepción constitucional de la veracidad informativa y la desprotección del derecho al honor: un comentario a las SSTC 61/2004 y 115/2004”. En: *Revista de Sociales y Jurídicas*, número 2 (marzo-diciembre de 2007). Pág. 316. Consultado en línea: <http://revistasocialesyjuridicas.com/?s=Tom%C3%A1s+de+Domingo>

### 7.1.1.1. La noción de “veracidad”

Centrándonos en el derecho a la información, el Constitucional manifiesta “una constante en todas las sentencias sobre el derecho a la información: la veracidad del relato noticioso depende principalmente del tipo de actuación profesional que haya seguido el periodista, tanto para obtener la noticia como a la hora de elaborarla para su transmisión al público”<sup>821</sup>.

La noción de veracidad, pues, se aproxima a los “criterios profesionales” enunciados por Bilbeny. De esta manera, el interés del Constitucional se centra en el *cómo*, no en si la noticia *es verdad*, es decir, si se *corresponde* o no con la realidad. Quizás éste sea el matiz que buscábamos para diferenciar “veraz” de “verdadero”: el primero afecta al proceso, el segundo al resultado.

En esa línea, la sentencia 6/1988 establece que la noción de “información veraz” no equivale a “verdad”: no se exige al periodista que explique la verdad de los hechos (lo cual obligaría al TC a definir qué es “verdad” y cómo se puede conseguir<sup>822</sup>), sino que lo que es exigible al periodista es que “lo que transmita como ‘hechos’ haya sido objeto de previo contraste con datos objetivos”. Pero esta delimitación de “verdad” y “veracidad” no soluciona el problema: al exigir al periodista que contraste su noticia con “datos objetivos”, sólo *desplaza* el problema, puesto que eso requiere clarificar cómo se lleva a la práctica tal verificación (ver 7.2.2.1). En todo caso, de nuevo lo que se exige al periodista es su *voluntad* contrastar los datos, no un resultado concreto. Por ello podemos concluir que el Constitucional apunta hacia las *virtudes éticas* del periodista y no tanto hacia las posibilidades epistemológicas de la profesión.

Con todo, en la diferenciación veracidad/verdad, lo no exigido –la verdad– se vislumbra como el punto en el que confluye todo el proceso periodístico: si el periodista trabaja diligentemente cabe esperar que su noticia *capture correctamente* la realidad y que, por lo tanto, sea *verdad*. Si no actúa así, la noticia no se corresponderá con los hechos, y tampoco será “veraz”, según el enfoque del Constitucional. De esta manera, la veracidad sería el instrumento *necesario* para alcanzar la verdad, pero no *suficiente*, puesto que para eso todavía faltaría una *prueba de verdad*, la cual sólo vendría del contraste entre discurso y realidad. Ahora bien, al limitar la exigencia de veracidad al método de obtención de la información, evitamos tener que exigir tal *prueba de verdad*.

Con este criterio, el Tribunal Constitucional puede establecer un principio jurídico aplicable, alejado de las disquisiciones metafísicas que supondría entrar en los pantanosos

<sup>821</sup> AZURMENDI, ANA *Op. Cit.*

<sup>822</sup> “Para la Constitución Española, y más modestamente y a su estela para el *Libro de estilo* de EL PAÍS, el concepto de ‘información veraz’ no se vincula con ninguna definición apriorística de la verdad que deba servir de guía y de referencia normativa a los periodistas, sino que se conecta con el esfuerzo honesto y diligente que dichos profesionales deben hacer para adecuar lo más posible –con los medios de investigación que normalmente están a su alcance– lo que dicen en su información con lo que realmente ha sucedido. En una democracia nadie está legitimado (...) a establecer previamente lo que es o no es verdad en el terreno de la información”. En: GOR, FRANCISCO *Op. Cit.*

terrenos del concepto de verdad. En consecuencia, se puede centrar en la conducta profesional del periodista, algo que parece ser más fácilmente comprobable que no la “verdad”.

Así, la sentencia 105/1990 establece que el principio de veracidad “supone que el informador tiene un especial deber de comprobar la veracidad de los hechos que expone, mediante las oportunas averiguaciones, y empleando la diligencia exigible a un profesional” del periodismo. Es casi la misma idea que aparece en el punto 4 del Código Deontológico Europeo de la Profesión Periodística, en el que se afirma que “la emisión de noticias debe realizarse con veracidad, a través de las actividades verificadoras y comprobadoras oportunas y con imparcialidad en la exposición, descripción y narración de los mismos”. En consecuencia, se exime al periodista de la obligación de *demonstrar* que su noticia sea un reflejo exacto de los hechos, incluso en el caso de que posteriormente se descubra la falsedad o la inexactitud de lo publicado (por ejemplo, con la aparición de nuevos datos). Es la idea que aparece en la sentencia 21/2002 del Tribunal Constitucional, según cita Azurmendi:

“La veracidad de la información no debe confundirse con la exigencia de concordancia con la realidad incontrovertible de los hechos, sino que en rigor únicamente hace referencia a una diligente búsqueda de la verdad que asegure la seriedad del esfuerzo informativo (Fundamento jurídico 3)”.

Un periodista, pues, puede ser “veraz” pese a que luego se compruebe que su noticia que no era “verdadera”; aunque, como decíamos antes, se da por supuesto que si el periodista hace bien su trabajo es mucho más probable que alcance la verdad que si no actúa con la diligencia debida<sup>823</sup>. Por lo tanto, para el Constitucional lo exigible, a efectos jurídicos, es la diligencia profesional, que de esta manera es lo único que justifica la protección que otorga el artículo 20 1.d. Lo que se está pidiendo al periodista, pues, es que utilice correctamente sus herramientas profesionales: “Por lo tanto la veracidad de la información que es objeto de protección constitucional tiene mucho más que ver con la cualidad del relato que transmite fidedignamente lo conocido por el periodista –siempre que este último haya seguido las pautas profesionales exigidas en la profesión informativa– que con la realidad a la que esencialmente ese relato se remite”<sup>824</sup>.

La segunda exigencia que plantea la jurisprudencia constitucional es que el periodista debe ceñirse a lo obtenido por sus herramientas profesionales, y, en consecuencia, la noticia que difunda debe reflejar exacta y *honradamente* sólo los hechos así *capturados*, sin añadir nada más. Si el periodista hace eso, podrá equivocarse, pero no mentir; y lo que sería punible sería lo segundo, no lo primero: “El TC prima la recta actitud del informador para llegar a la conclusión de que la información es veraz, sin que esto excluya la posibilidad de error. No podría ser de otra manera, ya que la precisión y autenticidad totales de una noticia pueden ser a veces imposibles (...) Esperar a tener todos los datos para que el hecho se pueda considerar

<sup>823</sup> DE DOMINGO PÉREZ, TOMÁS *Op. Cit.* Pág. 309.

<sup>824</sup> AZURMENDI, ANA *Op. Cit.*

incontrovertible constituiría, de hecho, una especie de autocensura. La información inmediata comporta en sí misma el riesgo de inexactitud o de error<sup>825</sup>. Así el periodista está obligado a ser un profesional competente, y eso supone la aceptación implícita de las carencias y limitaciones inherentes al proceso informativo; por otro lado, también está obligado a ser sincero, en el sentido de no intentar ir más allá de lo que ha obtenido mediante sus herramientas profesionales.

Dejando de lado la cuestión de la sinceridad, que trataremos más adelante, nos centraremos en la noción de la “diligencia profesional”. Según el análisis de Azurmendi, el Constitucional fija en cuatro sentencias los dos principales criterios para saber si la actividad periodística ha sido desarrollada con diligencia: a) como ya hemos visto, la verificación de los hechos relatados, para lo cual se exige “indagación de la veracidad de lo comunicado” (STC 105/1990); y b) la fiabilidad de las fuentes utilizadas para la noticia, para lo cual se exige al periodista que se atenga “a los datos objetivos procedentes de fuentes serias y fiables disponibles en el momento en que la noticia se produce, y sin que tales datos sean sustituidos por los personales y sesgados criterios del periodista que transmite la noticia” (STC 154/1999).

En otras sentencias, el Tribunal insiste en la cuestión de las fuentes: si la fuente “reviste características objetivas que la hacen fidedigna, seria o fiable” no serían necesarias más comprobaciones (STC 4/1996); y, por otro lado, se plantea la necesidad de examinar la relación del periodista con la fuente para comprobar la veracidad de una noticia (STC 190/1996).

De esta manera, en el momento de definir los criterios de la diligencia profesional, el Constitucional los sitúa en el terreno de la facticidad, tanto para verificar los hechos como para exigir sinceridad (esto es, de no añadir nuevo que no *surja* de los hechos). Pese a la sentencia en la que se plantea que el periodista no es un simple recolector de hechos, de facto la jurisprudencia analizada circunscribe la labor periodística al establecimiento de lo ocurrido, con poco margen para aceptar la intervención del periodista a la hora de narrar el acontecimiento, ya que le exige atenerse estrictamente a lo que le proporcionen unas fuentes fiables.

### **7.1.1.2. La tensión entre la sinceridad y la precisión**

Por lo visto hasta ahora, El Tribunal Constitucional sitúa su noción de “veracidad” en unas coordenadas muy parecidas a las que establecía Williams para su idea de veracidad: la precisión y la sinceridad. La jurisprudencia incide en la primera, entendida como método epistemológico; y la segunda, la sinceridad, aparece implícitamente en la primera desde el momento en el que se exige al periodista que no añada nada que no haya obtenido con sus instrumentos profesionales.

La exigencia de precisión no sólo la encontramos en Williams, sino que también aparece, de formas muy variadas, en los libros de estilo analizados. Así, la precisión, asimilada

---

<sup>825</sup> DE CARRERAS, LLUÍS *Régimen jurídico de la información. Periodistas y medios de comunicación*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996. Pág. 49

a la verificación de las informaciones, es uno de los cinco principios esenciales que el *El Mundo* considera que debe respetar todo artículo periodístico: “Toda información debe ser verificada antes de utilizarse. Se debe acudir a varias fuentes y, si es posible, a documentos”<sup>826</sup>. De forma mucho más concisa se expresa el libro de estilo de *El País*: “La información debe ser exacta”<sup>827</sup> (dentro del epígrafe “Rigor”); a lo que añade que “el rigor del dato es fundamental en las informaciones”. Pero esa precisión que reclaman los libros de estilo no es planteada por el Constitucional como una exigencia en términos absolutos, sino tan sólo en cuanto el periodista hace todo lo posible por alcanzarla.

De las sentencias del Constitucional se infiere que la precisión –entendida como la más perfecta correspondencia posible entre discurso y realidad, y dado que no se acota cómo conseguirla– la elevamos a la categoría de ideal, lo cual proporciona un elemento clave para la articulación entre “veracidad” y “verdad”. Al no poder comprobar cuándo hemos alcanzado la verdad, la colocamos en un horizonte de lo deseable y, de esta manera, podemos introducir la idea de que la verdad admite versiones diferentes<sup>828</sup>. Así, la verdad se convierte en una idea regulativa kantiana: es una *virtud* que marca el camino que seguir<sup>829</sup>, en este caso, el camino de la deontología profesional. Con ello, el trabajo del periodista no es alcanzar un fin abarcable, sino a *acercarse* a un ideal. ¿Cómo sabemos si un periodista se aproxima o se aleja de ese ideal? Para el Constitucional, sólo por el método (precisión) y por la voluntad de usarlo (sinceridad).

Ése es el ámbito en el que, según la jurisprudencia constitucional, se manifiesta la *verdad* del periodismo: en la voluntad del periodista –su sinceridad– por alcanzar un ideal –la verdad–. Si la verdad fuera algo abarcable, no habría que acudir a ninguna virtud moral: bastaría con comprobar empíricamente si el periodista ha conseguido su objetivo, y eso no admitiría ninguna discusión. Como no es así, nos vemos obligados a situar el ejercicio periodístico en los terrenos de la moral, dado que todo pivota en torno a la voluntad de un sujeto que aspira a conseguir una meta que en sí misma es inalcanzable. Por lo tanto, si un periodista no es sincero, viene a decir el Constitucional, lo sabremos porque no utiliza métodos propios del periodismo (no verifica los hechos, no utiliza fuentes fiables); o bien, si los utiliza, no se circunscribe a lo obtenido mediante esos métodos; o puede que no utilice esos métodos por desconocimiento, en cuyo caso lo que estaría en duda es la capacidad del periodista para ejercer su profesión.

La idea de fondo es la misma que expone Williams cuando presenta la sinceridad y la precisión como las dos caras indisolubles de la veracidad: la sinceridad sólo tiene sentido si va

<sup>826</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 44.

<sup>827</sup> EL PAÍS *Op. Cit.* Pág. 29.

<sup>828</sup> Para Lluís de Carreras, la noción de “veracidad” del Constitucional apunta hacia la idea de pluralidad a la hora de afrontar la verdad de unos hechos: “Es sabido que la ‘verdad única’ no existe, ya que el pluralismo lleva en sí mismo la diferente visión que cada uno tiene de la realidad social. Aquí no se trata de que las opiniones sean diversas (libertad de expresión), sino que un mismo hecho pueda ser explicado de diversas maneras (libertad de información), todas ellas verídicas desde un punto de vista plural”. DE CARRERAS, LLUÍS *Op. Cit.* Pág. 47.

<sup>829</sup> CHILLÓN, JOSÉ MANUEL *Periodismo y objetividad. Entre la ingenuidad y el rechazo [Esbozo de una propuesta]*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007. Pág. 98.

acompañada de la precisión (ver 4.4). De nada vale la sincera voluntad de encontrar y transmitir hechos si el periodista no es capaz de obtener *de forma correcta* los hechos. Y, de forma recíproca, de nada le vale a la audiencia que un periodista tenga las herramientas profesionales precisas para capturar la realidad si luego no tiene la voluntad de usarlas; o, si las usa, no se circunscribe a lo obtenido con ellas. Sinceridad y precisión, pues, emergen como las *virtudes* que permiten definir la noción de “veracidad” sin necesidad de recurrir a la noción de “verdad”. Y estas *virtudes* sintetizan la tensión entre la filosofía moral y la filosofía del conocimiento: una corrige o delimita a la otra, sin que ninguna de las dos pueda prevalecer en solitario.

En consecuencia, la noción de “veracidad” aparece como una solución que, pese a interiorizar implícitamente el problema de la verdad, le da una salida práctica. No se puede precisar qué es la verdad ni cómo se consigue, pero si el periodista es preciso (si actúa diligentemente, según el Constitucional) y si es sincero (sólo comunica lo que ha obtenido diligentemente), al menos será veraz, que es todo lo que se le puede exigir.

Williams alude a la precisión y a la sinceridad como “virtudes”. Es poco discutible que la sinceridad lo sea, pero es más difícil de aceptarlo en el caso de la precisión. La precisión remite a una comparación con la realidad, pero ya vimos que, desde el estricto punto de vista epistemológico, no podemos justificar tal comparación. Si la sinceridad sólo admite dos opciones —o se es sincero o no se es—, en el caso de la precisión el Constitucional abre la puerta a la pluralidad de aproximaciones a la verdad, con lo que sólo nos queda la posibilidad de la comparación entre los diferentes discursos que se formulen con la voluntad de decir la verdad. Podríamos concluir que la sinceridad actúa como *condición de posibilidad* de la precisión, pero ésta sólo puede discernirse, según la jurisprudencia constitucional, mediante la comprobación del método utilizado.

En conclusión, la veracidad entendida como la confluencia entre precisión y sinceridad delimita un terreno en el que la verdad aparece como una *idea límite* que permite graduar las aproximaciones a la verdad, definiendo un abanico en el que un extremo sería la total coincidencia entre lo dicho y lo sucedido (algo imposible) y el otro extremo sería la mentira deliberada por parte de quien dice algo que no es, y que pretende que ese *no ser* pueda ser. A partir de estos dos extremos, podríamos ordenar los discursos como más o menos veraces.

La veracidad, de esta manera, no cierra la discusión sobre la verdad, pero al menos proporciona un concepto útil con el que podemos evitar quedar totalmente paralizados hasta una improbable solución definitiva del problema de qué es la verdad. Éste es, en definitiva, el sentido que creemos que tiene la jurisprudencia desarrollada por el Tribunal Constitucional a la hora de aclarar el significado de “información veraz”.

### 7.1.2. Epistemología y ética en la veracidad periodística

El esfuerzo del Constitucional por perfilar un concepto *operativo* de “verdad” –la “veracidad”– permite concretar las exigencias que, desde el punto de vista legal, se le pueden formular a un periodista en cuanto a la naturaleza epistemológica de su trabajo. Pero es difícil encontrar un esfuerzo de sistematización semejante dentro del periodismo, sobre todo por la dispersión terminológica y la ausencia de un debate unificado.

Para Randall, la veracidad forma parte de los requisitos de la escritura periodística, junto a la planificación, la claridad o la frescura del lenguaje. Desde este punto de vista, la “veracidad” sería una propiedad del discurso, al modo de la “verosimilitud” en los textos de ficción. En esa dirección, Randall da consejos para evitar “alejar más la noticia publicada de la realidad”, esto es, para reafirmar la veracidad de las informaciones. Entre estos consejos se encuentran “escribir únicamente sobre lo que se sabe que es cierto” (que coincide con la exigencia del Constitucional de no ir más allá de lo obtenido diligentemente); “no inflar las informaciones”, es decir, “no emplear términos que confieran a los hechos mayor dramatismo del que en realidad tienen”; o la norma según la cual “toda noticia debe representar un esfuerzo consciente de equidad y fidelidad tanto al espíritu como al detalle de los hechos”, esto es, que la descripción de un detalle no distorsione una imagen “veraz” del conjunto<sup>830</sup>.

Ya vimos que el Código Deontológico Europeo de la Profesión Periodística señala que “la emisión de noticias debe realizarse con veracidad, a través de las actividades verificadoras y comprobadoras oportunas”. Este mismo código, en el punto 5, aclara que la veracidad no es posible exigirla a las opiniones: “Sin embargo, se debe exigir que la emisión de opiniones se realice desde planteamientos honestos y éticos”. Por lo tanto, este código concluye (en su punto 8) que a la información se le debe exigir veracidad, y a la opinión, honestidad.

Por su lado, Sanmartí apunta hacia un sentido de “veracidad” cercano a la idea central de las sentencias del Constitucional: “Ante la objetividad psicológica, filosófica y técnica imposible, surge la veracidad y fidelidad ética y deontológica”:

“Podemos concluir que la objetividad en términos absolutos no es viable y que debe ser atemperada por una interpretación medida y ajustada. Sin embargo, el resultado tiene que ofrecer una clara impresión de veracidad, de equilibrio, de imparcialidad y de razonamiento que satisfaga lo más plenamente posible las necesidades informativas de la audiencia”<sup>831</sup>.

De nuevo aparece la noción de “veracidad” como una propiedad del texto, en la línea de lo apuntado por Randall: una noticia, además de pretender ser verdadera, debe transmitir la “clara impresión” de que lo es, para lo cual es imprescindible una serie de recursos periodísticos, desde la explicitación de las fuentes hasta el uso de un lenguaje claro y creíble.

<sup>830</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Págs. 239-244.

<sup>831</sup> SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA *Op. Cit.* Pág. 343.



Todas estas aproximaciones conceptuales podemos decir que *sobrevuelan* el campo semántico definido por el objetivismo –proximidad entre discurso y realidad, verificación, imparcialidad–. Sin embargo, hay autores que *aterrizan* con el fin de identificar claramente “veracidad” con “objetividad”, como es el caso de Ángel Benito: “Cuando nos interesamos por la veracidad u objetividad de una información, no lo hacemos por la adecuación de ésta a lo que vio el informador, sino a lo que realmente acaeció”<sup>832</sup>. Esta cita es significativa por cuanto plantea explícitamente la necesidad de escindir los ámbitos del objeto y del sujeto, de manera que la veracidad se debería asociar al objeto y excluir al sujeto.

En definitiva, el periodismo, como el Tribunal Constitucional, constata la dificultad de concretar un concepto *operativo* de “verdad”, pero también que no puede existir sin alguna noción de “verdad”. Bilbeny analiza esa dificultad y concluye que el periodista se ve obligado a ejercer su profesión en los terrenos epistemológicos propios del conocimiento, pero sin el aparato teórico que le permita afrontar ese reto desde una mirada autorreflexiva, algo que también comenta Rodrigo al comparar el desempeño de sociólogos y periodistas: “El sociólogo es un estudioso que está siempre planteándose los problemas epistemológicos y metodológicos de su propio trabajo, mientras que el periodista aparece como una persona que debe producir un discurso de forma rápida e ininterrumpida”<sup>833</sup>.

Pese a esta dificultad, para Bilbeny el periodista no debe –ni aunque quisiera, puede– renunciar a la idea de verdad; el periodista debe “vivir en la verdad”, para lo cual necesita distinguir entre la verdad como fundamento epistemológico frente a esa verdad *vivida como valor* que marca el compromiso personal del periodista con su profesión:

“La verdad en sí misma no es un valor ético; es a lo sumo un criterio lógico o empírico. Pero la disposición personal y las condiciones sociales que tienen que ver con ella sí están revestidas de ese valor. Y la del respeto a la verdad, o veracidad, es el principal de ellos”<sup>834</sup>.

Aunque Randall se niega a aceptar la división entre la verdad como epistemología y como ética, sí que incide en la idea de la verdad como algo *vivido* por el periodista, es decir, incorporado a su profesión como parte consustancial: “La ética constituye una guía práctica para un periodismo seguro y creíble (...) Vista así, la ética no es un extra opcional, sino una parte integral de todos los aspectos del trabajo. Este libro, por tanto, trata de la ética tal y como se ejerce –en la relación con las fuentes, al formular preguntas, al escribir, etc.– y no como una especie de plaza de aparcamiento alejada de la acción principal”<sup>835</sup>. Esta guía ética parece tener un fin claro, que no es otro que el objetivismo, como confirma el propio Randall: “Un aspecto fundamental y no negociable del periodismo es que toda información debe constituir un intento

<sup>832</sup> BENITO, ÁNGEL *Op. Cit.* Pág. 261.

<sup>833</sup> RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 301.

<sup>834</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 83.

<sup>835</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 211.

imparcial de descubrir lo que realmente ha sucedido, así como de publicar la verdad, aun cuando vaya en contra de nuestras más arraigadas convicciones”<sup>836</sup>. De nuevo comprobamos cómo surge la dualidad precisión-sinceridad como base conceptual de la noción de “verdad” o de “veracidad”.

La idea de *dejar* que la verdad exprese lo que “realmente ha sucedido” aunque ello ponga en peligro nuestras convicciones muestra puntos de contacto con la frase de Heidegger “la esencia de la verdad es la libertad”, en el sentido de que el primer requisito de la verdad es “*dejar-ser*” al ente, no intentar dirigirlo hacia algo que no es: *el ente rige el enunciado* (ver 4.2.3.1). Sin embargo, la tradición hermenéutica que surge de Heidegger y luego de Gadamer centra su preocupación en el *estar en el mundo*, no en averiguar *qué* es el mundo (ver 4.2.3.2).

Pero, ¿cuál es la forma de “vivir en la verdad” del periodista? O, en palabras de Randall, ¿cómo integramos la verdad en el ejercicio periodístico? Para Bilbeny, la respuesta de nuevo la encontramos en la profesionalidad, es decir, en el seguimiento de una lista de lo que él denomina “preceptos” de obligado cumplimiento: a) la información ha de ser verificada; b) la selección de noticias debe basarse en criterios claros y razonados; c) la información ha de ser clara, precisa, rigurosa y completa; d) hay que asegurarse de la validez de las fuentes y contrastar sus datos; e) las noticias deben ser contextualizadas; f) la información ha de ser imparcial, distinguiendo hechos y valoraciones (“veracidad y parcialidad son términos antitéticos”); g) hay que distinguir información y opinión; y h) no hay que mezclar la información o la opinión con la publicidad<sup>837</sup>. Y, entre la lista de normas de rango menor, Bilbeny sitúa la obligación de plantearse la información y la opinión con honestidad.

La mayoría de los “preceptos” de Bilbeny apuntan hacia la “verificación”, es decir, la necesidad de contrastar el discurso con la realidad: información “precisa” (como fiel reflejo de la realidad); contrastar los datos de las fuentes (verificar las fuentes); información “imparcial”, que Bilbeny asocia al relato más “veraz” posible de los hechos (ver 7.4); y, sobre todo, la distinción entre información y opinión, como forma de subrayar la necesidad de mantener alejada la información de la subjetividad del periodista. La mención a la “contextualización” parece el único resquicio dejado a la interpretación.

Todos los elementos que plantea Bilbeny integran el campo conceptual en el que tradicionalmente se ha desarrollado la reflexión sobre la relación entre el periodismo y la verdad. Y ese campo no es otro que el de la objetividad, entendida no sólo como el método propio y habitual del periodismo, sino como el ideal inalcanzable del que hablábamos antes y que servía como nexo de conexión entre la epistemología y la ética. Ésa era también la dirección a la que apuntaban algunas de las sentencias del Tribunal Constitucional. Por todo ello, a continuación analizaremos el papel crucial de la objetividad en la tradición periodística.

<sup>836</sup> *Ibid.* Pág. 214.

<sup>837</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Págs. 87-89.

## 7.2. El objetivismo como el fundamento clásico del periodismo

Pocos debates en el periodismo han suscitado más controversia que la discusión en torno a la objetividad. Pese al desprestigio sufrido por esta noción en los últimos decenios, la objetividad, ya sea con este nombre o con otros, permanece como punto de referencia insoslayable del periodismo, hasta el extremo de que puede llegar a parecer que si dejamos de lado la idea de objetividad el mismo periodismo parece entrar en una crisis sin solución.

Pero la objetividad periodística es, ante todo, un producto histórico: surge en un momento y un lugar concretos, y ese contexto permite entender su razón de ser originaria. Como veremos en el punto 7.3.2, la necesidad de separar la información estricta (“straight news”) de cualquier indicio de subjetividad fue la solución hallada por el naciente periodismo de agencias (Associated Press nace en 1846<sup>838</sup>), que buscaba vender la misma noticia al mayor número posible de clientes, para lo cual debía evitar introducir sesgos en sus noticias:

“La misión de la agencia de obtener noticias para su posterior publicación en los distintos periódicos de lealtades políticas variopintas, fue posible con éxito gracias precisamente a la ‘objetividad’ de sus informaciones; la fórmula idónea para la aceptación por todos los socios y clientes cualquiera que fueran las posturas ideológicas de cada uno. Una fórmula comercial como otra cualquiera”<sup>839</sup>.

Este nacimiento coincidió con el auge del positivismo<sup>840</sup>: Comte publicó su *Curso de filosofía positiva* en 1842 y Ranke, el padre de la historiografía contemporánea, había publicado en 1824 su manifiesto metodológico, *Zur Kritik neueren Geschichtsschreiber*, en el que ya planteaba una concepción teórica que “se caracteriza por la tensión que existe entre la exigencia explícita de una investigación objetiva que rechaza rigurosamente todo juicio de valor y especulación metafísica, y los supuestos filosóficos y políticos, implícitos, que en realidad determinan la investigación”<sup>841</sup>. El historicismo parte de tres premisas: a) no existe interdependencia alguna entre el sujeto y el objeto de conocimiento; b) la adaptación de la “ley de los tres estados” de Comte, por la cual el ser humano debe avanzar hacia el último estado, el de la “edad positiva”, para centrarse sólo en los hechos, en *lo real*; y c) el historiador no sólo es imparcial, sino que

<sup>838</sup> La misma naturaleza fundacional de Associated Press fomentó la necesidad de un tipo de información *no marcada* subjetivamente: nació como una cooperativa sin ánimo de lucro, promovida por cinco diarios de Nueva York, para compartir gastos del seguimiento de la guerra que en ese momento Estados Unidos estaba librando con México.

<sup>839</sup> DIEZHANDINO, MARÍA PILAR *El quehacer informativo. El “arte de escribir” un texto periodístico*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1994. Pág. 118.

<sup>840</sup> “El gran apogeo que experimentaron las ciencias naturales a lo largo del siglo XIX, desempeñó un papel decisivo en la configuración y desarrollo de la mentalidad positivista: se vio en el método experimental la causa última del progreso del conocimiento del mundo físico y se planteó la necesidad de aplicarlo a los saberes humanos. Hasta tal punto se llegó a valorar las virtudes del método experimental, cuyo éxito en las ciencias naturales era patente, que se acabó por considerarlo –acaso de manera inconsciente al principio– el único método capaz de garantizar la validez científica”. MUÑOZ-TORRES, JUAN RAMÓN “Objetividad y verdad. Sobre el vigor contemporáneo de la falacia objetivista”. En: *Revista de Filosofía*, volumen 27 número 1 (2002). Pág. 162.

<sup>841</sup> IGGERS, G. *Op. Cit.* Pág. 27

puede aislarse de todo condicionante social en su investigación mediante una observación *pasiva* de la realidad.

Por otro lado, el objetivismo en el periodismo nace en el contexto cultural marcado por el liberalismo norteamericano<sup>842</sup>. Sin entrar en esta cuestión, hay que apuntar que, aunque pueda parecer paradójico, la fe en las virtudes del debate público –a través del concepto de “opinión pública”– va unida a la convicción de que ese debate tiene como fundamento la presunción de algún tipo de verdad objetiva:

“Por un lado, éste [el concepto deliberativo de la opinión pública] presupone todavía la idea de una Verdad objetiva (la ‘verdad del caso’) en torno de la cual los distintos pareceres pudieran eventualmente converger. Y ello es necesariamente así porque, si no hubiera una Verdad última en materia política, el juego de las interpretaciones se prolongaría de modo indefinido... Sin una verdad, todo debate se volvería, pues, imposible. Pero, por otro lado, si existiera una Verdad, entonces la apelación a la opinión pública no tendría sentido. La resolución de las cuestiones en disputa cabría confiarla a los *expertos*. En última instancia, no existirían opiniones, sino quienes poseen la verdad y quienes la ignoran... En síntesis, sin una Verdad última, el debate racional sería imposible, pero, con una Verdad, éste sería ocioso.”<sup>843</sup>

Ruiz indica que el concepto filosófico-ilustrado de “opinión pública” intenta conciliar la ruptura platónica entre *doxa* y *episteme*: “La Ilustración pretende un truco de magia: transformar el prejuicio a través del conocimiento y la libre discusión (...) El truco consiste en transformar la vieja opinión subjetiva del individuo (*doxa*) en una opinión objetiva con una clara dimensión de racionalidad (*episteme*)”<sup>844</sup>. Con el debate público de las democracias liberales, “el intercambio de argumentos racionales actúa teóricamente como factor que despoja a la opinión de sus prejuicios incorporándole, a través de la crítica y la contradicción, esa dosis racional que la lleva hacia un territorio más intersubjetivo”<sup>845</sup>. El debate permitiría ir *depurando* las opiniones para avanzar hacia algún tipo de verdad que pudiera ser compartida intersubjetivamente.

Con todo, como explican Kovach y Rosenstiel, el término “objetividad” como tal no aparece hasta principios del siglo XX; anteriormente, los periodistas hablaban de “realismo”, en el sentido de que el periodista se limitaba a averiguar los hechos y ordenarlos, de manera que la verdad se revelaba de forma natural<sup>846</sup>, al modo rankeano. También hay que recordar el entorno fuertemente ideologizado en el que se movía la prensa en el siglo XIX (cuando los periódicos solían ser instrumentos propagandísticos de partidos o de grupos de presión) para entender el carácter renovador que pudo tener en aquel momento la apelación a la noción de “objetividad”.

El *optimismo* anglosajón en torno a la objetividad ha sido observado con recelo desde la Europa continental, donde, fruto de una situación socio-política distinta, se ha tendido a aceptar

<sup>842</sup> DIEZHANDINO, MARÍA PILAR *Op.Cit.* Pág. 119.

<sup>843</sup> PALTÍ, ELÍAS JOSÉ *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

Citado por: ULIANA, HERNÁN A. “Notas bibliográficas”. En: *Pensar, epistemología, política y ciencias sociales*, número 2 (2007). Pág. 150.

<sup>844</sup> RUIZ, CARLOS *Op. Cit.* Pág. 87.

<sup>845</sup> *Ibid.* Pág. 88.

<sup>846</sup> KOVACH, BILL y ROSENSTIEL *Op. Cit.* Pág. 102.

con más facilidad la subjetividad en la información y, por lo tanto, a mostrar reservas sobre la posibilidad de una información puramente objetiva. Por ejemplo, el alemán Emil Dovifat, en su manual de los años 50 del siglo pasado, dedica un apartado (“La influencia subjetiva”) a repasar los “errores” que pueden achacarse a la intervención del periodista en la noticia: “Un periódico consciente de su responsabilidad vigilará constantemente la exactitud objetiva de su servicio de información. Informará *lo mejor que pueda*, pero a veces, debido a las condiciones a menudo difíciles en que se realiza el trabajo y las consiguientes fuentes de errores, no podrá evitar deficiencias y fallas en sus comunicaciones”<sup>847</sup>. Este autor incluso manifiesta *sorpresa* por la introducción de la tradición periodística anglosajona en Alemania, aún vista como algo extraño:

“Inglaterra y América han proclamado el ideal de la noticia periodística objetiva y separan los *facts* (hechos) de los *comments* (comentarios). *Comments are free, but facts are sacred* (...) Bajo su influjo, por ejemplo, los periódicos alemanes de la zona de ocupación inglesa, después de 1945, han separado en la articulación de las noticias los hechos y las opiniones. Como norma, esto es útil y valioso. Pero debe dejarse bien sentado que también con esta separación están expuestos a las influencias subjetivas”<sup>848</sup>.

El optimismo objetivista comenzó a diluirse tras la Primera Guerra Mundial<sup>849</sup>, cuando se perciben los límites y los peligros del objetivismo a ultranza. Y el principal problema que se detecta es la imposibilidad práctica de que los hechos *hablen por sí solos*, tal como indicaba en 1922 Walter Lippmann en su intento de recomponer una nueva concepción de “objetividad”:

“El auge de los publicistas es un síntoma evidente de que los hechos de la vida moderna no cobran espontáneamente una forma que podamos reconocer, sino que alguien debe dársela, y como la rutina diaria de los periodistas de sucesos no incluye esta labor y apenas existe una organización de la información que pueda calificarse de desinteresada, siempre son las partes interesadas quienes satisfacen la necesidad social de que alguien formule los hechos”<sup>850</sup>.

Lippmann publicó *Opinión Pública* sólo un año después de que C.P. Scott lanzara su célebre lema “*The comment is free, the facts are sacred*”<sup>851</sup>, en un momento –el período de entreguerras– en el que comienza a ser evidente que esos *hechos sagrados*, sin un significado, poco o nada aportan. Y si el periodista no puede aportar significado a los hechos –porque eso sería *opinión*–, entonces, ¿quién es el encargado de hacerlo? Lippmann sugiere que podría ser el

<sup>847</sup> DOVIFAT, EMIL *Op. Cit.* Pág. 58.

<sup>848</sup> *Ibid.* Pág. 59.

<sup>849</sup> “La Primera Guerra Mundial va agafar per sorpresa els americans. Ningú no els havia anunciat que passaria una cosa així i, encara menys, per què. La culpa es va donar als diaris i especialment a les agències informatives. S'havien limitat a transmetre fets, però amb això no n'hi havia prou. Es va acusar l'Associated Press de no voler interpretacions, sinó només la simple transmissió factual dels fets obvis”. GOMIS, LLORENÇ *Teoria dels gèneres periodístics*. Barcelona: Generalitat de Catalunya / Centre d'Investigació de la Comunicació, 1989). Pág. 54.

<sup>850</sup> LIPPMANN, WALTER *La opinión pública*. Cuadernos de Langre: San Lorenzo de El Escorial, 2003 (Título original: *Public Opinion*, 1922. Traducción: Blanca Guinea Zubimendi). Pág. 279.

<sup>851</sup> Esta máxima apareció en un editorial del *Manchester Guardian* del 5 de mayo de 1921, en el que además se decía: “La función primordial [de un periódico] es recabar noticias y, aun a riesgo de su propia existencia, garantizar que se transmitan sin desvirtuarlas. El despejado rostro de la verdad no debe deformarse con lo que se dice, ni con la manera de presentarlo”. RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 37.

mismo público: “Los lectores dotan a los hechos de un significado particular que previamente han extraído de la experiencia que les afecta directamente”<sup>852</sup>. Pero eso obligaría a imaginar un público con una capacidad omnicomprendiva, capaz de *mezclar* sus experiencias con todas las informaciones que transmiten los medios, algo que parece imposible, como el propio Lippmann asume en su polémica con Dewey, en la que defendió la idea de que el ciudadano común no está en condiciones de comprender la complejidad del mundo moderno, por lo que nunca podrá encarnar el ideal de ciudadano informado propio de una sociedad democrática.

Excluido el periodista, y reconociendo la limitada capacidad del público para comprender el alud de hechos que *vomitán* los medios informativos, el único candidato que nos queda para constituirse en constructor de significados son los “publicistas” de los que habla Lippmann, es decir, las “fuentes institucionalizadas” que planteábamos en el capítulo anterior.

Lippmann quiere renovar el periodismo a partir de un nuevo concepto de “objetividad” que parte de dos nociones que “debemos distinguir claramente”: noticia y verdad. La primera se circunscribe a la determinación de hechos, mientras que la segunda busca “sacar a la luz hechos ocultos, poner de manifiesto las relaciones que los vinculan entre sí y proporcionarnos una imagen de la realidad en base a la cual podamos actuar”<sup>853</sup>; con ello, verdad y significación serían ideas muy próximas. Con este esquema, Lippmann relega la información a lo factual, y su única verdad sería la *verificación* (si ello es posible) mediante el uso de un método científico; en cambio, la *otra verdad*, la vinculada al significado, siempre se moverá en el terreno de las diferentes versiones que se formulan a partir del respeto de la *verdad factual*.

Los periodistas, en consecuencia, tienen como misión transmitir hechos verificados con los que el público se forma sus opiniones: lo que “sí pueden y deben [los periodistas], es hacer que el público se dé cuenta de la naturaleza incierta en la que basan sus opiniones y, fomentando la crítica y una cierta agitación, estimular a la ciencia social para que formule los hechos sociales de manera que resulten útiles y a los hombres de estado para que establezcan instituciones más transparentes”<sup>854</sup>. Para conseguir ese objetivo, los periodistas deben ser “más científicos”, para lo cual deben aspirar a “un método intelectual común y a un área de hechos válidos compartida”<sup>855</sup>. De esta manera, lo que se plantea es que *lo objetivo* no debe ser periodista, sino el método<sup>856</sup>, el cual, para Kovach y Rosenstiel, no es otro que la verificación.

---

<sup>852</sup> LIPPMANN, WALTER *Op. Cit.* Pág. 282.

<sup>853</sup> *Ibid.* Pág. 284.

<sup>854</sup> *Ibid.* Pág. 291.

<sup>855</sup> KOVACH, TOM y ROSENSTIEL, BILL *Op. Cit.* Pág. 103.

<sup>856</sup> *Ibid.* Págs. 102-105.

### 7.2.1. Los géneros informativos frente al objetivismo

La propuesta de Lippmann se producía en un momento clave para el periodismo, justo cuando comenzaba a profesionalizarse y bullían las iniciativas para dotar de consistencia a un oficio que buscaba justificarse como profesión. En este clima, se considera un hito la aparición en 1923 de *Time*, el primer magazine semanal de Estados Unidos, de la mano de Henri Luce y Briton Hadden. *Time* no aspiraba a competir con la prensa diaria ni con la incipiente información radiofónica (y su rapidez a la hora de informar), por lo que su centro de interés no eran los datos informativos: “No trataba de buscar exclusivas o novedades reservadas a los diarios, sino que recopilaba artículos publicados en otros medios debidamente escogidos para aclarar e ilustrar las noticias en circulación”<sup>857</sup>. En esa dirección, y buscando alternativas a la noticia del hecho objetivo, durante los años 30 se consolidaron formas *alternativas* de periodismo –que luego fueron encuadradas dentro de la categoría de “géneros”– en las que el celo objetivista se relajaba en aras de una mayor *intervención* del periodista.

Así, tenemos el *feature* (traducido como “reportaje”), el cual, como fue definido por Carl N. Warren en *Modern News Reporting* (1934), se caracteriza por su afán de “despertar emociones, estimular, divertir, entretener”, con actores reales en situaciones reales, con un tratamiento extenso y a menudo con un interés humano añadido<sup>858</sup>. El reportaje se distinguía de la *straight news* por la mayor presencia de *color*, de descripciones de primera mano y, sobre todo, por su carácter abierto, subjetivo, cercano a la literatura<sup>859</sup>, de forma que la *intervención* del periodista ya no era vista como un sacrilegio, sino, por el contrario, como uno de los valores del texto periodístico, ya que aportaba la *autenticidad* de la vivencia directa:

“El reportaje es vida: quien escribe se convierte en la fuente, es el periodista haciendo interpretación directa. En los reportajes de escenario, el autor interpreta las cosas como las ha visto: hay hechos físicos, lugares, personas. En los reportajes virtuales, en cambio, el autor reconstruye una escena desde el lugar donde ocurrió”<sup>860</sup>.

El reportaje es el periodista como *testigo directo*, más allá de su condición de fuente de primera mano: el periodista no se limita a capturar hechos pasivamente, sino que debe *vivirlos*. Por lo tanto, la razón de ser del reportaje es el punto de vista del periodista, que sólo es posible desde el momento en el que abandona la pretensión de explicar las cosas *como son*. El reportaje, pues, obliga al periodista a *ir a buscar* los elementos que le permitan construir una narración:

<sup>857</sup> SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA *Op. Cit.* Pág. 334.

<sup>858</sup> PARRATT, S.F. *Op. Cit.* Pág. 137

<sup>859</sup> A este respecto, quizás el caso más famoso e influyente sea del de la novela de Truman Capote *A sangre fría*, la cual no deja de ser una novela pese a que los hechos que narra fueran fruto de una investigación de carácter periodístico. Novelas como ésta dieron origen a una nueva etiqueta literaria, la de “novela de no ficción”, una ambigua definición que subraya el terreno movedizo en el que se mueve este tipo de novelas-reportaje.

<sup>860</sup> Informe del Taller de Periodismo Internacional impartido por Miguel Ángel Bastenier en Caracas del 18 al 20 de agosto de 2008, organizado por la Fundación Nuevo Periodismo Iberoamericano (FNPI) y la Corporación Andina de Fomento (CAF). Pág. 11. Consultado en línea en: [http://prensa.caf.com/upload/pdfs/20081017\\_Taller\\_Bastenier\\_Periodismo\\_Internacional\\_Caracas08.pdf](http://prensa.caf.com/upload/pdfs/20081017_Taller_Bastenier_Periodismo_Internacional_Caracas08.pdf)

“[En el reportaje] El reportero se acerca al lugar de los hechos, a sus actores, a sus testigos, pregunta, acopia datos, los relaciona, y después de todo esto lo acerca al lector u oyente, con los recursos de la literatura y la libertad de un texto firmado, para que el público vea, sienta y entienda lo que ocurrió, lo que piensan y sienten los protagonistas, testigos o víctimas, y se haga cargo de lo que fue el hecho en su ambiente”<sup>861</sup>.

Y entre el reportaje y la noticia estricta apareció un tercer “género”, denominado “*interpretative reporting*” por el título de la obra homónima de Curtis D. McDougall (1932; originalmente el título era *Reporting for Beginners*). A diferencia del reportaje, el periodismo interpretativo se presentó como una alternativa al periodismo circunscrito a hechos, alimentando la polémica sobre si se debían borrar las fronteras entre los géneros o estos géneros eran más necesarios que nunca y debían considerarse complementarios<sup>862</sup>. Los defensores del “*interpretative reporting*” propugnaban que toda noticia, por más objetiva que pretenda ser, incluye una interpretación, la cual comienza por la selección de los hechos que son considerados noticia.

Recordemos que la objetividad reformulada por Lippmann defendía la separación nítida del proceso informativo en dos fases: la captura del hecho y su posterior interpretación, de forma que la segunda no interfiere en la primera, pero la interpretación debe basarse siempre en un hecho objetivo. Para el objetivismo, el periodismo informativo sólo debe ocuparse de la primera fase. Esta separación no era más que una *traducción* de un principio del empirismo: la escisión entre los “juicios de hecho” (o sentencias de observación) y los “juicios de valor” (ver **2.6.3**), una diferenciación que fue incorporada por los neopositivistas que comenzaron a divulgar sus ideas precisamente en los años 20. En el esquema neopositivista, “los juicios de hecho” son los únicos que validables en términos de verdadero o falso; y los “juicios de valor” siempre debían fundamentarse en “juicios de hechos” previos, porque, en caso contrario, eran considerados como muestras de una pura subjetividad sin ningún tipo de validez científica.

De esta manera, ya teníamos planteada la discusión sobre el periodismo interpretativo, a partir de dos ejes: a) la discusión que opone este periodismo al periodismo de hechos; o bien que consideraba ambos periodismos como dos géneros complementarios, en el sentido de que la interpretación debe reposar sobre hechos objetivos; y b) la que situaba la discusión en el eje información-opinión, de forma que se asimilaba cualquier interpretación a la opinión y, por lo tanto, se proyectaba la sospecha de que la interpretación no era más que una opinión encubierta. Estas cuestiones las desarrollaremos en el punto **7.3.5**, dedicado a la interpretación.

La gran crisis de la objetividad estalló en los años 60, en un contexto cultural marcado por la sospecha ante cualquier idea *fuerte* de verdad. En Estados Unidos, el maccarthysmo había mostrado los efectos más perversos de la tendencia de los periodistas a *parapetarse* detrás de la objetividad: “El senador [Joseph McCarthy] denunciaba que alts funcionaris del govern americà eren comunistes; feia acusacions que en molts casos no documentava, o que, en altres, eren

<sup>861</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 46.

<sup>862</sup> GOMIS, LLORENÇ *Teoría dels gèneres periodístics. Op. Cit.* Pág. 55.



distorsions de la realitat o simplement mentides, però, com que era senador, aquests acusacions eren notícia i, segons Bagdikian, gairabé van arribar a paraitzar el govern dels Estats Units. La concepció tradicional de l'objectivitat no es va recuperar d'aquest episodi”<sup>863</sup>.

En ese clima de contestación proliferaron los *nuevos* periodismos, presentados como la superación del periodismo basado sólo en hechos: desde el *New Journalism*, con un pie en el periodismo y otro en la literatura<sup>864</sup>; al “periodismo de investigación” o al “periodismo de compromiso” (*advocacy journalism*), cuyo nacimiento se sitúa en la guerra civil española; y el “periodismo de servicio” y el “periodismo de precisión” (o también “periodismo de datos”)<sup>865</sup>.

A partir de los años 60 la profesión periodística comienza a ser consciente de todos los mecanismos que intervienen en la elaboración de noticias<sup>866</sup>: ya no se trataba sólo de captar hechos puros y transmitirlos de forma neutra, ahora también había que asumir que los hechos se seleccionaban con unos criterios que no hacían más que reproducir un determinado *statu quo*; o que las mismas categorías conceptuales con las que se *encapsulaba* la realidad no procedían de la nada, sino que eran fruto de las dinámicas sociales y culturales. Por decirlo así, la profesión periodística comienza a interiorizar que la fe objetivista no hace más que dejar de lado un elemento clave del proceso gnoseológico: la construcción de significado. Tras Wittgenstein, Gadamer o Rorty, o después del giro de la Historia social<sup>867</sup>, seguir defendiendo una objetividad basada solo en hechos comenzó a parecer incluso una postura naíf, cuando no vergonzosamente interesada: “La prensa empieza a ser consciente de la capacidad de manipulación que se escondía tras esa supuesta objetividad, una manipulación que hacía a los periodistas más condenables ‘por no entender los fines a los que el propio oficio se prestaba’”<sup>868</sup>.

Rodrigo sintetiza las críticas que, desde el análisis de los medios de comunicación, se le han hecho a la idea de objetividad. El origen de estas críticas hay que situarlo en el *sesgo* que presentan las noticias en función del medio en el que aparecen<sup>869</sup>: a) Sesgo en la selección, jerarquización y tematización de las noticias; b) Sesgo en la selección de las fuentes y en los especialistas que interpretan los hechos; c) Sesgo temático (“El periodista adopta un modelo narrativo, un ángulo para explicar el acontecimiento en los términos de un modelo cultural institucionalizado socialmente” (ver 7.3.5.1); y d) Sesgo retórico, al organizar los materiales

<sup>863</sup> *Ibid.* Pág. 54.

<sup>864</sup> Rodrigo caracteriza el “Nuevo periodismo” como “un periodismo mucho más subjetivo. En la estructura narrativa lo anecdótico se convierte en el leitmotiv, se invierte el orden expositivo de la noticia y aumenta el interés por los hechos pequeños en lugar de los grandes acontecimientos”. RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 270.

<sup>865</sup> DIEZHANDINO, MARÍA PILAR *Op.Cit.* Pág. 125.

<sup>866</sup> “En los años sesenta, ya se empezó a criticar el concepto de objetividad basándose fundamentalmente en la manipulación de la información y en los condicionamientos diversos que la misma sufría”. RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 266.

<sup>867</sup> Ese giro se puede condensar en esta afirmación de Ricoeur: el objetivismo parte de “la ilusión metodológica para la cual el hecho histórico existiría de modo latente en los documentos y el historiador sería el parásito de la ecuación histórica. Contra esa ilusión metodológica hay que afirmar que la iniciativa en historia no pertenece al documento, sino a la cuestión planteada por el historiador”. RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 175,

<sup>868</sup> DIEZHANDINO, MARÍA PILAR *Op.Cit.* Pág. 128.

<sup>869</sup> RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 267-269.

informativos de determinada manera con el fin de sugerir “razonamientos por inferencia, o poniendo en relación distintos aspectos de un acontecimiento (...) En concreto, el sesgo retórico se da en la utilización de la opinión, el contexto emocional, la atribución de causas, el tono apreciativo, la coordinación imagen-comentario”.

Los cuatro sesgos descritos<sup>870</sup> giran en torno al concepto de interpretación; salvo el primero, en el que todavía podemos apreciar un papel relevante de los hechos (cuáles se seleccionan y cómo se ordenan, en alusión al periodista como *gatekeeper*), en el resto de los casos el gran problema surge a la hora de atribuir significado a los hechos.

Con todo, la objetividad como concepto central del periodismo se resiste a desaparecer, sobre todo por la poca predisposición de los periodistas a entablar discusiones de tipo epistemológico<sup>871</sup>. Incluso se puede tener la impresión de que el periodismo se ha mantenido al margen de los grandes debates epistemológicos de los últimos decenios: “El concepto de objetividad periodística, a pesar de la múltiples críticas que ha recibido, sigue siendo uno de los elementos clave para comprender la ideología que sostiene el modelo liberal de la prensa”<sup>872</sup>. El periodismo, así, viviría una situación similar a la de la historiografía, en la que, pese al cambio de paradigma vivido desde los años 50, muchos historiadores siguen aferrados a visiones próximas al historicismo. Incluso desde la filosofía se percibe una especie de vértigo ante la posibilidad de eliminar la idea de objetividad, como demuestra la persistencia de la reflexión en torno al realismo y al correspondentismo: “Hay aquellos que creen que cualesquiera que sean las dificultades que podamos descubrir en las teorías tradicionales de la correspondencia o el acuerdo, ninguna teoría filosófica que falle en hacer justicia a la intuición de que existe una realidad objetiva ‘ahí afuera’ es aceptable, y que lo que consideramos como conocimiento genuino debe de algún modo representar correctamente esta realidad objetiva”<sup>873</sup>.

Esta resistencia del objetivismo no significa que hablemos siempre del mismo tipo de objetividad, sino que, según Rodrigo, ésta ha ido variando o adquiriendo matices con el tiempo. Así, Tuchman considera que la persistencia de la idea de objetividad se debe a lo que califica como “ritual estratégico”, entendido como las estrategias que ponen en marcha los periodistas para sostener la objetividad de sus noticias y para defenderse de las críticas. Estas estrategias se concretan, según Tuchman, en cinco procedimientos: a) La posibilidad de contrastar la verdad de las noticias a través de las fuentes; b) La posibilidad de corroborar un hecho presentando pruebas suplementarias a posteriori; c) El uso de las comillas como forma de distanciamiento

<sup>870</sup> Otros autores identifican otras tipologías de “sesgos”, como es el caso de Felicísimo Valbuena en *Teoría general de la información* (1997), donde describe cuatro razones por las que aparece el sesgo en la información: a) por la “sobrecarga”, que haría confundir al periodista lo principal con lo secundario; b) la manera de trabajar del periodista: los periodistas adoptarían estrategias para confirmar sus propias teorías cuando seleccionan sus fuentes; c) el sesgo de cuño ideológico, sobre todo el político; y d) el sesgo consecuencia del mismo medio, que obligaría al periodista a cubrir “el lado equivocado de la realidad”. Ver: PARRA PUJANTE, ANTONIO *Op. Cit.* Págs. 83-84.

<sup>871</sup> KOVACH, TOM y ROSENSTIEL, BILL *Op. Cit.* Págs. 57-58.

<sup>872</sup> RODRIGO, MIQUEL *Op. Cit.* Pág. 266.

<sup>873</sup> BERNSTEIN, RICHARD *Op. Cit.* Pág. 119.

respecto a lo que se afirma; d) La estructura de la noticia, con la colocación de los elementos sustanciales al principio de la narración; y e) Separación de la información de la opinión. Para Tuchman, estos procedimientos son elementos formales de la noticia, y como tales no garantizan ninguna objetividad de la noticia, pero sí que pueden proteger al periodista de críticas y errores, quizás porque se pueda entender que de esta manera el periodista está ejerciendo *diligentemente* su profesión a partir de unas normas establecidas.

Consideraciones de este estilo han ido modificando la percepción que la profesión periodística tiene de la objetividad, hasta el punto de que hoy existe un vago acuerdo implícito por el que se viene a considerar que la objetividad como tal es imposible, pero que, pese a todo, constituye un ideal hacia el que hay que apuntar aun sabiendo que nunca se podrá alcanzar –y de ahí su dimensión ética, en la línea de lo comentado al analizar la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español: ver 7.1.1–.

Autores como Umberto Eco y Edgar Morin coinciden en que la única posibilidad de una necesaria objetividad pasa por la autocrítica constante, por la explicación de cómo se ha llegado a la noticia y por el desenmascaramiento de los implícitos presentes en cualquier noticia. Kovach y Rosenstiel, por su parte, sitúan la objetividad en el marco de la verificación, entendida como el “método objetivo” por el que se confirma la existencia real de los hechos; para ellos, la verificación consiste en aquellas estrategias para contrastar los datos con los que trabaja el periodista<sup>874</sup>, en consonancia con la exigencia de un método objetivo para el periodismo planteada ya por Lippmann. Pero Kovach y Rosenstiel añaden un elemento clave respecto a la propuesta de Lippmann: “Ya no basta con reproducir los hechos verazmente. Ahora es necesario informar de la verdad que encierran los hechos”<sup>875</sup>.

En consecuencia, incluso desde posturas objetivistas (como la de Kovach y Rosenstiel) se acepta que la fidelidad a los hechos –que es donde se situaría la objetividad– es el cimiento de todo lo demás, pero no lo es todo: queda abierto el campo de la atribución de significados, de forma que podamos pasar de los hechos a algún tipo de conocimiento. En conclusión, el fin del periodismo no sería la objetividad en sí misma, sino la verdad, entendida por Kovach y Rosenstiel como un proceso, no como un punto de llegada definitivo (ver 7.3.5.1.3).

---

<sup>874</sup> KOVACH, TOM y ROSENSTIEL, BILL *Op. Cit.* Pág. 105.

<sup>875</sup> *Ibid.* Pág. 60.

### 7.2.2. Hacia una concreción de la objetividad periodística

Tras describir la evolución de la noción de “objetividad”, abordamos ahora el análisis de los elementos conceptuales que se congregan en torno a ella, con el fin de aislar las cuestiones clave para aplicar a estas cuestiones un enfoque epistemológico.

Para ello partimos de la base de todo enfoque objetivista, la escisión radical de los dos elementos fundamentales del proceso cognitivo: por un lado, el objeto, identificado con los hechos de la realidad; y por el otro lado, el sujeto, asociado a toda la carga de apriorismos, intereses y actos volitivos que se asimilan a la idea “valores”. De esta manera, el sujeto sólo podría percibir su objeto de estudio *desde fuera* de dicho objeto, de forma pasiva y evitando cualquier interferencia de sus *valores*. Sólo así se puede obtener un conocimiento *verdadero*, esto es, un discurso *ajustado* a la realidad:

“La pretensión positivista de lograr la objetividad científica mediante la exclusión metódicamente rigurosa de todo juicio de valor, se apoya en el carácter supuestamente axiomático de una premisa previa: la posibilidad de separar los hechos de los valores”<sup>876</sup>.

Podemos enunciar esta premisa de otras maneras, pero todas ellas giran alrededor de la necesidad de separar el objeto del sujeto, y del corolario de que la carga del conocimiento recae sobre el objeto, el cual encierra el principal –cuando no el único– contenido significativo.

No podemos obviar que en el lenguaje cotidiano utilizamos el término “objetivo” con otros significados. Entre ellos, quizás el más interesante sea el uso de “objetivo” en el sentido de “lo que tiene existencia fuera del sujeto”, en obvia conexión con la idea positivista de verdad. Así, terminamos aplicando el término “objetivo” a todo aquello que consideramos *real*; de ahí la expresión “existir objetivamente” como forma de decir que las cosas existen, no son una alucinación ni un producto de la imaginación de nadie<sup>877</sup>. De esta manera, *lo objetivo* se asimila a la idea de una realidad independiente, aunque eso no implique una forma concreta de conocer esa realidad, que es la cuestión que estamos estudiando. Y por derivación, si algo es objetivo como *real*, puede entenderse que es “verdadero”, puesto que *está ahí* sin intervención subjetiva.

Bilbeny considera que esta idea “cotidiana” de lo objetivo es una de las tres acepciones del término “objetividad”<sup>878</sup>, la que se correspondería con el que este autor denomina como “plano ontológico”. Los otros dos planos son: el epistemológico, procedente del positivismo, para el que la objetividad es una representación fiel de un objeto o un juicio claramente relativo a éste, no al sujeto que juzga, y en este plano es en el que hay que colocar la idea de objetividad

<sup>876</sup> MUÑOZ-TORRES, JUAN RAMÓN “Objetividad y verdad”. *Op. Cit.* Pág. 166.

<sup>877</sup> *Ibid.* Pág. 173.

<sup>878</sup> En estas tres acepciones se puede percibir un eco de las “tres clases de afirmaciones” que, según Dilthey, le corresponden a las “ciencias del espíritu”: a) las que expresan algo real, dado por la percepción; b) el elemento teórico, que explica el comportamiento uniforme de los contenidos parciales de la realidad perceptible; y c) los juicios de valor y los que prescriben normas, que es el elemento práctico. DILTHEY, WILHELM *Op. Cit.* Pág. 69.

como método de conocimiento; y, en segundo lugar, el plano axiológico o valorativo, que alude a la cualidad que se opone al prejuicio o a la toma de partido a la hora de valorar las cosas<sup>879</sup>.

Para los propósitos de esta tesis, el plano que nos interesa es el epistemológico, pero el propio Bilbeny señala que en el periodismo se tiende a mezclar y a confundir los tres planos, lo cual supone una dificultad adicional a la hora de precisar el alcance de la idea de “objetividad”. Por lo tanto, la prioridad debe ser intentar separar analíticamente los planos que confluyen en el término “objetividad” para caracterizarlos por separado y, posteriormente, comprobar si existen puntos de enlace que nos permitan redibujar un mapa conceptual completo.

Por ello partimos de la idea de objetividad entendida como la forma de conocer la realidad que busca *garantizar* lo conocido. ¿Cómo? Según señalamos al analizar el historicismo (ver 5.1.3.2), mediante la presunción de que es posible conocer el objeto *en sí* de la realidad, directamente, una vez que hemos depurado ese objeto de las adherencias de la subjetividad. Ésta idea la encontramos explícitamente en el libro de estilo del grupo Vocento: “El periodista debe depurar los datos obtenidos, seleccionarlos y procesarlos para entregar una información completa y breve, con la máxima economía de medios compatible con el rigor”<sup>880</sup>.

Lo objetivo, entendido de esta manera, se presenta como el conocimiento *verdadero* de las cosas, puesto que *captura* las cosas como *son*, y el conocimiento surgiría *espontáneamente* de esa percepción de la realidad. Por lo tanto, la objetividad no sería sólo una manera de captar las cosas, sino también la forma de conocer inherente a esa percepción. Pero para que eso sea posible, hay que aceptar la premisa de que el objeto y el sujeto son dos cosas *esencialmente* distintas, de forma que puedan concebirse por separado.

### 7.2.2.1. La premisa básica: la separación entre objeto y sujeto

En la introducción a esta segunda parte partíamos de la diferenciación entre los dos grandes *macrogéneros* periodísticos, la información y la opinión, entendiendo que plantean situaciones epistemológicas distintas (ver 1.4). Este recordatorio es pertinente por cuanto la discusión sobre la objetividad utiliza la escisión información-opinión como base teórica implícita, pero en ocasiones lo hace de una forma confusa: en los textos analizados, sobre todo en los libros de estilo, no hemos podido encontrar una delimitación concluyente sobre todo por lo que respecta a la noción de “opinión”. A veces, dichos textos se refieren al *macrogénero* opinativo, pero otras veces las alusiones a la opinión aparecen en contextos del periodismo informativo, sobre todo para advertir de la necesidad de no mezclar la opinión con las noticias. No tendría sentido que esas advertencias se dirigieran a los géneros opinativos; ni, por reducción al absurdo, nos hemos encontrado con advertencias sobre el peligro de que la información *contamine* la opinión.

<sup>879</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 91.

<sup>880</sup> MARTÍNEZ DE SOUSA, JOSÉ *Libro de estilo de Vocento*. Gijón: Ediciones Trea, 2003. Pág. 30.

Generalmente, los textos de opinión aparecen codificados de forma lo suficientemente clara y diferenciada como para que la audiencia pueda distinguirlos como tales; por lo tanto, las advertencias sobre la *contaminación subjetiva* sólo tendrían sentido si se dirigen a los textos informativos –y a esa interferencia es a lo que se denomina “opinión”–, y el peligro del que se alerta es la *intromisión* del periodista *que opina* en una noticia informativa.

Por ello, cabe interpretar que, en el marco conceptual propio del objetivismo, la escisión objeto-sujeto se traslada, de la inicial diferenciación información-opinión que surge de los dos *macrogéneros* periodísticos (escisión que suscribimos) a la separación, definida *dentro* de la información, entre lo “objetivo” (como lo real) y la intromisión “subjetiva” del periodista. El primer criterio de la declaración de principios del Col·legi de Periodistes de Catalunya establece:

“Observar sempre una clara distinció entre els fets i opinions o interpretacions, evitant tota confusió o distorsió deliberada d'ambdues coses, així com la difusió de conjectures i rumors com si es tractés de fets”.

En este criterio, la pista para advertir esa idea de oposición objetivo-subjetivo *dentro* de la información nos la proporciona la identificación entre opinión e interpretación, ya que “opinión” (como macrogénero informativo) e “interpretación (como intervención subjetiva del periodista en la noticia) sólo pueden ser equiparadas a partir de su vinculación con la subjetividad. En cualquier caso, considerar sinónimos “opinión” e “interpretación” sólo añade confusión al intento de delimitar entre estos conceptos, los cuales que, a que pudieran parecer próximos, se refieren a cosas sustancialmente distintas, como analizaremos más adelante.

El Código Deontológico Europeo de la Profesión Periodística señala en su tercer punto:

“El principio básico de toda consideración ética del periodismo debe partir de la clara diferenciación, evitando toda confusión, entre noticias y opiniones. Las noticias son informaciones de hechos y datos, y las opiniones expresan pensamientos, ideas, creencias o juicios de valor por parte de los medios de comunicación, editores o periodistas”.

En este caso, se explicita claramente que la información debe quedar relegada a lo factual (“hechos y datos”); y a la separación de la opinión se le da un componente ético, en la línea de lo analizado con las sentencias del Tribunal Constitucional. Todo aquello situado fuera de lo factual se coloca en el campo de la opinión, por lo que entendemos que la interpretación también es considerada como opinión.

Podemos encontrar alusiones similares en los libros de estilo. El de *El Mundo* proclama que “en EL MUNDO, que pregona la separación de información y opinión, se pondrá especial cuidado en evitar esta confusión”<sup>881</sup>; y, más adelante define uno de los cinco “principios esenciales” del artículo periodístico, el de la “objetividad”, que es explicado de esta manera:

---

<sup>881</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 26.

“No existe la imparcialidad absoluta, pero un artículo es objetivo cuando el periodista no introduce en él sus opiniones o sentimientos, y suministra sólo datos comprobables”<sup>882</sup>.

Así, de nuevo la información se circunscribe a lo factual. Sin embargo, *El Mundo* añade una coletilla muy interesante: pese a la separación entre información puramente factual y opinión, este diario advierte que no defiende la existencia de un periodista “puro y objetivo” porque semejante periodista –de existir– tendería a la pasividad, a aceptar como bueno lo que le dijeran sus fuentes; por el contrario, *El Mundo* defiende que “el periodista actual debe buscar y aportar datos con sentido *crítico*, no actuar como mero taquígrafo”, evitando, pues, convertirse en un mero recolector de hechos. Y concluye que “los profesionales respetarán siempre la máxima de que, en la información, los juicios debe hacerlos el lector. Al periodista corresponde proporcionar la información más veraz, completa, comprensible, rigurosa e imparcial para que el lector pueda formar su opinión de la forma más cabal”<sup>883</sup>, en sintonía con Lippmann (el lector es quien debe interpretar, no el periodista). Pero este diario no aclara cómo puede el periodista aportar datos “con sentido crítico” sin que ello implique algún tipo de intervención subjetiva.

Por su parte, el libro de estilo del grupo Vocento (editor del diario *ABC*), tras proclamar que “la labor editorial y profesional de Vocento tendrá como objetivo primordial el servicio al lector, a quien se pretende ofrecer, con una perspectiva más amplia posible, todos los datos que permitan conocer la actualidad y formarse un criterio propio”, señala a continuación que “la separación nítida de información, opinión y publicidad es esencial para conseguir tal fin”<sup>884</sup>.

El libro de estilo de *El País*, por su parte, proclama axiomáticamente, en el epígrafe 1.3 (“Principios”), que “la información y la opinión estarán claramente diferenciadas entre sí”<sup>885</sup>. Y, aunque no desarrolla consecuencias de este axioma, sí que incide en una norma estilística que sólo se puede entender como una consecuencia de esa separación entre información y opinión: “El autor de un texto informativo debe permanecer totalmente al margen de lo que cuenta, por lo que no podrá utilizar la primera persona del singular –salvo casos excepcionales autorizados por el redactor jefe de Edición o quien le sustituya– ni del plural”<sup>886</sup>.

Resulta interesante que esta norma estilística constituya una de las pocas concreciones que hemos podido encontrar en los libros de estilo sobre el presupuesto básico del objetivismo, la separación objeto-sujeto, razón por la cual pasamos a examinar esta norma.

<sup>882</sup> *Ibid.* Pág. 44.

<sup>883</sup> MARTÍNEZ DE SOUSA, JOSÉ *Op. Cit.* Págs. 27-28

<sup>884</sup> *Ibid.* Págs. 17-18.

<sup>885</sup> EL PAÍS *Op. Cit.* Pág. 17.

<sup>886</sup> *Ibid.* Pág. 29.

### 7.2.2.2. La ocultación del sujeto como forma estilística de la objetividad

Quizás podríamos añadir la estilística como el cuarto plano de la diferenciación propuesta por Bilbeny en torno a la “objetividad”: aunque pudiera parecer que la dimensión estilística es una cuestión menor en el análisis epistemológico, se puede utilizar como uno de los mejores indicativos de la perspectiva fuertemente objetivista inferida de los libros de estilo analizados. En ese sentido, ya vimos que dentro de la profesión periodística había una cierta tendencia a considerar la veracidad como una propiedad interna del texto (ver 7.1.2).

Así, encontramos en *El Mundo* un consejo casi idéntico al de *El País*: “Los textos informativos de EL MUNDO deben estar redactados de forma impersonal y sin usar la primera persona del singular, salvo en las citas entrecomilladas. Con autorización de la Dirección se puede hacer una excepción en ciertos casos (informes de redactores que hayan sido testigos oculares de acontecimientos muy peculiares, graves o trascendentes como accidentes, atentados o golpes de Estado)”<sup>887</sup>.

Este diario desarrolla la excepción del “testigo directo” (ver 6.2.2.1), a la que presenta como una variación del reportaje y de la crónica “que aprovecha la presencia del propio periodista en el lugar del acontecimiento (generalmente, claro, de los programados, pero también de lo espontáneos) (...) La viveza y la inmediatez inherentes a estas informaciones les confieren características diferentes, en particular la del uso de la primera persona del singular, que está proscrito en las otras informaciones del periódico”<sup>888</sup>. Lo que hace *El Mundo* es dar al periodista un trato de fuente de primera mano en los casos de “hechos-sorpresa”; ésa parece ser la razón de la excepción, no las dudas sobre la naturaleza objetivista del periodismo.

Por último, y aun a riesgo de ser reiterativos, el libro de estilo de Vocento afirma que “el periodista no debe ser el protagonista de la información y no es admisible que sus opiniones se reflejen en textos estrictamente informativos. Para cumplimentar esta norma, evitará usar términos subjetivos y utilizará la mayor sobriedad posible en la narración”<sup>889</sup>. Más adelante, precisa: “El periodista debe mantenerse completamente al margen de la información: ha de ser neutral. No debe ser el protagonista de la información, a no ser que se trate de casos singulares (...) Por lo tanto, debe desterrarse el uso de los pronombres personales en primera persona, a menos que se trate de un relato donde la presencia del reportero incida en la propia información”<sup>890</sup>, en la línea, en este último caso, de la idea de “testigo directo” de *El Mundo*.

La *ocultación del sujeto* como estrategia narrativa es algo ampliamente estudiado por la lingüística, por ejemplo, de la mano de Émile Benveniste (1902-1976), discípulo de Saussure,

<sup>887</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 70.

<sup>888</sup> *Ibid.* Pág. 25.

<sup>889</sup> MARTÍNEZ DE SOUSA, JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 22.

<sup>890</sup> *Ibid.* Pág. 30.



quien inició la exploración de la subjetividad como un elemento esencial de la lingüística de uso. El punto de partida es una obviedad: detrás de cualquier texto hay un autor:

“El subjecte modela el text, s'hi infiltra, es mostra o s'amaga: opina d'una manera encoberta o explícita a través de les seves paraules. La llengua, en conseqüència, ofereix un repertori de formes i recursos per a aquest joc, dissimulat o descarat a voltes, d'expressió de la subjectivitat de l'individu”<sup>891</sup>.

El texto define al sujeto, independientemente de si ese sujeto se hace visible o permanece oculto tras formas impersonales del lenguaje: “Ni *jo* ni *tu* no assenyalen els productors físics (emissor o receptor) del missatge, sinó els enunciadors com a creació discursiva. Per això podem afirmar que el *subjecte és creat pel discurs*”<sup>892</sup>. Se puede eliminar el sujeto gramatical, pero no el punto de vista, consustancial a cualquier narración: “Cualquier historia está narrada desde un punto de vista y este hecho marca definitivamente el resultado”<sup>893</sup>.

Otra *tentación subjetivista* situada en la estilística es el *peligro* que encierra el uso de adjetivos a la hora de describir *objetivamente* la realidad, en la línea de la prohibición de los “términos subjetivos” del *ABC. El Mundo*, por su parte, establece que “en las noticias se debe reducir al mínimo el uso de adjetivos que no sean descriptivos. Los calificativos deben servir a la descripción de los hechos o las personas y no contribuir a expresar un juicio de valor, que es propio de artículo de opinión y editoriales. (Las crónicas deportivas o taurinas constituyen evidentes excepciones a esta regla, ya que exigen un contenido valorativo)”<sup>894</sup>. En el caso de *El País*, se pasó de la recomendación de “huir” de los adjetivos en la primera edición de su libro de estilo, a eliminar cualquier referencia a este tema en la edición siguiente.

Sin embargo, podemos encontrar críticas bien fundamentadas a este supuesto *peligro* del uso de adjetivos, sobre todo de los calificativos:

“Carece de sentido la recomendación que se puede hacer a alguien para que escriba algo ‘sin adjetivos’: es decir, entendiéndose como ‘sin implicación personal’, para ceñirse a los hechos. Los adjetivos pueden ser tan ecuanímenes como cualquier otra palabra. No todos, por supuesto. Pero nadie considerará subjetivo un texto donde se empleen adjetivos como azul, enjuto o explícito. La subjetividad en grado cero no existe, pero estas palabras no evalúan la realidad sino que sólo la describen”<sup>895</sup>.

El libro de estilo de la Agencia EFE, prologado por el propio Grijelmo (presidente de la agencia de noticias), tan sólo alude a esta cuestión al explicar los criterios para la redacción de textos, cuando aconseja “usar los adjetivos, los superlativos y cualquier otro término que implique valoración con mucho cuidado, para no hacer distorsiones o presunciones”<sup>896</sup>. En la misma dirección, Randall también da su propio consejo: “Dejemos que sean los propios hechos los que causen impacto. No tratemos de dramatizarlos más adjetivándolos. No digamos, por ejemplo,

<sup>891</sup> CASTELLÀ, JOSEP M. *Op. Cit.* Pág. 185.

<sup>892</sup> *Ibid.* Pág. 186.

<sup>893</sup> PASTOR, LLUÍS *Escritura sexy*. Barcelona: Editorial UOC, 2008. Pág. 143.

<sup>894</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 55.

<sup>895</sup> GRIJELMO, ÀLEX *La gramática descomplicada*. Madrid: Taurus / Santillana, 2006. Pág. 119.

<sup>896</sup> AGENCIA EFE *Op. Cit.* Pág. 88.

que algo es ‘sensacional’, ‘inquietante’ o ‘extraordinario’. Presentemos un relato desnudo de todo comentario y dejemos que sea el lector quien se forme sus propios juicios”<sup>897</sup>.

*El Mundo* recoge este consejo para integrarlo en la idea de “mostrar es mejor que narrar, narrar es mejor que afirmar”<sup>898</sup>, que se corresponde con la máxima, propia de la narrativa norteamericana, del “Show, don't tell”, afirmación que, dentro de la teoría literaria, se encuadra dentro de los relatos de “focalización externa” en los que el narrador dice menos de lo que sabe el personaje, según la tipología de focalizaciones propuesta por Gérard Genette (1930-) para analizar el punto de vista y la voz narrativa del relato”<sup>899</sup>. De esta manera, se incidiría en la idea de que los hechos deben hablar por sí solos, sin necesidad de calificarlos. El periodista, pues, tan sólo debería encargarse de recolectarlos, *limpiarlos* y exponerlos *adecuadamente*.

---

<sup>897</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 251.

<sup>898</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 22.

<sup>899</sup> TOUTAIN, FERRAN *Op. Cit.* Pág. 1982.

### 7.2.3. Los problemas epistemológicos del objetivismo

Hemos visto las formas que, dentro del periodismo, adopta el axioma de la separación entre objeto y sujeto. Y decimos “axioma” porque es presentado como tal, como algo evidente que no requiere más demostración y a partir del cual se articula toda la pretensión de conocimiento del periodismo. Sin embargo, creemos que tal presentación axiomática debe ser revisada con el fin de comprobar si el objetivismo puede cumplir lo que promete.

La idea motriz de la objetividad, como hemos venido analizando, es que el objeto no depende del sujeto. En nuestro caso, que *el hecho no depende del periodista*. Partíamos de la premisa de la existencia de una realidad (el hecho) independiente del sujeto cognoscente y a la que en lenguaje cotidiano podemos llamar “objetiva”: sería la realidad como objeto *puro*, ajeno a nuestros intentos por conocerlo. El problema surge cuando nos preguntamos de qué manera opera esa *captura* del objeto para que en ella no intervenga el sujeto.

La idea de una relación directa entre realidad y discurso está en el núcleo de cualquier realismo (ver 2.3.2), cuya base es la teoría correspondentista de la verdad (ver 4.2.1); dicha idea resultó tocada de muerte a partir del siglo XVII, como consecuencia de la entronización de la certeza como grado máximo del conocimiento; y tras Kant (ver 2.4.1), la filosofía ha asumido que nada podemos saber del objeto *en sí* (que es lo que pretende el objetivismo) ya que todo lo que conocemos es *a través del* sujeto y de sus *a priori* cognitivos.

Por otro lado, en el capítulo 6 describimos cómo el periodista se aproxima a la realidad, y concluimos que todo lo que podemos saber es fruto de alguna mediación, ya sea por testigos directos, testigos institucionales, documentos o datos. El punto de arranque de la información siempre es un “acontecimiento” (el relato de un hecho), y ese relato es obra de alguien; de ello se deduce que el acontecimiento *emana* de la realidad, pero no *es* la realidad al igual que todo conocimiento parte de la realidad perceptible pero no puede aspirar a equipararse a ella.

En conclusión, reconocer que existe una realidad independiente –“objetiva”– no lleva forzosamente a admitir que podamos conocer esa realidad “objetivamente” –de forma *directa*–. Siempre hay algún intermediario, tanto desde el punto de vista epistemológico (la percepción subjetiva e intersubjetiva, las categorías trascendentales, la conceptualización) como práctico (un testigo que narra su acontecimiento al periodista). Por lo tanto, el hecho, efectivamente, *no depende* del periodista para su existencia, pero sí para convertirse en objeto de conocimiento. Si un sujeto no preconfigura el objeto de la realidad de alguna manera, ese objeto permanece incognoscible; sería un hecho *puro*, libre de cualquier subjetividad, sí, pero inaccesible para las capacidades cognitivas del ser humano. Por lo tanto, podemos situar la escisión objeto-sujeto en un plano puramente ontológico, tal como hace Bilbeny, pero no en un plano epistemológico.

Desde el punto de vista epistemológico, el objetivismo traduce la escisión objeto-sujeto en la pretensión de enunciar un discurso que sea un *reflejo fiel* de la realidad. Ya hemos argumentado sobre la imposibilidad de tal pretensión por cuanto supone de comparación entre

dos cosas de naturaleza diferente: cualquier intento de conocer la realidad pasa por un discurso, por lo que es imposible escapar del problema de circularidad. Por otro lado, incluso desde la epistemología de la ciencia se renuncia a un objetivismo en el sentido de la plena identificación entre realidad y discurso; en su lugar aparece un “objetivismo mitigado” (ver 2.7.2).

Por lo tanto, cualquier discurso que propongamos sobre la realidad debe renunciar a la pretensión de capturar la realidad *tal como es*. Pero no por ello hay que resignarse a no decir nada sobre la realidad o a que lo que digamos no pueda aspirar a ser *verdadero*, aunque restringiendo el significado de “verdadero”. Lo que nos veremos obligados a aceptar es que el conocimiento no podrá ser *cierto*. Pero que un enunciado no pueda ser *cierto* al modo cartesiano tampoco implica que deba ser arbitrario o que no podamos distinguirlo de una ensoñación.

El objetivismo, además, sitúa su pretensión de certeza en el ámbito del objeto: considera que la *captura* del objeto es todo el conocimiento *verdadero* que podemos obtener. Pero, de esta manera, el objetivismo parece condenar al periodismo a una sucesión de *enunciados Tarski*, los cuales pueden tener consistencia lógica y semántica, pero apenas aportan algún conocimiento que no sea obvio. El conocimiento es más que eso, puesto que exige una *segunda fase* en el proceso gnoseológico, como es la atribución de significados. El objetivismo pretende eliminar esta segunda fase, con el argumento de que *todo* el significado está *dentro* del objeto, y que, si aprehendemos correctamente el hecho, el significado surgirá *espontáneamente* de la descripción del hecho (cae, pues, en el Mito de lo Dado). Pero desde el momento en que negamos la posibilidad de capturar la realidad *en sí*, no podemos seguir manteniendo que el significado lo obtenemos de esa realidad *en sí*. El significado es imprescindible para generar conocimiento, igual de importante que el *contacto* con la realidad, pero ese significado no lo puede *poner* el objeto, sino el sujeto, que es el único que puede conocer.

La conclusión es que el objetivismo propone un conocimiento que, en el fondo, niega la posibilidad de conocimiento. Al poner el foco en el objeto, imposibilita el proceso gnoseológico ya que su punto de partida (la identidad objeto-discurso) no se puede justificar desde un punto de vista epistemológico. Y la insistencia objetivista en fiar todo el conocimiento que puede proporcionar el periodismo sólo a la captura del objeto condena al periodismo a contentarse con formular simples –y muy formales– descripciones de las cosas.

En último extremo, partimos de lo que *es* el periodismo: y no podemos sostener que la profesión periodística y la sociedad a la que sirve esa profesión perciban el trabajo periodístico como una simple recolección de hechos. Como se intenta argumentar a lo largo de esta tesis, el periodismo sólo se justifica si aspira a generar algún tipo de conocimiento, y para ello debe ser capaz de formular enunciados sobre el mundo que signifiquen algo. El objetivismo imposibilita esa pretensión, con lo que no sólo no puede ser el único método válido del periodismo, sino que de facto es un obstáculo para el periodismo informativo.

### 7.2.3.1. La objetividad como verificación

Sin embargo, quedan defensores declarados de la objetividad en el periodismo, circunscrita, eso sí, al terreno de los hechos, es decir, a la primera fase del proceso cognitivo. Es el caso de Kovach y Rosenstiel, quienes siguen propugnando la necesidad de un método objetivo para la verificación de los hechos, de manera que se puedan aplicar estrategias racionales –y aceptables por los periodistas– que permitan contrastar los datos<sup>900</sup>; con todo, estos autores, en la línea de Lippmann, subrayan que la objetividad es un método, no el objetivo final del periodismo.

La cuestión de la verificación (ver 4.2.5.1) ha sido planteada, sobre todo, por el pragmatismo, una corriente filosófica surgida en el ámbito anglosajón, a partir de Peirce y de James. La raíz del pragmatismo es correspondentista, pero intenta no caer en las justificaciones metafísicas, para lo cual se centra en la comprobación de cómo las consecuencias prácticas de un enunciado *encajan* en la realidad. En este marco, la verificación deviene un instrumento fundamental; es la que permite saber si los enunciados se *adecuan* a la realidad mediante un camino de ida y vuelta: nace del contacto con la realidad y encuentra su validez en la realidad.

Kovach y Rosenstiel, en su defensa de la verificación como la “esencia del periodismo”, proponen unas pautas que constituyen las “bases de la disciplina de la verificación”, a modo de los principios de una ciencia de la información. Dichas bases son: a) No añadir nada que no esté (no alterar lo que ocurrió); b) no engañar al lector (interpretando erróneamente los hechos); c) ser lo más transparente posible sobre los métodos y los motivos (ser honrado y sincero con el lector); d) confiar en las propias investigaciones (y, por lo tanto, ser original); y e) hacer profesión de humildad sobre la capacidad de averiguar el verdadero significado de los hechos<sup>901</sup>.

Viendo estas “bases”, comprobamos que todas ellas, salvo la primera, inciden en el aspecto ético del periodismo (sinceridad, honradez, originalidad, humildad), pero no entran en el problema epistemológico que encierra la verificación de los hechos. E incluso la primera “base” también puede interpretarse como una apelación ética: no añadir nada a los hechos no deja de ser una llamada a la honradez (¡sobre todo a la hora de *interpretar* los hechos!), en la línea de la jurisprudencia del Constitucional español. Pero el problema sigue obstinadamente en pie: partiendo y dando por buena la buena fe del periodista, esto es, su compromiso ético (que actuaría como *condición de posibilidad* del conocimiento), ¿qué garantías tenemos de que los hechos que hemos capturado *encajan* con la realidad? Kovach y Rosentiel intentan responder esta pregunta enumerando sus cuatro “técnicas de verificación”<sup>902</sup>:

- a) “Edición escéptica”, respondiendo a dos preguntas clave: ¿cómo hemos sabido ese hecho? ¿Qué suposiciones oculta la frase con la que explicamos ese hecho?
- b) “Test de la veracidad”, formulando preguntas para contrastar el hecho.

<sup>900</sup> KOVACH, BILL y ROSENSTIEL, TOM *Op. Cit.* Pág. 105.

<sup>901</sup> *Ibid.* Págs. 112-119.

<sup>902</sup> *Ibid.* Págs. 121-126.

- c) “No dar nada por sentado”, buscando fuentes originales para corroborar los hechos.
- d) En cuanto a las fuentes, sobre todo las anónimas, hay que aplicar un sentido escéptico a todo lo que proporcionen dichas fuentes: hay que comprobar todo lo que dicen.

Ningún periodista puede negar la sensatez de estas “técnicas de verificación” ni dudar de su utilidad. De hecho, es significativo el llamamiento reiterado a una actitud “escéptica”, que recuerda el “pirronismo mitigado” de Hume (ver 4.1.3.1): “En general, hay un grado de duda, de cautela y modestia que, en todas clases de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal”, decía Hume. Los de Kovach y Rosenstiel, pues, son excelentes consejos, pero no resuelven el problema epistemológico: ¿realmente se pueden *confrontar* los hechos de una noticia con los hechos tal como ocurrieron? ¿Cómo se lleva a cabo esa *confrontación*?

En el punto 6.2.4.4.1 planteamos este problema, al hablar de la aplicación al periodismo de los métodos cuantitativos de las ciencias sociales: la “verificación” se limita a analizar cómo se realizaba una investigación, es decir, al método, que es lo que proponen Kovach y Rosenstiel, pero difícilmente se podía concluir que gracias a tal verificación el discurso sobre la realidad *es* la realidad. Recordemos que, en sentido estricto, no se puede evaluar el método en términos de “verdadero” o “falso”, sino como “adecuado” o “inadecuado” respecto a los objetivos de la investigación. Centrar la verdad en el método implica reconocer –implícitamente– la renuncia a la posibilidad de validar el discurso con la realidad; incluso se podría decir que el método es el que define las *condiciones de verificabilidad*, y no al revés.

En conclusión, si verificar exige acudir a la realidad de la que proceden los hechos para comprobarlos, como plantea el pragmatismo, difícilmente podremos hacerlo con las “técnicas” de Kovach y Rosenstiel. En el periodismo, a la dificultad general de capturar la realidad hay que añadir la dificultad adicional de que esa realidad periodística ya no existe porque es pasado. De esta manera, de lo sucedido sólo tenemos testimonios, vestigios y efectos, los cuales sólo podrían ser verificados acudiendo a una *nueva percepción* de la realidad, algo que es imposible. Lo que en la práctica proponen Kovach y Rosenstiel es volver a acudir a las fuentes, no a la realidad, con lo que siempre que el periodista se proponga verificar algo volverá a encontrarse con acontecimientos facilitados por fuentes, no con los hechos originales, los cuales, para el pragmatismo, serían los únicos que podrían facilitar la verificación si ello fuera posible.

Por lo tanto, las técnicas de verificación de Kovach y Rosenstiel terminan remitiendo a la cuestión de las fuentes periodísticas: preguntarnos por cómo hemos sabido de la existencia de un hecho no es más que inquirir sobre la cadena de testigos que nos proporciona el testimonio de un hecho, y eso es buscar fuentes originales que permitan confrontar un acontecimiento con otro. Y el escepticismo con el que debemos usar las fuentes anónimas no hace más que subrayar la dificultad de rastrear el origen de los hechos comunicados por dichas fuentes. Sin embargo, las dos técnicas que se escapan del contraste de fuentes se sitúan en el *lado* del significado: buscar las “suposiciones ocultas” de las frases no es más que investigar las inferencias del

discurso que remiten a significados implícitos; y formular preguntas para contrastar hechos nos remite a la idea coherentista según la cual los significados se inscriben en redes de significados dentro de las cuales encuentran el mejor acomodo.

En consecuencia, no podemos verificar los discursos más que con otros discursos, y ésta es la única vía de que disponemos para verificar hechos. Y por el lado del significado, no tiene sentido plantearse su validación en términos de verificación puesto que no emana de los objetos y, en todo caso, está sujeto a las redes de significación que se generan dentro de las sociedades.

Desde luego, siempre se pueden definir *buenos criterios* para evaluar la vinculación entre hechos y discursos, pero constituirán técnicas útiles para *aproximarnos* a esa vinculación, no para justificarla desde un punto de vista epistemológico; es decir, no podremos alcanzar una plena verificación. Las técnicas de Kovach y Rosenstiel facilitan criterios que permiten manejar la dificultad y la complejidad del empeño de saber qué ha ocurrido, pero en sí mismas no pueden *garantizar* que un acontecimiento *sea* el hecho que se ha manifestado en la realidad.

En último lugar, nos queda el tercer plano de la objetividad definido por Bilbeny, el axiológico o valorativo, que es el plano en el que se definen las virtudes propias del periodismo, las cuales, ante la dificultad de concretar la idea de “objetividad”, en la práctica han venido funcionando como sustitutos de la idea de “objetividad”, en ocasiones complementando o ejemplificando esta idea, y en otras ocasiones ocupando su lugar. Y en buena medida, estos sustitutos de la objetividad estaban implícitos en la noción de veracidad que hemos analizado en el punto 7.1.1. A estas *virtudes periodísticas* dedicamos nuestro próximo apartado.

### **7.2.3.2. Los sustitutos de la objetividad**

Ángel Benito considera que el periodismo utiliza una serie de términos, a los que él denomina “sucedáneos”<sup>903</sup>, como sustitutos de la “objetividad”, de forma que dichos términos siguen situados en el campo semántico del sustantivo elidido, pero sin las engorrosas complicaciones que supone el uso explícito del concepto “objetividad”. Éste es quizás un buen indicativo del clima cultural en el que se desenvuelve la discusión dentro del periodismo, en el que la objetividad tiende a quedar relegada a un fin deseable pero inalcanzable, sin que eso suponga la eliminación de toda la problemática asociada al objetivismo, que sigue estando presente con otros nombres. Por ello analizaremos una serie de nociones que orbitan alrededor de la idea básica de “objetividad” aunque no terminan de fundirse completamente en ella.

---

<sup>903</sup> BENITO, ÁNGEL *Op. Cit.* Pág. 254.

### 7.2.3.2.1. Neutralidad e imparcialidad

La idea de neutralidad implica que el periodista no toma partido por ninguna de las partes afectadas por una información. Se mantiene *fuera* de la información, de ahí la proximidad con la noción de objetividad: “El periodista tiene que mantenerse completamente al margen de la información: ha de ser neutral”<sup>904</sup>. La neutralidad remite a la ausencia del periodista *en* la información, tanto en su condición de no participante de los hechos que como en su calidad de parte no implicada, es decir, ajena a la cuestión planteada por los hechos.

La idea de neutralidad nos conduce a una colindante, pero no idéntica, como es la de la imparcialidad: el periodista debe limitarse a reproducir lo que le dicen las partes concurrentes en una información, sin añadir nada de su propia cosecha ni comentar ni criticar las versiones que le han suministrado: “Cuando una información recoja dos o más versiones o posturas enfrentadas se dará cabida a todas ellas con la máxima ecuanimidad [término que podemos interpretar como sinónimo de “imparcialidad”], sin que el periódico dé a entender en tal información que apoya a alguna de las partes en litigio”<sup>905</sup>, afirma el libro de estilo de Vocento.

Con diferentes palabras encontramos alusiones similares en otros textos. *El Mundo* cita, entre los principios esenciales del ejercicio periodístico, el del “equilibrio”: “Todas las partes de un litigio deben ser consultadas y citadas”<sup>906</sup>, y añade que casi todas las informaciones tienen en medio un litigio. En la misma dirección, *El País* indica, dentro del epígrafe de “Fuentes”, que “en los casos conflictivos hay que escuchar o acudir a las dos partes en litigio”; y, en el apartado de “Rigor”, reitera que “en los casos conflictivos hay que escuchar o acudir a las dos partes en litigio”. La idea de fondo es la del teórico de la argumentación Chaïm Perelman (1912-1984, cuando afirma), en *A propos de l'objectivité de l'information* (1991), que la imparcialidad se garantiza por la contraposición de los puntos de vista<sup>907</sup>.

Antonio Parra considera que la imparcialidad da forma a la “lógica periodística”, a partir de la separación entre lo que dice un enunciado (por ejemplo, el contenido de una conferencia de prensa) y el hecho mismo de enunciar (la conferencia de prensa en sí misma). Así se pretende salvar la posibilidad de verdad del periodismo: el periodista se dedica a transmitir el hecho de enunciar, que es lo único evaluable como verdadero o falso (¿la conferencia de prensa existió?, ¿se reprodujo exactamente lo que se dijo?), de forma que el periodista no se debería preocupar de determinar si lo dicho (el enunciado) es verdadero o falso:

“Ésta es la diferencia entre una teoría de la verdad como correspondencia en sentido filosófico-epistémico y en sentido mediático (...) Que sea verdad o falso, pertinente o no [el enunciado], le es indiferente al

<sup>904</sup> MARTÍNEZ DE SOUSA, JOSÉ *Op. Cit.* Pág. 30.

<sup>905</sup> *Ibid.* Pág. 22.

<sup>906</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 44.

<sup>907</sup> BENITO, ÁNGEL *Op. Cit.* Pág. 256.



periodista, porque verdad o falsedad no tienen existencia (...) no son parte del mundo como figura, pero se dan en el mundo, y se dan con la misma categoría gnoseológica”<sup>908</sup>.

Así, neutralidad e imparcialidad presentan una diferencia fundamental articulada en torno a la separación objeto-sujeto. La neutralidad alude a la actitud del sujeto, quien, en su ejercicio profesional opta por mantenerse al margen de lo que narra. Eso no significa que el periodista no tenga opinión ni expectativas sobre los hechos, sino que se ve obligado a *negar* u *ocultar* su propia experiencia (en el sentido que le da Koselleck a “experiencia”). Casi se podría decir que es un ejercicio de *autocontención*. Por el contrario, la imparcialidad apunta a una técnica profesional, a la forma correcta de capturar los hechos cuando esos hechos no son claros ni se perciben de forma unánime por parte de los todos actores de una información. De esta forma, la imparcialidad aparece vinculada al objeto, mientras que la neutralidad lo está al sujeto.

Ésa es la misma separación que establece Bilbeny: la imparcialidad se circunscribe al relato más veraz posible de los hechos, y forma parte del proceso de distanciamiento entre sujeto y objeto: la imparcialidad es un componente clave de la objetividad, aunque sea una objetividad *mitigada* (“no absoluta”, según Bilbeny). Dejamos de ser imparciales, esto es, nos convertimos en parciales, cuando nos dejamos llevar por las emociones, los prejuicios o la tendenciosidad<sup>909</sup>: cuando dejamos que la subjetividad invada un terreno que no le pertenece.

Por el contrario, para Bilbeny no es posible ejercer el periodismo “fuera del mundo”, que es lo que exige la neutralidad. No existe un periodista –ni nadie– *aséptico* ante los hechos que intenta narrar; siempre que explicamos algo proyectamos algún sentido desde el mismo momento en que *apalabramos* la realidad con unas palabras y no con otras. En caso contrario, el sujeto ni siquiera podría llegar a explicar unos hechos: cuando un periodista informa, selecciona fragmentos del mundo, y los recompone en un relato dotado de estructura y sentido<sup>910</sup> (ver 7.4).

La neutralidad, en consecuencia, es imposible, e insistir en ella sólo se podría entender como un *disimulo* deliberado de la presencia del periodista, en la línea de la ocultación estilística del sujeto. Un sujeto, inevitablemente, tiene un punto de vista porque *sólo* puede explicar la realidad desde algún punto de vista. Por lo tanto, para Bilbeny, un periodista perfectamente puede ser imparcial y al mismo tiempo *no neutral*, y eso en absoluto sería contradictorio<sup>911</sup>. Es más, para Bilbeny, la *objetividad posible* sólo puede darse si estas dos fuerzas, la imparcialidad y la no neutralidad, “pactan entre sí”, al modo en el que para Kant el objeto y los *a priori* cognitivos *dialogan* (mediante una “síntesis”) para poder generar conocimiento; y ambos factores sólo pueden confluír en el sujeto cognosciente, en este caso el periodista (ver 2.4.1).

<sup>908</sup> PARRA PUJANTE; ANTONIO *Op. Cit.* Pág. 25.

<sup>909</sup> BILBENY, NORBERT *Op. Cit.* Pág. 93.

<sup>910</sup> *Ibid.* Pág. 94.

<sup>911</sup> *Ibid.* Pág. 94.

En una manifestación más del *lío terminológico* del que hemos hablado frecuentemente, Kovach y Rosentiel intercambian significados entre neutralidad e imparcialidad respecto a la formulación de Bilbeny, de forma que lo que para Bilbeny es “imparcialidad” para Kovach y Rosentiel es “neutralidad”. Así, para estos dos autores toda la atención se centra en el *lado* del objeto, no del sujeto: la “neutralidad”, más que un principio rector del periodismo (como afirma el libro de estilo de *El Mundo*), es una técnica del tratamiento de las fuentes, con vistas a la verificación de los hechos<sup>912</sup>. Según esto, el periodista debe ponderar sus fuentes *con neutralidad* (con la “imparcialidad” de Bilbeny), sin ningún apriorismo que le impida escuchar lo que los testigos dicen o bien que le pueda llevar a tergiversar lo que dicen, aunque lo que digan no sea lo que piense el periodista o incluso entre en colisión con sus valores. Por lo tanto, esta “neutralidad” sería esencial pero sólo a la hora de establecer los hechos que sustentan una noticia, separando este *momento* de posteriores interpretaciones periodísticas: la “neutralidad” de Kovach y Rosentiel, así, sería un componente esencial de la objetividad entendida como método verificativo.

El debate entre neutralidad y imparcialidad, pues, en el fondo, es un reflejo más de la tensión entre información y opinión. Una y otra exigen al periodista que no vierta ninguna *opinión* (entendida como implicación subjetiva) en su información, tanto en el momento de la *captura* de los hechos como en el de la *interpretación*. De acuerdo con esta idea, la opinión sólo estaría autorizada a las partes implicadas en el conflicto narrado y, en todo caso, a la audiencia que recibe la noticia, que debería hacerse una opinión a partir de la narración neutral e imparcial suministrada por el periodista. Ése es el sentido que aparece en el libro de estilo de Vocento: “Los profesionales [periodistas] respetarán siempre la máxima de que, en la información, los juicios debe hacerlos el lector. Al periodista corresponde proporcionar la información más veraz, completa, comprensible, rigurosa e imparcial para que el lector pueda formar su opinión de la forma más cabal”<sup>913</sup>. Así se reafirma la imparcialidad como principio del objetivismo, y se reduce el papel del periodista al de suministrador de datos, a partir de su neutralidad.

Pero esta percepción del problema dista mucho de ser compartida de manera universal. Por ejemplo, Burguet parte del confinamiento de la objetividad al mundo de las cosas, por lo que concluye que no tiene sentido afirmar que esa objetividad de base factual es neutral o imparcial<sup>914</sup>, ya que es el objeto *en sí*. Fuera de la objetividad así definida, este autor considera que en la noticia siempre interviene la subjetividad de quien selecciona, jerarquiza e interpreta unos hechos, en una actividad de naturaleza lingüística; y, dado que la intervención subjetiva es

<sup>912</sup> KOVACH, BILL y ROSENTIEL, TOM *Op. Cit.* Pág. 108.

<sup>913</sup> MARTÍNEZ DE SOUSA, JOSÉ *Op. Cit.* Págs. 27-28.

<sup>914</sup> Es obvio que Burguet utiliza la idea de “objetivo” con el sentido de realidad existente, tal como explicamos anteriormente sobre el uso cotidiano de este término. Por eso, este autor distingue entre “allò objectivament esdevingut –un fet considerat notícia– d’allò subjektivament publicat”. En BURGNET, FRANCESC *Op. Cit.* Pág. 23.

necesaria, hablar de la objetividad o de la subjetividad de una noticia sólo tendría sentido si las entendemos como parte de las propiedades formales del texto<sup>915</sup>.

El problema de lo que plantea Burguet es darle categoría gnoseológica al objeto *en sí* (en todo caso, tendría una naturaleza ontológica), dado que hasta que no lo conceptualizamos y lo *empaquetamos* en palabras, tampoco sabemos *lo que es*. Afirmar que un objeto es objetivo no deja de ser una tautología, aunque sea, como en este caso, para subrayar la separación entre realidad y discurso. La conclusión para Burguet es que la imparcialidad no tiene nada que ver con la objetividad. Obviamente, en este caso, el término “imparcialidad” es utilizado por Burguet con un sentido muy similar al empleado por Bilbeny para “neutralidad”, en otro ejemplo de la dificultad de establecer una terminología común.

#### 7.2.3.2.2. *El compromiso del periodista*

Sin embargo, los mismos códigos deontológicos, en situaciones determinadas, ponen en duda esa necesidad de imparcialidad y de neutralidad, al introducir excepciones muy interesantes. Por ejemplo, el código deontológico europeo de la profesión periodística establece en su punto 34:

“En lo referente a la defensa de los valores democráticos, nadie debe ser neutral. En este sentido los medios de comunicación deben ser factores importantes para prevenir momentos de tensión y deben favorecer la comprensión mutua y la tolerancia y la confianza entre las diferentes comunidades en las regiones en conflicto”.

De manera más amplia, el código deontológico de la FAPE, en su artículo 17, señala que “el periodista establecerá siempre una clara e inequívoca distinción entre los hechos que narra y lo que puedan ser opiniones, interpretaciones o conjeturas, aunque en el ejercicio de su actividad profesional no está obligado a ser neutral”. Por su parte, la Agencia Efe considera que “la ética periodística, los valores que rigen las sociedades democráticas y el respeto a los derechos individuales delimitan también el espacio de lo que puede ser convertido o no en noticia y de qué forma puede hacerse”<sup>916</sup>. Efe detalla las “fronteras morales” para el ejercicio periodístico: el derecho a la intimidad, la igualdad de oportunidades y la propia imagen, el respeto a las minorías y los discapacitados, el rechazo a la violencia, el racismo y la discriminación, la protección de menores, y la observancia de los derechos humanos y el pluralismo democrático; y concluye: “Por norma, Efe contribuirá a asentar los valores de la convivencia democrática no solo mediante una información veraz e independiente, sino también con la promoción de sus

<sup>915</sup> BURGUET, FRANCESC *Op. Cit.* Pág. 25.

<sup>916</sup> AGENCIA EFE *Op. Cit.* Pág. 51.

principios esenciales, como la igualdad entre hombres y mujeres, la no discriminación racial ni sexual y el respeto a las minorías<sup>917</sup>.

Sin poner en duda que los valores enumerados por la Agencia Efe son asumibles y defendibles como propuesta moral, lo cierto es que la idea de “compromiso” del periodista con estos principios, por más nobles que sean, casa mal con el marco conceptual propio de la noción de “neutralidad”. Y, desde luego, esta idea de “compromiso” se sitúa fuera de los ámbitos de la discusión epistemológica, pues claramente se trata de una cuestión moral, en cuanto que hay unos valores que son considerados positivos y que, por eso mismo, hay que defenderlos.

Si, por ejemplo, en una información tenemos dos partes enfrentadas, una de las cuales defiende una posición antidemocrática, ¿el periodista debe mantenerse al margen y limitarse a exponer, fría y distanciadamente, las dos posturas, dándoles el mismo tratamiento, y dejar que el lector saque sus conclusiones? Según la Agencia Efe, no, porque la información, además de explicar lo que ocurre, *debe posicionarse en pro* de unos valores determinados.

Para poner un ejemplo fuera de la política, aunque en este caso no se trate de defender valores sino del simple sentido común: en un disparatado debate sobre si la Tierra es plana o esférica, ¿debemos tratar igual a los que están convencidos de vivir en un planeta esférico –la inmensa mayoría– y a los (pocos) excéntricos que defienden que la Tierra es plana? Dicho debate se produjo a principios del siglo XX, protagonizado por una extraña Sociedad Zetéctica Universal, creada a partir de las teorías del no menos extraño inventor británico Samuel Birley Rowbotham (1816-1884); disuelta esta sociedad, a partir de 1956 fue revivida en Estados Unidos por la International Flat Earth Society, dirigida por el astrónomo Samuel Shenton, uno de los *padres* de la idea de que la llegada del hombre a la Luna fue un montaje de la NASA<sup>918</sup>. ¿Qué actitud debe adoptar un periodista ante un hecho que se puede comprobar empíricamente? ¿Debe dar pábulo a estas excentricidades en nombre de la neutralidad? Tratar una estupidez de una forma neutra e imparcial implica darle carta de naturaleza *como si* fuera una opción respetable: el lector puede concluir que pensar que la Tierra es plana es *una opción más*. Este ejemplo puede parecer extremo, pero ¿qué decir de las ideas creacionistas sobre el origen de la vida? Recordemos que en Estados Unidos la principal exigencia de los creacionistas es que se trate sus ideas como *una teoría más*, en igualdad de condiciones con la teoría de la evolución; es decir, que los libros de texto escolares traten su postura con neutralidad e imparcialidad<sup>919</sup>.

<sup>917</sup> *Ibid.* Págs. 52-53.

<sup>918</sup> Para una síntesis de la Flat Earth Society, véase: COSTA, JORDI “Miedo a un planeta esférico”. En: *El País*, 19 de marzo de 2010. Consulta en línea: [http://elpais.com/diario/2010/03/19/tentaciones/1269026579\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2010/03/19/tentaciones/1269026579_850215.html)

<sup>919</sup> “Vuelven a surgir debates que uno creía abandonados en el más oscuro y tenebroso baúl de la historia: la polémica creacionismo-evolucionismo, ahora camuflada con el pomposo nombre de ‘diseño inteligente’. Entre los argumentos que sus defensores esgrimen figura el siguiente: ‘La evolución darwiniana es sólo una teoría, y como tal hay que enseñarla a los jóvenes en igualdad de condiciones (y tiempo) que otras teorías, como la de que los organismos vivos son demasiado complejos para haberse originado mediante procesos naturales, y que su existencia pone de manifiesto la labor de algún Diseñador Inteligente’. SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL “Elogio de Darwin”. En: *El País*, suplemento *Babelia*, 20 de enero de 2007. Pág. 13.

La discusión ética sobre el compromiso del periodista, en su vertiente más política, viene desarrollándose como mínimo desde la guerra civil española<sup>920</sup>, un conflicto que provocó, en parte de la prensa extranjera desplazada a España, un sentimiento de indignación que le llevó a tomar partido por la causa republicana, considerada como justa y, por lo tanto, *moralmente* defendible, como explica Paul Preston en su obra *Idealistas bajo las balas*. Preston, en una entrevista, resumió la cuestión al afirmar que “la objetividad en estos casos es una tontería. Es exigir que se trata igual al violador y a la mujer violada”<sup>921</sup>. Es lo que dijo la reportera Martha Gellhorn cuando exclamó: “¡A la mierda con la objetividad, aquí lo que está en juego es la derrota del fascismo!”<sup>922</sup>.

Además, la idea de “compromiso” puede situarse en un contexto más amplio, el del sentido último de la profesión periodística como servicio a la sociedad. El código deontológico de la FAPE, en su preámbulo, señala que “el ejercicio profesional del Periodismo representa un importante compromiso social, para que se haga realidad para todos los ciudadanos el libre y eficaz desarrollo de los derechos fundamentales sobre la libre información y expresión de las ideas”. Ésta es una cuestión fundamental, al ser el periodista un actor clave (aunque no el único) en la concreción del derecho a la información, que ejerce en beneficio de la sociedad y no sólo de sí mismo; pero el periodista lleva a cabo este compromiso en el marco de una empresa que, entre otras cosas, paga su salario. El periodismo, en el sistema liberal-democrático en el que nos movemos, actúa según una paradoja: ejerce su profesión por y para la sociedad, pero lo hace dentro de una estructura empresarial que, como tal, debe velar por sus propios intereses:

“La prensa –y, progresivamente, todos los medios de comunicación–, en su desarrollo histórico, se han convertido en instituciones escindidas; porque tenían una función política asignada, y esa función política ha sido gestionada, mayoritariamente por empresas privadas. Colisión de la lógica político-administrativa con la lógica técnico-económica. Interés público *versus* interés privado. La prensa, así considerada, presenta el aspecto del dios Jano, el de las dos caras”<sup>923</sup>.

No podemos entrar aquí en esta cuestión –que puede seguirse en la obra de Ruiz–, pero hay que tener en cuenta cuál es el marco en el que se desarrolla el compromiso del periodista, que como tal es ético y, por lo tanto, individual. Esta cuestión es de tal importancia que todos los códigos

<sup>920</sup> “En las trincheras españolas se inició un debate ‘a cara de perro’ sobre objetividad y compromiso”.

LEGUINECHE, MANUEL “Sin novedades en el frente”, en: LEGUINECHE, MANUEL y SÁNCHEZ, GERVASIO (eds.) *Los ojos de la guerra*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2001. Pág. 221. En este mismo artículo, Leguineche reproduce estas declaraciones de Herbert Matthews, corresponsal de *The New York Times* en España que fue relevado dadas sus simpatías por la República: “Todos los que vivimos la guerra española nos sentimos implicados apasionadamente en ella. Me di cuenta de la falsedad y de la hipocresía de los que se proclamaban neutrales y de la estupidez, si no pura majadería, de directores y lectores que pedían a los corresponsales que escribiesen objetiva e imparcialmente”. Tal como señala Leguineche, Matthews reconoció más tarde que se equivocó al analizar la guerra civil española en términos puramente ideológicos.

<sup>921</sup> “Los ‘idealistas bajo las balas’ de la Guerra Civil en el nuevo libro de Paul Preston”. En: *Elmundo.es*. 1 de junio de 2007. Consultado en línea: <http://www.elmundo.es/elmundo/2007/06/01/cultura/1180720741.html>

<sup>922</sup> LEGUINECHE, MANUEL *Op. Cit.* Pág. 221.

<sup>923</sup> RUIZ, CARLOS *Op. Cit.* Pág. 292.

deontológicos analizados la tratan de una u otra manera<sup>924</sup>. En ocasiones, la discusión se traslada desde el papel del periodista que posibilita el derecho a la información, a la intervención del medio informativo en la plasmación de ese derecho, de forma que se mezclan la libertad de información con la libertad de empresa y, al final, se puede llegar a atribuir la necesidad del compromiso social al medio informativo, no al periodista.

En última instancia, podemos concluir que si los hechos hablaran por sí solos, gracias a la aplicación de un método neutral e imparcial, tal como postula el objetivismo periodístico, no haría falta apelar a ningún valor ni recurrir a algún tipo de compromiso. La *corrección ética* que supone la introducción de la idea del *necesario* compromiso viene a confirmar que los hechos *sin algo más* no significan nada y, por lo tanto, siempre hay alguien que debe rellenar ese vacío. Cuando se pide al periodista que *interprete* los hechos a la luz de unos valores, percibidos como beneficiosos para la sociedad, se está reconociendo: a) que el periodista ni es ni puede ser neutro ni completamente imparcial; es más, es un actor importante en la salvaguardia de valores sociales; b) una noticia son hechos, pero también interpretaciones; c) la imparcialidad, en todo caso, puede llegar a exigirse al establecimiento de los hechos, pero no a las interpretaciones.

### 7.2.3.2.3. La independencia

El compromiso, ya sea en su sentido más amplio (servicio a la sociedad) o más restringido (opción moral concreta vivida como inexcusable por el periodista), remite a la independencia del periodista. Kovach y Rosentiel, tras subrayar el compromiso del periodista con su público, alertan de que ese compromiso no debe llevar al periodista a convertirse en un actor que interfiere en los hechos, en una acepción muy próxima a la noción de “neutralidad”. Así, el periodista “está obligado a cumplir con un tipo de compromiso muy especial: ha de dedicarse a informar a sus lectores, pero no puede intervenir directamente, como si fuera un militante. Goza de una independencia a la que podríamos llamar ‘independencia comprometida’”<sup>925</sup>.

La independencia presupone que el periodista no tiene intereses en la información que está tratando, por lo que tal independencia es presentada como una condición necesaria de la objetividad, al mismo nivel que la neutralidad y la imparcialidad. La independencia del periodista está recogida en los códigos deontológicos en un enfoque negativo: las prohibiciones

<sup>924</sup> Éste es el sentido de la “cláusula de conciencia”, a la que puede invocar el periodista “cuando del que dependa pretenda una actitud moral que lesione su dignidad profesional o modifique sustancialmente la línea editorial” (Código deontológico de la FAPE, artículo 8.d). En el artículo 9, este mismo código deontológico señala: “El periodista tiene derecho a ser amparado tanto en el marco de su propia empresa como por las organizaciones asociativas o institucionales, frente a quienes, mediante presiones de cualquier tipo, pretendan desviarle del marco de actuación fijado en el presente Código Deontológico”. El código deontológico europeo de la profesión periodística (en su artículo 13) afirma: “En el interior de la empresa informativa en relación con la libertad de expresión deben coexistir editores y periodistas, teniendo en consideración que el respeto legítimo de la orientación ideológica de los editores o propietarios, queda limitado por las exigencias inexorables de la veracidad de las noticias y de la ética de las opiniones, lo que es exigible por el derecho fundamental a la información que poseen los ciudadanos”.

<sup>925</sup> KOVACH, BILL y ROSENTIEL, TOM *Op. Cit.* Pág. 149.

de recibir recompensas de los actores que intervienen en una información. Por ejemplo, el código del Col·legi de Periodistes de Catalunya, en su artículo 7, afirma lo siguiente:

“No acceptar mai retribucions o gratificacions de tercers per promoure, orientar, influir o haver publicat informacions o opinions. En tot cas, no s'ha de simultaniejar l'exercici de l'activitat periodística amb altres activitats professionals incompatibles amb la deontologia de la informació, com la publicitat, les relacions públiques i les assessories d'imatge, ja sigui en l'àmbit de les institucions o organismes públics, com en entitats privades”.

En el anexo a este artículo 7, este código abunda en la cuestión al considerar que “l'exercici de la professió periodística és, per principi, èticament incompatible amb el desenvolupament simultani d'activitats o serveis retribuïts en l'àmbit de la publicitat o la propaganda comercial i en qualsevol de les seves manifestacions i suports. Aquest principi és extensible a la prestació de serveis d'imatge, consultoria o assessoria, entitats o organismes privats i públics, excepte en casos justificats d'assumptes de la pròpia funció periodística quan no hi hagi ànim de lucre ni es faci en canvi de la percepció de retribucions”. Por último, el artículo 8 de este código establece la prohibición de “no utilitzar mai en profit propi informacions privilegiades obtingudes de forma confidencial com a periodistes en exercici de la seva funció informativa”.

En términos muy similares se expresa el código de la FAPE, en sus artículos 18, 19 y 20, tanto en lo que respecta a la incompatibilidad entre periodismo y publicidad (“se entiende éticamente incompatible el ejercicio simultáneo de las profesiones periodísticas y publicitarias”) como a la prohibición de recibir gratificaciones de terceros “por promover, orientar, influir o haber publicado informaciones u opiniones de cualquier naturaleza”. La FAPE también recoge la prohibición de usar informaciones (sobre todo de naturaleza financiera) en beneficio propio.

Significativamente, el código europeo de la profesión periodística afirma que, con el objetivo de hacer posible la independencia y la calidad del trabajo de los periodistas, “es necesario garantizar un salario digno y unas condiciones, medios de trabajo e instrumentos adecuados” (artículo 28). Se trataría de proporcionar al periodista una situación laboral que le alejara de la tentación de vincularse a intereses espurios.

Con la independencia se genera una duda similar a la del compromiso: la independencia ¿es prerrogativa del periodista o del medio para el que trabaja? Si es del periodista, éste debería preservar su independencia *incluso* frente al medio, el cual, por su naturaleza empresarial, es imaginable que tenga intereses propios ajenos a los periodísticos; si es del medio, ¿cómo queda entonces la independencia del periodista? Es la pregunta que plantean Kovach y Rosentiel: ¿para quién trabaja el periodista, para quien le paga o para la sociedad a la que sirve?<sup>926</sup>. Para estos autores, el principal compromiso del periodista es con la audiencia, no con el medio que le paga: “El periodismo debe lealtad ante todo a los ciudadanos”.

---

<sup>926</sup> *Ibid.* Pág. 73.

La solución, según Kovach y Rosenstiel, debería sustentarse en estos principios básicos: a) el propietario de un medio debe comprometerse con la ciudadanía, de forma que periodistas y propietarios compartan los mismos valores; b) los directivos de los medios también deberían poner en primer lugar a los ciudadanos; c) se deberían establecer y declarar principios muy claros, como el de la relación de la publicidad con la información; d) los periodistas deben tener la última palabra sobre las noticias que se publican; e) la audiencia debe conocer cómo funciona un medio de comunicación, de forma que sepa qué puede esperarse de ese medio.

Como se ve, para Kovach y Rosentiel la independencia pasa por el periodista, no por el medio. Y la solución del problema entre las *dos independencias* surge de la adaptación del medio a la independencia del periodista, por la vía de que el medio comparta con el periodista la idea de la información como servicio público. De esta manera, volvemos al punto de partida, ya que colocamos la responsabilidad individual con elemento central del problema, con lo que dicha responsabilidad se convierte en el elemento rector del ejercicio profesional. La cuestión, pues, regresa al ámbito de la ética.

El elemento clave, pues, radica en la responsabilidad individual, en un imperativo profesional que funcione como brújula moral en aguas turbulentas: “Los periodistas tienen una obligación con su conciencia personal”<sup>927</sup>. Ya no se trata de establecer unos saberes *técnicos* profesionales, sino que tales saberes están supeditados a la dimensión moral: “La ética no es complemento de la actividad [periodística], sino parte fundamental del núcleo que la define”<sup>928</sup>. El *qué* hacer vuelve a estar mezclado y confundido con el *qué se debe* hacer.

---

<sup>927</sup> *Ibid.* Pág. 249.

<sup>928</sup> VIDELA RODRÍGUEZ, JOSÉ JUAN *Op. Cit.* Pág. 71.



### 7.3. Interpretación e Historia: un análisis teórico

Hemos analizado la noción de “objetividad” para describir sus usos y sus limitaciones, sobre todo por lo que respecta a su pretensión de constituirse en la única instancia de la verdad. El objetivismo parte de una doble exigencia: la objetividad se debe circunscribir al establecimiento de los hechos, y ese establecimiento de los hechos es la única verdad a la que puede aspirar el periodismo. Hemos visto los obstáculos que se encontraba ese propósito, así como la dificultad de separar lo que es epistemológico de lo ético. Y hemos comprobado que el gran problema del objetivismo es que condena al periodista a ser una simple recolector de hechos, con lo cual se le niega su función gnoseológica. Como afirma Ortega y Gasset respecto a la Historia:

“Los hechos no son nunca ciencia, sino empiria. La ciencia es teoría, y esta consiste precisamente en una famosa guerra contra los hechos, en su esfuerzo para lograr que los hechos dejen de ser simples hechos, encerrado cada uno dentro de sí mismo, aislado de los demás, abrupto. El hecho es lo irracional, lo ininteligible. La mente siente una extraña angustia y como asfixia ante el mero hecho que la obliga a reaccionar movilizandolos sus funciones conectivas. Esta angustia mental ante el puro hecho es la que se ha llamado ‘principio de la razón suficiente’, que es el auténtico principio del conocimiento y que no tiene carácter de norma sino de efectivo impulso en el que el conocer, como ocupación humana, principia”<sup>929</sup>.

En la recta final, trataremos de averiguar si el periodismo puede ser un instrumento con el que conocer de alguna manera la realidad, es decir, si puede formular enunciados sobre la realidad que se sitúen más allá de la pura descripción. Para ello partimos de la aceptación de la escisión del proceso gnoseológico en dos *fases*: en su inicio, la información periodística presenta algún contacto con la realidad, que es el campo del “acontecimiento”, que es el punto de partida del proceso. Por lo tanto, lo que se debate es a qué tipo de conocimiento se puede llegar a partir del acontecimiento, esto es, cómo dar el siguiente paso, el de la *atribución* el significado.

Esta cuestión habitualmente se plantea como una disyuntiva entre dos conceptos que giran alrededor de la idea de “interpretación”: la explicación y la comprensión. El origen de esta escisión se encuentra en la separación de Wilhelm Windelband (1848-1915) entre las “ciencias ideográficas”, centradas en lo específico, lo particular y lo azaroso, y las “ciencias nomotéticas”, que buscan lo general, simplificando la realidad mediante la detección de las regularidades. De las primeras surgiría la “comprensión”, que sería lo propio, por ejemplo, de la Historia; mientras que de las segundas cabría esperar la “explicación”, identificada con las ciencias naturales. La idea básica de este debate es la irreductibilidad de la comprensión a la explicación<sup>930</sup>.

Para ahondar en la cuestión abriremos un paréntesis teórico, utilizando para ello, sobre todo, la reflexión realizada desde la historiografía, dada la relación que existe entre la Historia y el periodismo, tan subrayada durante en esta tesis. Esta relación es especialmente pertinente en este caso porque la historiografía presenta el tercer elemento a discusión, que es clave para el

<sup>929</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu*. Op. Cit. Pág. 23.

<sup>930</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I*. Op. Cit. Pág. 194.

periodismo: su carácter narrativo, es decir, la Historia no ha desarrollado un lenguaje propio, sino que ha conformado sus discursos utilizando categorías y estructuras procedentes de otros ámbitos, como es la literatura. De ahí se desprende la cuestión fundamental: cómo la narración puede ser el instrumento que vehicule la explicación o la comprensión de un hecho del pasado.

Esta cuestión se incorporó al debate teórico de la Historia en el momento en que esta disciplina aspiraba a ingresar de pleno derecho en el Olimpo de las ciencias para dejar atrás su condición de género literario: así, cuanto más ciencia ha querido ser, más ha tendido a separar la narración de la explicación (y, por supuesto, a negar cualquier posibilidad de comprensión), ya que considera que estamos ante dos problemas distintos. Y esos dos problemas serían: por un lado, el mismo hecho de narrar, que es la única forma que ha encontrado la Historia para explicar; y, por otro lado, *problematizar* la explicación, es decir, establecer de alguna manera los criterios que permiten afirmar que una explicación es mejor que otra sobre el mismo hecho; o, dicho de otra manera, establecer la *verdad* de una narración.

Éste es el punto en el que el problema explicación/comprensión enlaza con la cuestión de la objetividad: el historiador no sólo tiene que narrar lo que ha sucedido, también debe autentificar de alguna manera su narración para que un lector desconfiado pueda aceptarla como verdadera. Es lo que Ricoeur llama la “reflexividad crítica” de la investigación histórica. El historiador debe incluir en su narración pruebas de que lo que narra está justificado factual y lógicamente. Y tradicionalmente la principal candidata a convertirse en esa *prueba* ha sido la noción de “causa”, entendida sucintamente como la relación entre dos o más acontecimientos por *alguna razón*. Por ello, buena parte de la discusión epistemológica se ha dirigido a establecer las condiciones de esa causalidad. Como veremos a continuación, para el enfoque más cientifista, la causalidad está emparejada a la clásica adscripción de lo individual dentro de lo general, mientras que los enfoques narrativistas y hermenéuticos privilegian la idea de que narrar *ya* es explicar, por lo que, en el fondo, lo que hacen es rechazar la estricta separación entre narración y explicación; esto es, entre explicación y comprensión.

### 7.3.1. De la explicación nomológica a la comprensión

Para nuestro análisis, pues, partiremos de la naturaleza narrativa del discurso historiográfico, revisando la reflexión desarrollada en torno a la ciencia histórica a lo largo del último siglo. El objetivo es utilizar esta reflexión para trasladarla, en la medida de lo posible, al análisis de la interpretación periodística.

La Poética y la Historia han mantenido una relación conflictiva desde la Grecia clásica: cuando la Historia intentaba definirse por oposición a la Poesía (el empeño de Tucídides), Aristóteles proclamaba la superioridad de la poesía (entendida como narración de ficción) frente a la Historia (ver 2.1). En el origen de la discusión está en la constatación de que ambas utilizan un lenguaje no formalizado, con una conceptualización que no difiere del “lenguaje cotidiano”; a diferencia de lo que ocurre en las matemáticas y en las ciencias naturales (ver 2.3.4)

Por ello, Poesía e Historia no han vivido de espaldas: hasta el inicio de la Ilustración, la Historia era considerada como una especie de género literario (“narración verdadera de hechos pasados”, según Cicerón). Esta proximidad incluso se puso de manifiesto durante la Ilustración, momento en el que la Historia busca reformularse como disciplina científica (alejándose de su condición literaria) mientras, en paralelo, surgían fenómenos literarios como el de la novela moderna (la llamada “novela burguesa”), dirigida a satisfacer las expectativas realistas de los nuevos lectores<sup>931</sup>. Según Koselleck, en el contexto del siglo XVIII “la Historia se benefició de la verdad más general de la poesía, de su plausibilidad interna; y a la inversa, la poesía se sometió cada vez más a las pretensiones de la efectiva realidad histórica”<sup>932</sup>.

Los intentos de *cientifización* de la Historia siempre han *chocado* con la naturaleza narrativa de su discurso, de la que no se ha escapado pese a las propuestas de formalización procedentes, por ejemplo, de la filosofía analítica. La narratividad inherente de la Historia, junto con la distinción entre ciencias ideográficas y nomotéticas, constituyen el telón de fondo de la reflexión, para la que seguiremos el hilo conductor de *Tiempo y narración* de Paul Ricoeur.

Situaremos el inicio del debate contemporáneo en la propuesta del neopositivismo y, en concreto, en la obra *The function of general laws in history* (1942) de Carl G. Hempel (1905-1997). Hempel parte de la definición de “acontecimiento”, al que sitúa en el origen de cualquier discurso histórico. Para ello, concreta los requisitos científicos de cualquier acontecimiento: debe haber sido inicialmente incluido en una crónica oficial, en un testimonio ocular o en una narración basada en recuerdos personales, como forma de salvaguardar la relación *directa* entre el hecho histórico y su elaboración como fuente histórica. Como vemos, Hempel plantea la idea de “sentencia de observación” (adaptada a la Historia), y esta idea está en consonancia con lo que tratado en el capítulo 6, pese a que para nosotros esta relación entre el acontecimiento y la realidad de la que procede no es garantía de científicidad (esto es, de objetividad).

<sup>931</sup> CAPILLA, PABLO *Op. Cit.* Pág. 46.

<sup>932</sup> KOSELLECK, REINHART *historia/Historia. Op. Cit.* Pág. 49

A continuación, Hempel intenta convertir el acontecimiento en conocimiento histórico, para lo cual busca englobarlo en alguna categoría general y homogénea de acontecimientos. Y establece dos premisas para que un acontecimiento pueda considerarse *real*: “La primera describe las condiciones iniciales: acontecimientos anteriores, condiciones predominantes [causas], etcétera. La segunda enuncia cualquier regularidad: una hipótesis de forma universal que, si se verifica, merece llamarse ley”<sup>933</sup>. Si es posible establecer estas dos premisas, se puede concluir que el acontecimiento se ha deducido lógicamente y, por lo tanto, *se ha explicado*. Hempel respeta así modo de operar clásico de la ciencia: integrar lo observado en una ley general, de forma que el conocimiento procede de la ley, no del acontecimiento concreto: conocida una ley, podemos conocer el *porqué* de un acontecimiento.

William Dray, en *Filosofía de la Historia* (1964), calificó este procedimiento como “modelo nomológico deductivo de explicación causal”, al que caracteriza así: “La explicación asume la forma de una argumentación deductiva donde la conclusión toma la forma de un enunciado que designa el *qué* de la explicación [el *explanandum*] y en el *explanans* [explicación del fenómeno] aparecen una o más leyes que permiten ver una clase de regularidades empíricas. De manera similar al científico, el historiador logra así someter la naturaleza azarosa de los hechos a un raciocinio explicativo: señala por qué las cosas sucedieron de una manera y no de otra. En la medida en que se ejerza un mayor control sobre los factores subjetivos o psicológicos, el raciocinio explicativo obtendrá una mayor relevancia y precisión”<sup>934</sup>.

Ricoeur hace tres observaciones a este modelo explicativo: primero, en el esquema de Hempel los conceptos de ley, causa y explicación se *recubren*, en el sentido de que “un acontecimiento es explicado cuando es *cubierto* por una ley, y sus antecedentes son llamados legítimamente causas”. En segundo lugar, en un modelo nomológico, “explicación y previsión van juntas (...) La previsión no es más que el enunciado invertido de la explicación en términos de *si... entonces*. De ello se deduce que el valor predictivo de una hipótesis se convierte en criterio de validez de la explicación y que la ausencia de valor predictivo de una hipótesis es un signo de carácter incompleto de la explicación”<sup>935</sup>. Y, por último, para que el esquema hempeliano sea posible, el historiador debe haber seleccionado previamente el tipo de acontecimientos susceptibles de ser repetibles y, sobre todo, debe aislar aquellas características del acontecimiento que mejor *encajen* en el método científico, partiendo de que ningún historiador puede pretender estudiar *todos* los aspectos concurrentes en un hecho histórico.

<sup>933</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 196

<sup>934</sup> ZERMEÑO, GUILLERMO “Explicar, narrar, mostrar. Danto, Habermas, Foucault y la historia”. En: *Historia y Grafía*, número 24 (2005). Pág. 148.

<sup>935</sup> En este sentido, Hempel sigue la máxima de Popper, según la cual una teoría realmente científica deberá tener la capacidad de predecir un acontecimiento de darse unas condiciones dadas. Si la teoría enunciada consigue predecir con éxito el acontecimiento, podrá seguir siendo utilizada; si no acierta en la predicción, deberá ser abandonada al haber resultado falsada.

Como se ve, el método propuesto por Hempel no se aleja demasiado de la idea de *realidad modalizada* propia de la epistemología científica y del periodismo basado en datos (ver 6.2.4.4).

De esta manera, el horizonte de la verdad se situaría en la “explicación” entendida como a) el establecimiento *científico* de hechos, y b) como su posterior incardinación dentro de una explicación teórica general. La idea subyacente es que cualquier hecho, para poder constituirse en objeto de estudio científico, debe ser *modalizado* convenientemente para poder ser *cubierto* por una ley que permita el *salto* de lo singular a lo general; y esta ley sólo se puede elucidar comprobando la conexión causal entre acontecimientos. Este enfoque entronca con la idea de conocimiento objetivo ya analizada y, por lo tanto, rechaza el valor epistemológico de cualquier procedimiento interpretativo referido a la “significación” de los hechos<sup>936</sup>.

Hempel y el neopositivismo parten del monismo metodológico (sólo hay un método científico válido, el de las ciencias naturales). En ese sentido, la explicación define el campo en el que se desarrolla la ciencia empírica (como apuntó Dilthey), y cualquier otro método no tiene más remedio que debe definirse como *sometido* a las exigencias de la explicación. En contra de este monismo, y según Dilthey, tendríamos el modelo de las “ciencias del espíritu”, que se articularían en torno a la idea de “*Verstehen*” (comprensión), entendida ésta como un *encuentro* entre el historiador que investiga y las experiencias vitales que proceden del pasado (ver 2.4.1).

Sin embargo, los neopositivistas posteriores a Hempel se han visto obligados a *debilitar* el modelo nomológico para hacerlo viable. Es obvio que el tipo de regularidades que ofrece la historia humana dista de las regularidades propias del mundo natural<sup>937</sup>. El propio Hempel era consciente de ello, por lo que señaló que la Historia no puede ofrecer más que un “esbozo de explicación” que se diferencia de la explicación científica en “la falta de precisión de las condiciones esbozadas, mas no en su forma lógica”<sup>938</sup>; estos “esbozos de explicación” marcan el camino correcto hacia el que debe *tender* la verdad en la Historia.

Pero incluso en su versión aligerada, la investigación histórica hace inaplicable el método hempeliano. Como destacó Dray en *Laws and explanation in history*<sup>939</sup>, si explicamos por qué un rey es destituido, deberíamos ser capaces de comprobar si antes se han dado los mismos hechos que han llevado a los mismos resultados (es decir, si existe una ley que explique ese hecho) o bien aislar los aspectos del hecho que puedan ser comparables con otros similares y extraer de esa comparación una ley histórica. Tanto un caso como en otro fracasaremos: podríamos hablar de “ley” sólo en el sentido de que si el hecho A se produce, *inevitablemente*

<sup>936</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 199.

<sup>937</sup> Según Patrick Gardiner (1922-1997), en su obra *The nature of historical explanation* (1952), el rango de regularidades en historia son de tipo “disposicional”, que son las que sitúan la acción de un agente en el marco de su comportamiento habitual, en la línea del escepticismo humeano respecto a la posibilidad de conocer lo que va a suceder a partir de lo ya sucedido anteriormente.

<sup>938</sup> HERNÁNDEZ SANDOICA, E. *Op. Cit.* Pág. 78

<sup>939</sup> DRAY, WILLIAM *Laws and explanation in history*. London: Oxford University Press, 1960. 1.ª edición: 1957.

ocurrirá B. Lo cual equivale a decir que esa relación ocurrió en el pasado, y volverá a pasar en el futuro (puesto que la ley general es *atemporal*).

El hecho A, como tal, es irrepetible: es imposible que se dé *exactamente igual* la destitución de Luis XVI o la de Isabel II. Lo que *repite* es el concepto “destitución”, pero es eso, un concepto, no la realidad efectiva de los hechos. Como máximo, el historiador podría llegar a ofrecer una explicación del estilo de *si se diesen unas circunstancias similares, podría ocurrir algo parecido*, y ello expresado en términos de probabilidad. No es que sea un “esbozo de explicación”, es que es una *ley para un único caso*; o, según Ricoeur, “en realidad, esta ley para un único caso no es en absoluto una ley, sino la reformulación, bajo la apariencia de una ley empírica, del razonamiento del historiador”<sup>940</sup>.

Todo ello lleva a Dray a separar nítidamente las ideas de “explicación” y de “ley”: cuando la ley debe ser tan detallista con lo sucedido como para no poder aplicarse más que a un único caso, deja de ser ley. De lo cual se deduce que abandonamos la pretensión de *modelizar* la realidad para hacerla encajar en un modelo explicativo científico; es más, lo que realmente le interesa al historiador son las diferencias, lo que hace singular un hecho, no lo que se repite. De ello se deduce una revalorización del acontecimiento como algo único, irrepetible, reacto a ser sometido a leyes generales: obviamente, el historiador se verá obligado a utilizar conceptos como “términos clasificadores” a la hora de explicar lo sucedido, pero dichos términos no están obligados a definir leyes generales; al contrario, deben servir precisamente para ayudar al historiador a remarcar lo que hace diferente un acontecimiento de los demás.

Todo ello lleva a Dray a proponer, en el lugar de la ley general, el “análisis causal”, por el que se pretende comprobar la validez de una afirmación mediante las relaciones de causa que se pueden establecer: ya no hay que deducir el significado de un acontecimiento a partir de una ley, sino *reagrupar* los aspectos únicos que han provocado el surgimiento del acontecimiento.

Para Ricoeur, el “análisis causal” es una criterología causal integrada por dos *pruebas*: a) inductiva: el factor explicativo que se trata debe ser realmente *necesario*, es decir, sin él, el acontecimiento no habría ocurrido; y b) pragmática, en el sentido de que debe haber una razón para seleccionar la condición elegida de entre las que, juntas, constituyen la condición *suficiente* del acontecimiento<sup>941</sup>. En la prueba inductiva, la más difícil de justificar, debe darse que “si x no, tampoco y”. La prueba pragmática incluye aquello sobre lo que influye la acción humana, es decir, tiene en cuenta lo que hubiera debido hacerse y también lo que ha precipitado el curso del acontecimiento. En última instancia, lo que se propone es sustituir la idea de “ley” por la de “causa”. Con el análisis causal, de lo que se trata es de buscar y de verificar *candidatos* a la función de causa, y comprobar si pueden responder a la pregunta ¿por qué ha sucedido esto?

<sup>940</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 213.

<sup>941</sup> *Ibid.* Pág. 216-217.

Dray introduce un tercer criterio, lo que él denomina “explicación por razones”, presentada como una alternativa al modelo hempeliano. Dicha propuesta se aplicaría al tipo de explicación que los historiadores buscan sobre la conducta de los personajes *relevantes* de la Historia (los cuales, dada su singularidad, tienden a *desaparecer* en el modelo nomológico). Según Dray, “explicar una acción individual por razones es ‘reconstruir’ el cálculo, hecho por el agente, de los medios que debe adoptar con vistas al fin que ha escogido a la luz de las circunstancias en las que se ha encontrado”<sup>942</sup>. A diferencia del “análisis causal”, esta “explicación por razones” es aplicable, sobre todo, a pequeñas acciones, y sólo a acciones de carácter individual, con lo cual es fácil prever la crítica que se le puede hacer desde la Historia social braudeliana: la “explicación por razones” no sería más que un simple retorno a la Historia de los acontecimientos, aunque quizás ahora sin el sesgo historicista.

La “explicación por razones” trata de justificar lo que ha ocurrido, indagando para ello los motivos que llevaron a alguien a hacer lo que finalmente hizo: “Explicar es mostrar que lo que se ha hecho era lo que había que hacer, vistas las razones y las circunstancias. Explicar es, pues, justificar, con el matiz de *evaluación* que implica este término; es explicar cómo la acción ha sido *apropiada*”<sup>943</sup>. De esta manera, Dray se aproxima a historiadores como Collingwood<sup>944</sup> y Croce, para los cuales explicar la historia es *re-vivirla*, *re-pensar* las intenciones de los protagonistas. Para ello sería necesaria la reconstrucción documental de lo sucedido y, a partir de ella, inferir lo que el protagonista pudo ver o pensar en el momento de la acción, tomando como punto de vista la realidad que el protagonista pudo haber vivido.

Ricoeur advierte del sorprendente parecido de esta propuesta de Dray con la idea aristotélica de “verosimilitud” (en las tramas narrativas), dado que la “explicación por razones” busca *reconstruir* el vacío que advierte el historiador entre lo que ha sucedido y lo que creemos saber de los agentes protagonistas del hecho. Dray propone llenar ese vacío –“equilibrio lógico”, según su expresión– reuniendo por vía inductiva las pruebas materiales que permitan al historiador percibir el problema tal como lo vivió el agente.

Ricoeur también advierte del gran problema de la propuesta de Dray: si sólo se puede aplicar a acciones individuales, ¿cómo podemos explicar las acciones colectivas? ¿Las acciones colectivas son el resultado de la simple suma de acciones individuales? Dray se da cuenta de esa dificultad e intenta subsanarla adjudicando a ciertos individuos la condición de actuar *en nombre de* entidades colectivas, por ejemplo, cuando decimos que el presidente francés es Francia en tanto que aceptamos enunciados como “Francia decide” o “Francia condena”.

<sup>942</sup> *Ibid.* Págs. 220-221.

<sup>943</sup> *Ibid.* Pág. 221

<sup>944</sup> Collingwood parte de Giambattista Vico y, sobre todo de Dilthey, para enunciar que la Historia es, ante todo, “*reenactment*”, la recreación del pasado en la mente del historiador: “El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado y, al mismo tiempo, es volver a hacerlo, es la perpetuación de los datos pasados en el presente. Por tanto, su objeto no es un mero objeto, algo fuera de la mente que lo conoce; es una actividad del pensamiento que sólo se puede conocer en tanto que la mente que la conoce la revive ya al hacerlo se conoce”. COLLINGWOOD, R.G. *Idea de la historia*. Citado por PAGÈS, P. (1983) Pág. 200.

Por otro lado, la propuesta de Dray sólo parece aplicable a los casos en los que los hechos efectivamente se correspondieron con las intenciones de sus autores, pero ¿qué pasa con aquellos hechos que provocaron consecuencias inimaginables para sus mismos promotores? Dray concede que hay acontecimientos que no pueden explicarse sólo por la voluntad de sus agentes, pero que, con todo, defiende que hay que investigar su contribución a los hechos sucedidos a partir del cálculo previsto por los protagonistas.

Al final, autores como Charles Frankel (1917-1979) llevan el *debilitamiento* del modelo nomológico hasta las puertas de la interpretación concebida como comprensión, mediante la definición de un “momento necesario”: cuando “el historiador aprecia, es decir, atribuye sentido y valor. Este momento se distingue del de la explicación en que establece conexiones causales entre acontecimientos”<sup>945</sup>. A partir de esta idea, los defensores del modelo nomológico, como Frankel, se esfuerzan en aislar la explicación como –exclusivamente– el *momento* en el que se establecen los acontecimientos, y no buscan alargar la explicación más allá de eso, con lo que vienen a admitir que, a diferencia de Hempel, la explicación se articula en la interpretación y no al revés. Y para no terminar de romper el modelo nomológico, Frankel defiende que, para ser aceptables, las interpretaciones más globalizadoras –las *comprendivas*– deben seguir basándose en explicaciones parciales rigurosas, en acontecimientos *científicamente* determinados.

Todo ello tiene una consecuencia fundamental: aunque partamos de hechos capturados rigurosamente, las interpretaciones que hagamos de esos hechos no tienen por qué coincidir forzosamente. Ricoeur considera que la clave de la interpretación reside en las “consecuencias terminales” que el historiador quiera adjudicar a esos hechos; el significado que se otorgue a los hechos, pues, recaerá en dichas consecuencias, las cuales estarán vinculadas con los intereses (entendidos como *motivos de interés*) del historiador en el presente. Dos interpretaciones sobre unos mismos hechos podrían ser *objetivas* (respecto a los hechos) y *aceptables* (en cuanto a los significados) en función de las secuencias causales elegidas. Por lo tanto, no se trata de dilucidar quién tiene *la* verdad, sino que partimos de un inevitable pluralismo crítico, aunque aceptemos que no todos los puntos de vista tienen que tener obligatoriamente la misma *aceptación*.

Georg Henrik von Wright (1916-2003), editor de los últimos trabajos de Wittgenstein, dio un paso más hacia la integración de la explicación (*Erklären*) y la comprensión (*Verstehen*), mediante el reconocimiento de la capacidad específica de la “comprensión” de aprehender el sentido de la acción humana. Von Wright sitúa la acción en el origen de los hechos, y dicha acción es un *poder-hacer* libre: no tiene sentido plantearse el análisis causal como una rígida concatenación de causas y efectos, puesto que dicha relación no se establece entre fenómenos naturales ajenos a la voluntad; un acontecimiento siempre depende de la libre intervención humana, tanto para calcular racionalmente una acción como para *lanzar* una acción *inesperada*:

---

<sup>945</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 204.



“Dudamos de nuestro libre poder-hacer porque extrapolamos a la totalidad del mundo las secuencias regulares que hemos observado. Olvidamos que las relaciones causales son relativas a fragmentos de la historia del mundo, que tienen el carácter de sistema cerrado (...) La acción, pues, está implicada en el descubrimiento mismo de las relaciones causales (...) La explicación causal corre tras la convicción del poder-hacer, sin jamás alcanzarla”<sup>946</sup>.

La tesis de Von Wright añade una explicación teleológica (a partir de motivos) a la explicación puramente causal, de forma que se rompe con la idea humeana de que la causa (el motivo) es lógicamente independiente del efecto (la acción). Por el contrario, el vínculo entre las razones para obrar (causa) y la propia acción (efecto) es intrínseco: se trata de la tesis del “argumento de conexión lógica”, que funciona como una deducción práctica invertida: “A se propone dar lugar a p / A considera que no puede hacer p, a no ser que haga a / Por lo tanto, A se dispone a hacer a. La conclusión de la inferencia práctica sirve de premisa, y su mayor, de conclusión, de forma que A se dispone a hacer a ‘porque’ A se propone dar lugar a p”<sup>947</sup>. Von Wright llama “intencional” a la descripción de la acción que hay que explicar, y “teleológica” a la propia explicación que pone en juego la deducción práctica. Y de las dos, siempre *gana* la explicación intencional, la cual está engarzada a todo un contexto en el que cobra su pleno significado.

Ricoeur, a la luz de la reflexión de Von Wright, concluye que en Historia existen dos clases de explicaciones causales: la explicación en términos de condiciones “necesarias” y en términos de condiciones “suficientes”. En el primer grupo se encuentran las causas en el sentido humeano: si vemos unas ruinas de una ciudad, podemos pensar en la causa material que ha generado esas ruinas. Pero para Ricoeur, ese “fragmento” de explicación causal sólo interesa en tanto que detrás de esa percepción podemos advertir un segundo plano de explicación: las circunstancias políticas, sociales y económicas que llevaron esa ciudad al desastre y la ruina. Es decir, la percepción de los elementos materiales sólo es útil si permite inferir las *intenciones* humanas que están en el origen de los hechos que intentamos comprender, y esos hechos no son más que acciones: “La explicación histórica pretende unir esta causa y este efecto, entendidos en un sentido distinto a Hume. En este primer tipo, ‘la función de la explicación causal propiamente dicha es vincular las causas humeanas de su *explanans* [la explicación de un fenómeno] con los efectos no humeanos de su *explanandum* [el *qué* de la explicación]”<sup>948</sup>. La conclusión sería que la explicación sólo es histórica si recurre a la noción de acción humana.

---

<sup>946</sup> *Ibid.* Pág. 232.

<sup>947</sup> *Ibid.* Págs. 233-234.

<sup>948</sup> *Ibid.* Pág. 238.

### 7.3.2. El papel de la narración en el proceso gnoseológico

La definitiva devaluación del modelo nomológico vino de la mano de las tesis narrativistas, en una actualización del debate entre Historia y Poesía. La idea fundamental del narrativismo es que la narración entraña las potencialidades explicativas que el modelo nomológico no puede fundamentar ni desde el punto de vista teórico ni en lo que respecta al trabajo práctico del historiador. Las bases teóricas de este enfoque surgieron desde las filas de la filosofía analítica, sobre todo de la obra *Analytical philosophy of history*<sup>949</sup>, de Arthur C. Danto (1924-2013).

En primer lugar, Danto constata que, con el método nomológico, no se puede cumplir la capacidad predictiva propia de la ciencia neopositivista, a riesgo de caer en una paradoja: “Si un acontecimiento es significativo a la luz de acontecimientos futuros, la caracterización de un acontecimiento como causa de otro puede advenir tras el propio acontecimiento. Puede parecer entonces que un acontecimiento posterior transforma a otro anterior en causa; por lo tanto que una condición suficiente del acontecimiento anterior se produce más tarde que el hecho mismo”<sup>950</sup>. Si nos situamos en el lugar y en el tiempo en el que ocurre un hecho, y aun en el caso de contar con la ayuda de un “cronista ideal” (aquel que describiera *todo* lo que sucede), su relato del hecho forzosamente debe ser incompleto: *desconoce* las consecuencias de lo que acaba de suceder (porque todavía no han ocurrido) y, por otro lado, ninguna ley general puede anticipar lo que va a ocurrir, ya que depende de una acción humana. Por lo tanto, el relato de este “cronista ideal” siempre quedará *a la espera de*. Y cuando ocurra un hecho posterior al primero y el historiador lo conecta con el anterior, en realidad lo que está haciendo es *descubrir* la causa del hecho nuevo *a posteriori*, es decir, está *construyendo* la relación de causa-efecto.

En consecuencia, la narración de un hecho (en el momento en que *surge* el hecho) debe ser forzosamente incompleta, y está abierta por dos *lados*: el del futuro –lo que todavía no ha ocurrido– y el del pasado –nuevos hechos nos pueden llevar a reconsiderar lo ya ocurrido, o a *buscar* un hecho que inicialmente había pasado inadvertido–. Será más tarde, al aparecer otros hechos, cuando podremos considerar la conexión entre un hecho y un hecho posterior, de forma que podamos evaluar la posibilidad de establecer una relación entre ambos<sup>951</sup>; es entonces cuando podemos *buscar* el sentido a lo sucedido: “Sólo a la luz del futuro los acontecimientos que presencia [un testigo del hecho] adquirirán una cierta significación”<sup>952</sup>. Por lo tanto, el conocimiento –la atribución de esa relación causa-efecto– depende del período de tiempo entre acontecimientos, algo que tiene gran importancia en el caso del periodismo (ver 7.3.5.2).

<sup>949</sup> DANTO, ARTHUR C. *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989 (Título original: *Analytical Philosophy of History* [caps. 1, 7 y 8], 1965. Traducción: Eduardo Bustos).

<sup>950</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 246.

<sup>951</sup> El ejemplo que pone Danto para aclarar esta idea es obvio: cuando estalló en 1618 la Guerra de los Treinta Años nadie podía decir: “En este momento comienza la Guerra de los Treinta Años” porque, obviamente, nadie sabía lo que iba a durar ni nadie podía prever que finalmente se denominara de esta manera. Es decir, en el nombre “Guerra de los Treinta Años” está contenido el inicio y el final del conflicto. DANTO, ARTHUR C. *Op. Cit.* Págs. 112-113.

<sup>952</sup> DANTO, ARTHUR C. *Op. Cit.* Pág. 123.

La primera conclusión es que no podemos pensar en el pasado como algo determinado, inamovible, de forma que sólo el futuro fuera lo abierto e indeterminado: el pasado *también está abierto*, aunque de forma retrospectiva. La segunda consecuencia es que la *verdad total* de un acontecimiento no podemos conocerla en el momento en el que ocurre el acontecimiento, sino tan sólo cuando, en el futuro<sup>953</sup>, podamos detectar un nuevo acontecimiento al que podamos considerar “efecto” del primero. Esta idea, pues, vuelca el conocimiento, en el momento en que se produce el hecho que queremos conocer, hacia el lado del futuro, no del pasado.

Este *reajuste* temporal es importante, ya que resta importancia a la intención con la que se promueve una acción: el discurso histórico, así, no busca recoger lo que ocurrió tal como lo vivieron sus protagonistas (con sus intenciones), sino que se centra en la reelaboración posterior del historiador, quien tiene en cuenta todos los actos significativos posteriores (desconocidos en el momento del hecho por los protagonistas) y con los que construirá su narración.

La consecuencia epistemológica, según Ricoeur, es que hay que distinguir entre la descripción narrativa del testigo del hecho (en el momento en que el hecho acontece) de la descripción narrativa del historiador, que sería la explicación: “Si la Historia se caracteriza por enunciados que explican la verdad de un hecho particular en función de ciertos acontecimientos posteriores –en especial, en función de sus consecuencias no queridas–, la verdad de estos enunciados que descansan en los acontecimientos posteriores importa al propio sentido de la descripción narrativa”<sup>954</sup>. *Describir* una acción –un acontecimiento, el relato de un testigo– no coincidiría con *narrar* esa acción –narración entendida como la “explicación” en *sentido comprensivo* del acontecimiento: lo que para el periodismo sería una noticia–.

Así, el historiador tenderá, no a recoger lo sucedido tal como lo vivió el protagonista, sino que privilegiará la conexión de ese hecho con otros posteriores con el fin de establecer su narración: “Para estar abierto a la significación histórica de los acontecimientos tal como suceden, se ha de saber con qué acontecimientos posteriores están relacionados, en oraciones narrativas, por los historiadores del futuro. No sería suficiente ser capaz de predecir los acontecimientos futuros sin más. Sería necesario saber *qué* acontecimientos del futuro son los relevantes, y ello requiere predecir los *intereses* de los futuros historiadores”<sup>955</sup>. Por ello, según Ricoeur, no podemos hablar de una “Historia del presente” en sentido estricto.

Así llegamos a la propuesta de la narración como elemento clave de la relación entre comprensión narrativa y explicación histórica: la narración hace mucho más que describir (constatar acontecimientos), y que relacionar acontecimientos en su orden cronológico. Por el contrario, la función fundamental de la narración es vincular acontecimientos a partir de alguna *razón*, y de ahí surge la explicación:

<sup>953</sup> Sería futuro respecto al protagonista del primer hecho, pero sería pasado para el historiador que está narrando la relación entre los dos acontecimientos.

<sup>954</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 247.

<sup>955</sup> DANTO, ARTHUR C. *Op. Cit.* Pág. 138.

“Danto muestra la transformación de la secuencia natural de los acontecimientos (la cronología) debida al influjo de una estructura verbal articulada en términos de un comienzo y un final. Toda narración histórica en ese sentido tiende a desnaturalizar el tiempo cronológico y por esa razón no puede concebirse como un mero reflejo de la realidad. En la transformación del tiempo natural –cada instante de la historia– en tiempo histórico toman parte tanto la perspectiva del suceso como la del historiador”<sup>956</sup>.

Y la *razón* para vincular acontecimientos está *impregnada* por las características propias de la estructura narrativa; esa estructura es la que hace comprensible el discurso y es la que termina aportando significación a lo ocurrido: “Una narración que no consigue explicar, nada tiene de narración; una narración que explica es una narración pura y simple”<sup>957</sup>. Lo único que, según Ricoeur, se puede diferenciar conceptualmente es la narración y su soporte conceptual o documental, pero no se puede distinguir la narración de la explicación: “Explicar por qué ocurrió algo y explicar lo que ocurrió coinciden”. La propia estructura dada a los hechos, su ordenación, su jerarquización, su vinculación causa-efecto, *es* la explicación.

De todas maneras, Danto no termina de caer en la tentación relativista: si la narración es en sí misma una forma de explicación, eso significa que la narración *cubriría* el hecho como si fuera una ley hempeliana. La gran diferencia, eso sí, es que no se trataría de una ley predictiva, sino *retro-dictiva*: la *predicción* se realizaría a partir de un hecho futuro (respecto al observador de un hecho inicial) para descubrir en el pasado nuevas atribuciones de sentido; es decir, el campo de previsibilidad siempre se sitúa estrictamente en el pasado del historiador.

Por lo tanto, la construcción del significado de un hecho se produce *después* de que ese hecho se haya producido y por obra de alguien –un historiador, un periodista– que primero intenta delimitar lo sucedido y luego conectar narrativamente hechos procedentes de distintos planos temporales para explicar lo que ha ocurrido, y esa explicación siempre adopta la *forma* de narración: “Si en el pasado algo parece carecer de sentido ello indica nada más que no se tiene la información suficiente para insertarlo dentro de una trama comprensible. Constituye un problema para el historiador, mas no así para los sujetos que viven y hacen su historia”<sup>958</sup>.

### 7.3.2.1. La matriz explicativa de la narración

Si la *forma* explicativa de la Historia es la narración, cabe preguntarse cómo esa *forma* es capaz de estructurar la explicación. Ricoeur recurre a la teoría literaria para afirmar que cualquier narración parte de la descripción de acciones protagonizadas por agentes, de modo que, o las situaciones cambian por las acciones, o los agentes reaccionan al cambio sucedido; y los cambios generan *aspectos ocultos* tanto de la situación como de los agentes, con lo que se produce una nueva acción que se sitúa en el campo de la acción, del pensamiento o de los dos.

<sup>956</sup> ZERMEÑO, GUILLERMO *Op. Cit.* Págs. 152-153.

<sup>957</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 249.

<sup>958</sup> ZERMEÑO, GUILLERMO *Op. Cit.* Págs. 155.

Eso sería, *grosso modo*, la noción de “construcción de la trama”. En ese sentido, “proseguir una historia es comprender las acciones, los pensamientos y los sentimientos sucesivos en cuanto presentan una dirección particular (*directedness*). Esto significa que somos impulsados hacia adelante por el desarrollo tan pronto como respondemos a este impulso por las expectativas que conciernen a la conclusión y al resultado de todo el proceso”<sup>959</sup>.

De ello se deduce que la conclusión de una historia no puede ser catalogada en términos de “deducible” o “predecible” como exigiría una ley hempeliana, sino de “aceptable” o no en función de la lógica de los acontecimientos y de las relaciones que han llevado hasta la conclusión. Ésa es la clave de la comprensión narrativa y, para Ricoeur, también de la comprensión de la historiografía: la narración histórica, como cualquier narración, responde al interés que provoca la pregunta “¿por qué?”, la cual se plantea al mismo tiempo que “¿qué?”. Responder a la cuestión de *qué* ocurrió se correspondería a plantearse *por qué* ocurrió. Contestar una es contestar la otra. Y ambas actúan como el motor de cualquier narración.

La labor del historiador no sería, pues, deducir leyes a partir de acontecimientos, como haría un científico, sino comprender lo sucedido, integrando todas las contingencias –incluso las más inesperadas e irreductibles a leyes– en un esquema narrativo que sea *acceptable*. Y, obviamente, dentro de ese esquema caben generalizaciones o leyes, siempre que nos ayuden a entender la concatenación de acontecimientos o a contextualizarlos. Para ello, el historiador elabora “hipótesis”, como señala Louis O. Mink (1921-1983), pero esas hipótesis operan como “señales” para delimitar el campo de investigación, como guías al servicio de la comprensión: el historiador busca una visión de conjunto, para lo cual imagina hipótesis explicativas, las cuales serían una forma de juicio reflexivo: “¿Por qué no se pueden ‘separar’ las conclusiones de un argumento o de una obra de un historiador? Porque es la narración considerada como un todo la que sustenta estas conclusiones. Y más que demostrarlas, el orden narrativo las exhibe”<sup>960</sup>. Así, comprender un acontecimiento es *captar* los acontecimientos en un “juicio total y sinóptico”.

Todo ello implica que explicación y comprensión están inextricablemente unidas: la explicación sirve para *corregir* constantemente a la comprensión, anclándola a los hechos, y la comprensión permite enriquecer la explicación, dándole los elementos necesarios para la construcción del significado. Según Ricoeur, la aportación de Mink permite hablar de un tercer modo de “comprensión” distinto de los dos tradicionales, que son: a) el modo de comprensión *teórico*, que se corresponde a la idea neopositivista por la cual los hechos se comprenden como ejemplos o casos de una teoría general; y b) el modo de comprensión *categorial*, que parte de la idea de determinar qué sistema de conceptos *a priori* dan forma a una experiencia que, en su ausencia, seguiría siendo caótica (es el modo de comprensión al que aspiró Platón y, en general,

---

<sup>959</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 252. En el punto 4.1.3.5 ya describimos el funcionamiento de este proceso gnoseológico al analizar cómo las expectativas constituían el motor de una narración.

<sup>960</sup> *Ibid.* Pág. 261.

la filosofía sistemática). Para Ricoeur, el de Mink es el modo de “comprensión configurante”: es el tipo de comprensión que caracteriza la operación narrativa y que busca colocar los elementos en un complejo único y concreto de relaciones<sup>961</sup>.

Esta “comprensión configurante”, tal como la caracteriza Mink, permite entender la comprensión como el acto de “aprehender juntos en un solo acto mental cosas que no se experimentaron juntas o que incluso no se pueden experimentar así, porque están separadas en el tiempo, en el espacio o desde un punto de vista lógico”. De esta manera, comprender se funde con la idea de “ver-cosas-juntas”, de un solo *vistazo*, que es la noción clásica del “*totum simul*” de Boecio (480-524 ó 525 d.C.), asimilada a una *mirada divina* que ve todo al mismo tiempo. Para Ricoeur, esta noción, en el caso de la historiografía, actuaría al modo kantiano de “idea-límite”, más como meta o guía que no como un objetivo efectivamente alcanzable.

### 7.3.2.2. *Narrativismo vs. epistemología*

El narrativismo, sobre todo con Hayden White (ver 2.6.5.2), proclamó la separación entre la descripción explicativa –vinculada con la realidad– y lo que sería la explicación histórica –el significado de los hechos–. White sostiene esta idea en *Tropics of Discourse*, al escindir la dimensión evidencial o factual (el acúmulo de información sobre la pasado), y la dimensión que él denomina “figurativa” y “política”, marcada por la consideración del relato histórico como un *producto verbal*: “Los hechos no cuentan su propia historia, el pasado no es un relato que espera a un relator”. El historiador, al servicio de su público contemporáneo, *refamiliariza* el pasado mediante la construcción de relatos, en una operación de naturaleza poética en la que el historiador comparte preconceptos y preferencias emotivas con su público, con el objeto de expresar de la mejor manera su conocimiento histórico:

“La principal forma por la que se impone el significado a los acontecimientos históricos es a través de la narrativización. La escritura histórica es un medio de producción de significado. Es una ilusión pensar que los historiadores sólo desean contar la verdad acerca del pasado. Ellos también quieren, lo sepan o no, pero en cualquier caso deberían querer, insistiría, dotar al pasado de significado”<sup>962</sup>.

White considera que el acto poético, “precognitivo” y “precrítico”, precede al análisis, de forma que “el historiador crea su objeto de análisis y predetermina la modalidad de las estrategias conceptuales que utilizará para explicarlo”. Así, distingue cinco “niveles de conceptualización” en el discurso historiográfico: crónica, relato, modo de *tramar*, modo de argumentación y modo de implicación ideológica. Los dos primeros –crónica y relato– están vinculados a “elementos primitivos” en la narración histórica: “Ambos representan procesos de selección y ordenación

<sup>961</sup> *Ibid.* Pág. 265.

<sup>962</sup> WHITE, HAYDEN *El texto histórico como artefacto literario. Op Cit.* Págs. 51-52

de datos del *registro histórico en bruto* con el fin de hacer ese registro más comprensible para un *público* de un tipo particular<sup>963</sup>. Éste sería el *lado* que *toca* con la realidad –el factual–, y con él, se procedería a la primera construcción del discurso historiográfico:

“Primero, los elementos del campo histórico se organizan en una crónica mediante la ordenación de los hechos que se deben tratar en el orden temporal en que ocurrieron; después la crónica se organiza en un relato mediante la ulterior ordenación de los hechos como componentes de un ‘espectáculo’ o proceso de acontecimientos, que se supone que tiene un comienzo, medio y fin discernibles. Esta transformación de la crónica en relato se efectúa por la caracterización de algunos sucesos de la crónica en términos de motivos inaugurales, de otros en términos de motivos finales, y de otros más en términos de motivos de transición<sup>964</sup>”.

La gran diferencia, según White, entre las crónicas y los relatos es que las primeras son abiertas por los extremos, es decir, no tienen “inauguraciones”, *empiezan* cuando el cronista comienza a registrar hechos; y tampoco tienen *resolución*, pueden continuar indefinidamente. Por el contrario, los relatos tienen una “forma discernible”, esto es, una estructura narrativa identificable que responde a las clásicas preguntas del interés narrativo (¿qué pasó después?, ¿cómo sucedió eso?, ¿cómo terminó todo?). En consecuencia, la narración tiene que ver con el conjunto completo de hechos considerado como un todo. Ello obliga a un juicio sinóptico del relato, de forma que se pueda responder a la segunda gran pregunta, que para White es la clave: “¿Qué significa todo esto?”. A esta pregunta, White plantea tres tipos de respuesta: explicación por trama, explicación por argumentación y explicación por implicación ideológica.

En la explicación por la trama, el significado viene dado por el *tipo de relato*. White, siguiendo a Northrop Frye (1912-1991), identifica cuatro modos diferentes de *tramar*: el *romance* (según Ricoeur, la trama “novelesca”, marcada por el triunfo final del héroe); la tragedia (el espectador percibe la ley que rige los destinos de unos personajes enfrentados a la trascendencia); la comedia (o trama “cómica”: reconciliación de los hombres entre sí, con la sociedad y con el mundo gracias a un desenlace feliz); y la sátira (que arranca de la *inadecuación* de las visiones del mundo dramatizadas por lo novelesco, lo cómico y la tragedia)<sup>965</sup>. White deja fuera la épica porque la considera una forma implícita de crónica.

La idea de White es que el historiador selecciona una de estas posibilidades narrativas para *dar forma* a su relato, y en esa forma está contenida la explicación. En ese sentido, la historiografía se *sale* de la epistemología (como hemos apuntado, lo que plantea White es una *poética* de la Historia, no una epistemología), ya que las tipologías narrativas son el resultado de una tradición cultural que permite al público aceptar y comprender la trama que se le propone. Es decir, las tipologías narrativas ni se desprenden de los hechos mismos ni son la emanación de

<sup>963</sup> WHITE, HAYDEN *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001 (Título original: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973. Traducción: Stella Mastrangelo). Pág. 16.

<sup>964</sup> *Ibid.* Págs. 16-17.

<sup>965</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 277.

*esencia* alguna: ningún acontecimiento en sí mismo es trágico o cómico; es el historiador quien le da esa forma para, de esta manera, comenzar a establecer su significado:

“De este modo, la codificación se ordena más por los efectos de sentido esperados que por el material que hay que codificar. Este efecto de sentido consiste esencialmente en hacer familiar lo no-familiar”<sup>966</sup>.

Para White existe otro nivel, al que llama “explicación por argumentación formal”, y que identifica con el método nomológico-deductivo: funciona como una ley universal de relaciones causales, a la cual se invoca cuando se quiere explicar un hecho concreto. White diferencia la construcción de la trama que hemos descrito (ya que ésta puede funcionar también como una ley nomológica) y la “explicación por argumentación formal”: “Distingo entre la trama de los hechos de una historia considerados como los elementos de un relato y la caracterización de esos hechos como elementos de una matriz de relaciones causales que se presume existieron en provincias específicas del tiempo y del espacio”<sup>967</sup>. El problema es que en Historia no existe acuerdo sobre una única matriz explicativa de naturaleza causal (acuerdo que sí existe en la ciencia), por lo que conviven las distintas propuestas. Tomando la clasificación de Stephen C. Pepper (1891-1972), White sintetiza de esta manera las diferentes percepciones existentes:

- a) La teoría *formista* privilegia lo exclusivo y único de los acontecimientos. Un formista considera que un acontecimiento ha sido explicado cuando “determinado conjunto de objetos ha sido debidamente identificado, se le ha asignado clase y atributos genéricos y pegado etiquetas referentes a su particularidad”. Es el tipo de explicación de los historiadores románticos, para los que la descripción de la variedad, el *color* y la viveza de los acontecimientos históricos constituye el trabajo principal del historiador. Según Pepper, el formista tiende a ser “dispersivo” en sus análisis, de forma que difícilmente puede llegar a alguna generalización.
- b) Mucho más “integrativas” son las teorías *organicistas*: el organicista preconiza la percepción de los acontecimientos individuales como correspondientes a procesos mucho mayores y cualitativamente diferentes a la suma de sus partes. Es el caso del historicismo, o de los filósofos de la Historia como Hegel. De ahí que sus narraciones tiendan hacia la abstracción y tengan una fuerte orientación teleológica (todo acontecimiento parece orientado a conseguir un fin). El historiador organicista no buscará las leyes históricas; en su lugar prefiere hablar de “principios” o las “ideas” que están en la base de las acciones humanas: “Esos principios o ideas son vistos como imagen o preconfiguración del fin al que tiende el proceso en su conjunto”.
- c) La hipótesis *mecanicista*, por el contrario, tiene como principal objetivo la búsqueda de leyes causales que expliquen los procesos históricos, avanzando incluso su desenlace (si

<sup>966</sup> *Ibid.* Pág. 280.

<sup>967</sup> WHITE, HAYDEN *Metahistoria. Op. Cit.* Pág. 23.



la ley histórica es *correcta*). Son las leyes hempelianas. La narración histórica tendría como único objetivo mostrar de forma narrativa las consecuencias de esas leyes. Por eso, el historiador mecanicista muestra la misma tendencia a la abstracción que el organicista, pero un mecanicista considera que un acontecimiento está explicado cuando con él puede alumbrar una ley o puede *insertar* ese acontecimiento en una ley previamente configurada. Es decir, los acontecimientos históricos se convierten en simples *evidencias* de las leyes.

- d) Por último, el *contextualismo* plantea que los acontecimientos se explican colocándolos en el contexto en el que se produjeron: “Por qué ocurrieron como lo hicieron se explicará por la revelación de las relaciones específicas que tenían con otros que ocurrían en su espacio histórico circundante”<sup>968</sup>. Los contextualistas comparten con los formistas la negación de una estructura sustancial de los hechos, pero los contextualistas no se limitan a constatar la singularidad de los acontecimientos, sino que insisten en explicar lo que sucedió a partir de las interrelaciones entre los *agentes* y las *agencias* de la acción. Es lo Isaiah Berlin (1909-1997) llama “coligación”: el fin de la explicación es identificar los *hilos* que ligan al individuo o la institución con *su* presente sociocultural. Los contextualistas no buscan las leyes de los mecanicistas ni los principios teleológicos de los organicistas: “Más bien son interpretadas [las leyes] como relaciones efectivas que se presume que han existido en lugares y momentos específicos, cuyas causas primera, material y final no pueden ser conocidas nunca”. El contextualista, tras aislar su objeto, busca esos *hilos* en el acontecimiento para extenderlos en dos direcciones: hacia el espacio natural y social en el que se registró el hecho; y hacia atrás y hacia adelante en el tiempo para buscar los orígenes del hecho (atrás) y para pronosticar las consecuencias del acontecimiento a partir de sus efectos (adelante).

Cualquiera de estos cuatro modelos puede ser utilizado en una obra histórica para suministrar “algo así como una argumentación formal del verdadero significado de los sucesos descritos en la narración”; pero, en la práctica, los historiadores se han movido sólo entre los modelos formistas y contextualistas; los intentos organicistas y mecanicistas han sido relegados a la filosofía de la Historia. Da la sensación de que con el formismo y el contextualismo, la Historia al menos no parece distanciarse de su base empírica. Sin embargo, para White este relegamiento del organicismo y el mecanicismo no tiene una base epistemológica: elegir uno u otro modelo es una decisión del historiador, y esa decisión tendría una dimensión ética o incluso ideológica, pero no epistemológica. Y, según White, esa dimensión ideológica es inherente al trabajo del historiador, anclado en el presente y en sus condicionantes: “El compromiso con determinada forma particular de conocimiento predetermina los tipos de generalizaciones que se puede hacer

---

<sup>968</sup> *Ibid.* Pág. 28.

sobre el mundo presente, los tipos de conocimiento que se puede tener de él, y por lo tanto los tipos de proyecto que se puede legítimamente concebir para cambiar ese presente o para mantenerlo indefinidamente en su forma presente”<sup>969</sup>.

Todo ello lleva a White a introducir un último modelo, la “explicación por implicación ideológica”. En primer lugar, White define “ideología” como “un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (...) tales prescripciones van acompañadas por argumentaciones que afirman la autoridad de la ‘ciencia’ o del ‘realismo’”<sup>970</sup>. Luego, siguiendo la tipología de Karl Mannheim (1893-1947), distingue cuatro posiciones ideológicas: anarquismo, conservacionismo, radicalismo y liberalismo. Sin entrar a describirlas, lo que interesa es cómo la implicación ideológica del historiador posibilita que una *percepción estética* (o poética: la trama, a partir de la tipología de tramas) y una operación cognitiva (la argumentación, a partir de la tipología de tipos argumentativos) pueden combinarse para desembocar en afirmaciones prescriptivas de lo que en un principio podrían parecer afirmaciones descriptivas o analíticas<sup>971</sup>. Según White, esa implicación ideológica no suele aparecer explícitamente, pero es detectable por el tono o la actitud de la narración.

Por ejemplo, White afirma que, en el caso de Ranke, su discurso historiográfico se sitúa en el campo narrativo de la comedia (la trama tiene como tema central la “reconciliación”), y el modo de explicación es fuertemente organicista. Combinando ambos elementos, tenemos una historia que se resuelve armónicamente a pesar de los conflictos aparentemente trágicos que la conforman, y ante eso la actitud del historiador es optimista y el tono de voz es acomodaticio, por lo que –concluye el autor– la implicación ideológica es conservadora puesto que es fácil deducir que, pese a todos los problemas, vivimos en el mejor de los mundos posibles<sup>972</sup>.

Todo ello conduce a la idea de una teoría del estilo historiográfico, que consistiría en una combinación entre modos de construcción de la trama, de argumento y de implicación ideológica. Los tres modos descritos por White, tomados juntos, confieren a las estructuras narrativas una función explicativa, según analiza Ricoeur<sup>973</sup>.

Paul Veyne (1930-) está cerca de los narrativistas anglosajones, al considerar que un acontecimiento no sólo es lo que sucede, sino ante todo lo que puede ser narrado, para lo cual es necesario *insertar* el acontecimiento dentro de una trama. Y la trama es para Veyne “una mezcla muy humana y muy poco ‘científica’ de causas materiales, de fines y de casualidades”<sup>974</sup>. Esta unión inconexa es la que proporcionaría la posibilidades de comprensión de un acontecimiento, y la comprensión de un hecho vendría dada por la capacidad de comprender la trama. Para ello Veyne defiende la necesidad de *debilitar* la explicación, en el sentido de que la Historia tiene

<sup>969</sup> *Ibid.* Pág. 31.

<sup>970</sup> *Ibid.* Pág. 32.

<sup>971</sup> *Ibid.* Pág. 36.

<sup>972</sup> *Ibid.* Pág. 37.

<sup>973</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I*. Op. Cit. Págs. 279-280.

<sup>974</sup> *Ibid.* Pág. 283.

una crítica y una tópica (teoría de los tópicos), pero no un método: lo que llamamos explicación no es más que la forma que tiene la narración de organizarse como una trama comprensible, de forma que explicar es “mostrar el desarrollo de la trama, hacerlo comprender”. Para Veyne, la explicación no se puede distinguir de la comprensión, ya que una remite a la otra: las causas no son más que los diferentes episodios de la trama.

¿Cómo actúa el historiador que intenta comprender el pasado, es decir, *elaborar* su trama explicativa? En primer lugar, el historiador se ve obligado a construir una trama narrativa sobre un acontecimiento del pasado a partir de los materiales que tiene, que no son todos. Ante este problema (habitual en el caso del periodismo), la trama proporciona un instrumento imprescindible para rellenar esos *huecos*: la narración supone continuidad, mediante una estructura de causalidad, de forma que la explicación causal implícita en toda narración termina siempre por “reconstruir los aspectos de un proceso único en el curso ininterrumpido”<sup>975</sup>.

Para ello, el historiador utiliza una lógica similar a la puesta en práctica por epigrafistas y filólogos: la “seriación”, que consiste en definir *series* constituidas a partir de la semejanza garantizada de las costumbres, convenciones, los tipos, etcétera de una civilización, lo cual nos permite imaginar continuidades y semejanzas en los comportamientos humanos en una época concreta<sup>976</sup>. Así, lo que no se sabe, puede ser deducido a partir de estas series, y el correcto encaje de lo así deducido en una trama narrativa nos dará la primera pista sobre su validez.

Podría parecer que esta idea se aproxima bastante a la noción de ley nomológica, pero Ricoeur afirma que, por el contrario, está más próxima a la idea de “causa” propia de Aristóteles: “uno por causa del otro”, acentuando de esta manera la tesis de que la Historia no tiene método. De hecho, Veyne parte de un marco conceptual marcado por los “tipos ideales” de Max Weber<sup>977</sup>, en una visión nominalista, de forma que para él los conceptos utilizados en Historia son representaciones formadas a partir de conceptualizaciones anteriores y que se *extienden* a los nuevos acontecimientos a partir de su analogía. Ricoeur advierte que la sensación de continuidad que parecen sugerir es engañosa, por lo que el historiador debe extremar su vigilancia cuando se aventura por el camino de las comparaciones a partir de *series*.

---

<sup>975</sup> *Ibid.* Pág. 325.

<sup>976</sup> *Ibid.* Pág. 286.

<sup>977</sup> Para Weber, en Historia un acontecimiento sólo podrá ser explicado “si es posible enmarcarlo en el complejo de fenómenos que lo producen en su fisonomía individual”. Según Weber, la causalidad es “el principio explicativo que garantiza la investigación, y ello pasa inevitablemente por la confección de los “tipos ideales” (*Idealtypen*), entendidos como “conceptos construidos que ordenan temporalmente los fenómenos pero que no representan ni reflejan la realidad”. En consecuencia, estos “tipos ideales” son los conceptos que tienen en cuenta las estructuras de pensamiento que determinan la actuación y el cambio social, y vienen a sustituir las leyes objetivas propias del positivismo científico que *empaquetan* las regularidades de la realidad. Ver: BREISACH, ERNST *Op. Cit.* Pág. 52. Y también: IGGERS, G. G. *Op. Cit.* Pág. 41.

### 7.3.3. El modelo integrador de Ricoeur

La obra de Ricoeur que hemos utilizado como guía supone un esfuerzo de integración de dos polos habitualmente concebidos como diferentes e incluso opuestos: la Historia y la Poética; la ciencia y la narración; la explicación y la comprensión a través de la narración; en el fondo, la objetividad y la subjetividad si queremos usar los términos del viejo debate.

Ricoeur parte de la acción humana, que es el origen de los acontecimientos por los que se interesa la Historia; y en este primer nivel establece el primer *punte*: “La vida, como experiencia existencial (la experiencia real de decidir y actuar), era una experiencia narrativa. La experiencia existencial de la temporalidad (tiempo preconfigurado) se convertía, a través de la capacidad narrativa humana, en relatos (tiempo reconfigurado)”<sup>978</sup>. Si configuramos la experiencia mediante fórmulas narrativas, análogamente la Historia se encarga de configurar, o reconfigurar los hechos *extraídos* de la realidad bajo la forma de un relato.

El sujeto, pues, está incardinado en el relato histórico desde su inicio, en la misma percepción experiencial de los hechos. El proceso de investigación histórica requiere la presencia de otro sujeto, el historiador, cuya intervención es imprescindible, según señala Dosse a partir del análisis de la obra de Ricoeur, por las siguientes razones<sup>979</sup>:

- a) Por la noción de elección: el historiador debe hacer “juicios de importancia” para elegir acontecimientos y factores que intervienen en los acontecimientos.
- b) El historiador despliega un arsenal de lazos de causalidad como si fueran el principio fundamental de su investigación.
- c) El historiador debe traducir lo que fue en otro tiempo a términos comprensibles a un lector contemporáneo: la imaginación –que es una prerrogativa del historiador–, es un medio necesario para la comprensión, de manera que “en este caso, la subjetividad es el transmisor necesario para acceder a la objetividad”.
- d) El historiador no puede olvidar que su objeto de estudio es el ser humano: debe haber una voluntad de encuentro con el *otro*, en este caso un ser humano de otro tiempo, lo que obliga al historiador a “un cambio a otra subjetividad”.

Por ello, Ricoeur está cerca de las tesis narrativistas, a las que da la razón en dos aspectos: a) narrar ya es explicar, y b) el narrativismo responde a la diversificación y jerarquización de los modelos explicativos con una diversificación y jerarquización comparables de los recursos narrativos, como hacen Danto, Mink o White.

Respecto a *narrar ya es explicar*, Ricoeur deduce una serie de corolarios. En primer lugar, si toda narración establece conexiones causales, ello permite distinguir entre “historia” y “crónica”, entre lo que sería la primera narración del hecho (crónica, acontecimiento) y la narración histórica. Por otro lado, la trama, que es fruto de la elección del historiador, vincula la

<sup>978</sup> BREISACH, ERNST *Op. Cit.* Pág. 115

<sup>979</sup> DOSSE, FRANÇOIS *Història. Entre la ciència i el relat. Op. Cit.* Págs. 133-135.

narración a un narrador y, de este modo, el “punto de vista” del narrador puede desligarse de la comprensión que pudieran haber tenido los protagonistas de los hechos; es decir, la distancia entre los testimonios y la narración histórica posibilita el paso del testigo al historiador<sup>980</sup>. Por último, y siguiendo a Danto, si la construcción de la trama integra los resultados de un hecho (circunstancias, cálculos, acciones, ayudas y obstáculos), es posible que la narración final tenga en cuenta los resultados indeseados de la acción y genere descripciones de los hechos distintas de las realizadas a partir exclusivamente de las intenciones de los protagonistas.

En cambio, el segundo elemento, la diversificación de los modelos explicativos y de los recursos narrativos, ha llevado, según Ricoeur, a una disolución del narrativismo, dado que ha desviado el modelo explicativo hacia la narración y el de la narración hacia la explicación histórica, de forma que ha tendido a desdibujar las fronteras entre conceptos fundamentales.

Ricoeur halla la solución en la noción de “imputación causal singular”, a la que considera la mediación necesaria entre la explicación (nomológica) y la comprensión (por construcción de la trama). Esta noción la extrae del “método de cuestionamiento regresivo”, de la obra de Husserl *Krisis* (1936). Según Ricoeur: “La imputación causal singular es el procedimiento explicativo que ayuda a realizar el paso entre la causalidad narrativa –la estructura del ‘uno por el otro’, que Aristóteles distinguía del ‘uno después del otro’– y la causalidad explicativa, que, en el modelo nomológico, no se distingue de la explicación por leyes”<sup>981</sup>. Este proceso consiste en construir –por la *imaginación* del historiador– cursos diferentes de acontecimientos, sopesando las consecuencias probables del acontecimiento real y comparando estas consecuencias imaginadas con el curso real de los acontecimientos. Es la misma idea de Max Weber cuando proponía que para *desenredar* las relaciones causales reales (*Wirkliche*) deberíamos construir otras relaciones irreales (*Unwirkliche*).

Así, procedemos en una doble dirección: construyendo una trama y explicando según leyes. Cuando preguntamos qué hubiera ocurrido si alguien hubiera tomado una decisión diferente de la que tomó, en realidad preguntamos por el significado que podemos atribuir a esa decisión, en el contexto de los infinitos elementos que podrían haber concurrido en ella: “Desde ese momento, el razonamiento se mueve entre los potenciales irreales pasados. Pero la historia sólo se traslada a lo irreal para discernir mejor en él lo necesario”<sup>982</sup>.

En resumen: ¿cómo podemos saber si un acontecimiento es causa necesaria y suficiente de otro acontecimiento? Para responder debemos seguir una serie de pasos. Primero, debemos seleccionar los acontecimientos candidatos a convertirse en causa. A continuación, debemos ir alterando imaginativamente tal o cual factor causal para *deducir* qué hubiera podido pasar de haberse modificado ese acontecimiento; obviamente, esto sólo lo podemos hacer aplicando

---

<sup>980</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Págs. 294-295.

<sup>981</sup> *Ibid.* Pág. 300.

<sup>982</sup> *Ibid.* Pág. 302.

leyes casi en sentido nomológico, es decir, desarrollando las consecuencias a partir de leyes lógicas y de leyes que hemos aislado a partir de experiencias previas (lo que Weber llama “reglas de la experiencia”: las deducidas a partir de cómo los seres humanos *acostumbran* a reaccionar ante situaciones dadas). De la comparación entre las distintas series explicativas fruto de estas modificaciones surgiría la *mejor causa* de lo que realmente sucedió, aquella que no sólo se considere necesaria, sino también suficiente para explicar el acontecimiento. Obviamente, nos estamos moviendo en el terreno de las probabilidades, no de las certezas: la causalidad, según Ricoeur, siempre es *condicional*:

“No puede decirse que las condiciones iniciales llevan consigo lógicamente un efecto, ya que éste último proviene del hecho contingente de que cada una de sus ocurrencias consideradas en el punto de partida se ha sucedido en tal momento y en tal lugar. La necesidad causal, es, pues, una necesidad condicional: dado el conjunto completo de las condiciones causales que han tenido lugar (y no otras), ha tenido que ocurrir el efecto realmente producido”<sup>983</sup>.

Podría parecer que éste es un método poco científico, pero es algo que el historiador aplica de manera habitual. Por ejemplo, tomemos una noticia –publicada cuando se redactan estas líneas, en junio de 2014– sobre el centenario del estallido de la Primera Guerra Mundial; se trata de una noticia vinculada al asesinato del heredero del imperio austro-húngaro, el archiduque Francisco Fernando, un hecho considerado como la espoleta del conflicto.

En esta noticia se destacan dos claves interpretativas: la primera es el factor casualidad, resumido así por el escritor bosnio Velibor Colic: “Fue un complot muy bien organizado pero a la vez muy caótico, en el que el azar jugó el papel principal”<sup>984</sup>. En efecto, el magnicidio fue posible por una concatenación de casualidades: se había cambiado el recorrido del archiduque por las calles de Sarajevo tras un primer atentado fallido ese mismo día, pero nadie informó al chófer de ese cambio; cuando quisieron rectificar, el coche tuvo que parar para dar marcha atrás y empujar el coche a mano, y esto ocurrió precisamente donde el asesino, Gavrilo Princip, se encontraba, en la pastelería Moritz Schiller, quizás mientras comía un bocadillo y posiblemente después de que los integrantes del complot hubieran dado por fracasado su intento. Frente a este cúmulo de casualidades, no hay ley nomológica aplicable: la primacía sólo le corresponde a la acción, asociada a una voluntad humana que se desenvuelve en un terreno marcado por el azar.

La segunda clave interpretativa tiene que ver con la importancia de este asesinato y su papel como causa de la I Guerra Mundial, algo que se descubre mediante el método propuesto por Ricoeur: el historiador Christopher Clark, citado en esta noticia, considera que de no haberse producido el atentado, no hubiera habido guerra, según él, porque el archiduque no era belicista, con lo cual tampoco se hubiera producido la retahíla de consecuencias del conflicto: la desaparición de cuatro imperios, la revolución rusa, el cambio de fronteras, el nacimiento del

<sup>983</sup> *Ibid.* Pág. 328.

<sup>984</sup> “La causalidad desató una catástrofe”, de Guillermo Altares. En: *El País*, 29 de junio de 2014. Pág. 3.

fascismo y del nazismo, la II Guerra Mundial y el Holocausto. Obviamente, el asesinato del archiduque no es la única causa, y podríamos considerarla como causa necesaria pero no suficiente, pero valga el ejemplo como muestra de una práctica interpretativa habitual.

En ese sentido, Ricoeur afirma que “la verdadera señal de la cientificidad de que es capaz una construcción, a la vez irreal y necesaria, proviene de aplicar al examen comparado de las causas la teoría de la ‘posibilidad objetiva’, que Weber toma del psicólogo Johannes Von Kries [1853-1928]. Este tercer rasgo marca la verdadera distancia entre la explicación por la narración y la explicación por imputación causal”<sup>985</sup>. Esta teoría intenta elevar las construcciones irreales al rango de *juicio de posibilidad objetiva*, situando todas las posibles causas en una misma escala para proceder a la gradación de los candidatos causales, desde el puramente accidental hasta la causalidad procedente de una decisión explícita. El historiador sabe que lo habitual es que pueda descartar algunas causas, pero difícilmente puede proclamar una sola causa indiscutible. Sólo después de este examen de las causas, un candidato causal puede recibir el estatuto de causa suficiente, sin que ello signifique que sea la única causa:

“Este estatuto es objetivo, en el sentido de que el argumento no proviene de la simple psicología del descubrimiento de la hipótesis, sino que, cualquiera que sea el talento, que no debe faltar ni al historiador ni al matemático serio, constituye la estructura lógica del conocimiento histórico”<sup>986</sup>.

De esta manera se justificaría, según Ricoeur, que “el historiador no es un simple narrador: da razones por las que considera un factor más que a otro como la causa suficiente de un curso de acontecimientos”. El escritor de ficción construye tramas que también tienen una estructura causal, pero dichas estructuras no son objeto ni de examen ni de justificación, de ahí que el escritor de ficción procede *desde* la forma y el historiador, *hacia* la forma.

Con esta propuesta Ricoeur *sale* de la epistemología, como él mismo reconoce, desde el momento en que el historiador echa mano de su imaginación para elaborar un esquema de posibles causalidades; y también cuando redefine los planos temporales en los que se analiza un acontecimiento del pasado, ya que el historiador reestructura el tiempo en su narración: lo que es su pasado (un acontecimiento que es el efecto de otro) es el futuro para el protagonista del acontecimiento que actúa como causa. Todo ello subraya el carácter de construcción que tiene todo proceso narrativo y, según Ricoeur, también todo proceso de explicación histórica.

Se podría objetar a Ricoeur que su método se ajusta a acontecimientos protagonizados por individuos, pero la Historia no sólo habla de sujetos aislados, sino también de entidades colectivas, de movimientos sociales y culturales. A este respecto, Ricoeur se cuida de no caer en el “error del individualismo causal” (por el cual un acontecimiento colectivo puede reducirse a la suma de acontecimientos individuales): aunque la explicación de una causa sea singular,

<sup>985</sup> RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Op. Cit.* Pág. 304.

<sup>986</sup> *Ibid.* Pág. 305.

puede integrarse en un conjunto causal de carácter colectivo. Para justificarlo, Ricoeur distingue entre la decisión individual y la acción de ese sujeto, de manera que lo que valora el historiador no son sólo las intenciones, sino también los resultados: los motivos se situarían en la esfera de la discusión moral, pero los resultados concretos de las decisiones y de las acciones se pueden tomar en su unicidad y, por lo tanto, se puede tomar ese acontecimiento como algo singular, pese a su naturaleza social y colectiva<sup>987</sup>. Por lo tanto, a las entidades sociales (de “primer orden” o “cuasi personajes”, según Ricoeur) también se les podría aplicar el principio de la imputación causal singular. Esto es fundamental para Ricoeur, habida cuenta de que considera que “la historia ve los pensamientos, los sentimientos y las acciones de los individuos en el contexto específico de su entorno social”.

La conclusión de Ricoeur es que el razonamiento por la imputación causal singular es lo único que puede garantizar tanto la percepción de las acciones individuales como de los procesos sociales como algo continuo: normalmente separamos analíticamente las fases de un proceso cognitivo (escindiendo la descripción de la explicación, y descomponiendo la explicación en los factores y las estructuras que la conforman); esta división dificulta la visión global y sinóptica del conjunto, que es la única que proporciona la comprensión. La explicación causal, pues, tiene como principal función “reconstruir la continuidad rota por el análisis”<sup>988</sup>, y de esta manera llegamos a la comprensión. Según Gadamer, la regla fundamental de la comprensión es que el todo debe entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo:

“El movimiento de la comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión”<sup>989</sup>.

De ahí surge la imagen de la comprensión como un “círculo”, una idea hermenéutica que sugiere ese movimiento *de ida y vuelta* y la ausencia de *cierre* del proceso gnoseológico: frente a la percepción del conocimiento como una línea que une dos puntos (la realidad y el discurso), la comprensión implica un continuo dar vueltas, en el sentido de Gadamer, es decir, dar vueltas ampliando “en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido”. Por eso no se puede *cerrar* la captura de un significado, sino que cualquier objeto de conocimiento “debería ser interrogado como fenómeno histórico, es decir, aprehendido en un significado que no tiene nada de inmutable, sino que nunca estará determinado definitivamente”<sup>990</sup>.

<sup>987</sup> *Ibid.* Págs. 310-315.

<sup>988</sup> *Ibid.* Pág. 328.

<sup>989</sup> GADAMER, HANS-GEORG *Verdad y método (II)*. Op. Cit. Pág. 63.

<sup>990</sup> GADAMER, HANS-GEORG *El problema de la conciencia histórica*. Op. Cit. Pág. 79



### 7.3.4. La hermenéutica como alternativa a la epistemología

Hemos visto que Ricoeur, con su propuesta, se *sale* de la epistemología; en ese sentido, su intento de hallar una síntesis entre sujeto y objeto, de resolver la *tensión* entre subjetividad y objetividad, sólo se entiende desde la hermenéutica. Por esta razón, cerraremos este paréntesis teórico analizando cómo la hermenéutica se postula no como una teoría más, sino como la superación del debate sobre la verdad. Para ello, seguiremos la reflexión de Gianni Vattimo, para quien la hermenéutica parte de dos elementos constitutivos: la ontología y la lingüisticidad, representadas por Heidegger (por el lado del ser) y Gadamer (por el lado del lenguaje).

La idea fundamental del enfoque hermenéutico es la “apertura”: cualquier explicación sobre las cosas se hace a partir de un horizonte interpretativo que siempre permanece *abierto*, es decir, siempre está expuesto a una explicación mejor puesto que toda explicación se formula *en función del* marco contextual, social y cultural en el que se emite. Frente a la pretensión de la verdad nomológica, para la cual un enunciado sólo es verdad si consigue *cerrar* un tema porque se presenta como certeza, la *verdad hermenéutica* permanecería *siempre* abierta. Y, para no incurrir en argumento rebotante, la misma idea de “apertura” es una interpretación, puesto que *todo* es interpretación, incluso la sentencia de “todo es interpretación”:

“Los argumentos que la hermenéutica ofrece para sostener la propia interpretación de la modernidad, hay consciencia de que son ‘sólo’ interpretaciones, no porque se crea que dejen fuera de sí una realidad que podría leerse de otra manera, sino, más bien, porque admiten no poder apelar, respecto a la propia validez, a ninguna evidencia objetiva e inmediata: su validez estriba en la capacidad de hacer posible un marco coherente y compatible, a la espera de que otros propongan un marco alternativo más aceptable”<sup>991</sup>.

Así, la verdad de los enunciados no se dirime *en* la conformidad del discurso con la realidad, como sería propio de las teorías correspondentistas, sino *en* la apertura *dentro de la cual* se verifica toda conformidad o disconformidad. En consecuencia, la *apertura* no es un *a priori* trascendental al modo kantiano, sino que podríamos decir que es *móvil*: está conformada, en primer lugar, por la herencia cultural dentro de la cual se formulan las afirmaciones sobre la realidad; y el elemento fundamental de esa herencia es el legado lingüístico con el que formulamos las proposiciones sobre la realidad.

Esa herencia se puede identificar con la noción de *Lebenswelt*, el “mundo vital” de Habermas, integrado por la cultura compartida por una sociedad, que es interiorizada en la vida cotidiana (ver 4.2.6.1), y en cuyo marco el individuo no sólo lleva a cabo sus acciones, sino que también las intenta comprender a partir de las redes de significados disponibles. El ser humano, así, parte de unas circunstancias dadas que marcan los límites de su hacer y de su pensar, pero esos límites no son fijos, sino que pueden ser cambiados. De esta manera nos alejamos de cualquier atisbo de estabilidad metafísica: el ser humano se hace definitivamente histórico. Pero

<sup>991</sup> VATTIMO, GIANNI *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995 (Título original: *Oltre l'interpretazione*, 1994. Traducción: Pedro Aragón Rincón). Págs. 48-49.

este planteamiento puede derivar fácilmente hacia una perspectiva relativista; ante ese peligro, Habermas atribuye a este *Lebenswelt* una estructura trascendental y normativa.

Con todo, la afirmación de la historicidad de todo conocimiento parece privar a la hermenéutica de un concepto estable de “verdad”, con lo cual cabe preguntarse si se puede generar conocimiento *desde* la hermenéutica. Ante este reparo, hay que recordar que Heidegger, en su crítica a la verdad como conformidad entre discurso y realidad, subraya lo inadecuado de la idea correspondentista en tanto que implica una concepción de *ser* como *Grund*, como primer principio más allá del cual no se puede ir y con el cual se *cierra* el proceso de conocimiento (que es la pretensión de la idea clásica de verdad). Para hacer frente al riesgo de aporía (es decir, de pretender *cerrar* la propuesta de *apertura*), Vattimo utiliza la metáfora gadameriana del “habitar”, empleada como descripción de lo que es la *verdad hermenéutica*:

“Habitar, podríamos decir, como metáfora para hablar de la verdad hermenéutica, habría que entenderla como habitar en una biblioteca: mientras la idea de verdad como conformidad se representa el conocimiento de lo verdadero como la posesión cierta de un ‘objeto’ mediante una representación adecuada, la verdad del habitar es más bien la competencia del bibliotecario, que no posee enteramente, en un acto puntual de comprensión transparente, la totalidad de los contenidos de los libros entre los cuales vive, ni siquiera los primeros principios de los que tales contenidos dependen”<sup>992</sup>.

El bibliotecario no posee el objeto, pero sabe el lugar o lugares donde podría estar y, tiene una cierta aptitud para buscarlo. Por analogía, el ser humano quizás no pueda aspirar a *poseer el ser*, pero está obligado buscarlo, y ese empeño lo lleva a cabo no en un espacio y un tiempo abstractos, sino que ambos están *marcados*, son fruto de una herencia tal como la entiende Heidegger (*Über-lieferung*: heredar activamente el pasado como posibilidad abierta, no como un rígido esquema determinado y determinante). En ese mundo *marcado*, no podremos asegurar lo que *son* las cosas porque las mismas *marcas* que limitan la búsqueda son históricas. Y entre esas marcas, la fundamental es el lenguaje: es la idea de Gadamer, siguiendo Heidegger, según la cual “el lenguaje es el único lugar donde todas las experiencias del mundo se materializaban; es decir, en los términos de Gadamer, el Ser sólo podía entenderse a través del lenguaje”<sup>993</sup>.

En consecuencia, plantearnos la verdad de una afirmación ya no es comprobar cómo se *captura* la realidad y cómo se refleja esa realidad de manera *neutra* con un discurso, sino que la misma realidad –el ser– se convierte en “evento” –en terminología heideggeriana– definido como multiplicidad, temporalidad, mortalidad: “Reconocer este darse como evento, y no como el manifestarse de una estructura ya siempre *dada*, perentoria, ineludible, significa también encontrar en la multiplicidad de voces en que se disuelve el a priori no sólo de un confucionismo anárquico, sino la llamada de un *Ge-Schick*, de un destino que ya no tiene los

<sup>992</sup> *Ibid.* Pág. 131.

<sup>993</sup> BREISACH, ERNST *Op. Cit.* Pág. 147.

rasgos de fundamento metafísico porque consiste en la disolución del fundamento”<sup>994</sup>. De esta manera, *lo verdadero* adquiere otro significado –se convierte en otro tipo de interpretación–, puesto que se aleja de *lo real*, en el sentido de que *lo real* ya no es ese referente monolítico al que aspiramos a aprehender de una vez por todas.

¿Eso significa que debemos renunciar a la verdad? Como subraya Ricoeur, no, porque la verdad es una de las formas de nuestro *estar* en el mundo. Pero la idea de verdad como correspondencia pasa a un segundo plano respecto a la verdad como *apertura*. Si la búsqueda moderna de la verdad ha estado marcada por la obsesión por la certeza, entendida ésta como la sensación cartesiana del pensamiento “claro y distinto”, la hermenéutica sitúa ese tipo de verdad como el punto de partida del conocimiento, no como el punto de llegada. Según Vattimo, ya no hay que pensar en el momento del “eureka” del científico como *el momento de la verdad*: quizás la experiencia de la verdad surge de ahí, cuando se parte de la certeza para iniciar el viaje destinado a descubrir las condiciones que la hacen posible o que la desmienten, “las cuales no se darán, de una vez por todas, en una evidencia puntual, simultánea, exhaustiva, parangonable al momento inicial en el que un contenido se nos ha ‘impuesto’ como incontrovertible”<sup>995</sup>.

Frente al *Erklärung* nomológico (que enlaza acontecimientos a partir de leyes generales presentadas como evidentes) y el *Verstehen* (que, para Vattimo, a partir de la sensación de *comunidad* entre el protagonista de un hecho y su intérprete, reproduce la imposición de la evidencia objetiva), la hermenéutica contrapone un *Erörterung*, una localización sin un horizonte fijo, ese espacio definido por la interpretación en el que, como ocurre con la metáfora del bibliotecario, lo importante es saber dónde buscar y tener la aptitud –y la actitud– para hacerlo. Sólo de esa búsqueda puede surgir la *verdad hermenéutica*.

En conclusión, la hermenéutica y su teoría de la interpretación no aspira a ser una *manera más* de enfrentarse al problema de la verdad, ni de proponer una *respuesta mejor* a cómo relacionamos nuestros enunciados con la realidad. La pretensión de la hermenéutica no es otra que sustituir la epistemología como forma de enfrentarse a la cuestión de cómo conocemos la realidad, en el aquí y el ahora de las posibilidades concretas y efectivas del ser humano.

---

<sup>994</sup> VATTIMO, GIANNI *Op. Cit.* Pág. 142.

<sup>995</sup> *Ibid.* Pág. 138.

#### 7.4. La interpretación como fundamento del periodismo informativo

Después del excursus teórico sobre la interpretación, retomamos el hilo del capítulo para ver si las cuestiones analizadas tienen reflejo en la epistemología periodística. De entrada, y para subrayar la proximidad epistemológica entre la historiografía y el periodismo, partimos de esta reflexión de Kapuscinski:

“Todo periodista es un historiador. Lo que él hace es investigar, explorar, describir la historia en su desarrollo. Tener una sabiduría y una intuición de historiador es una cualidad fundamental para todo periodista. El buen y el mal periodismo se diferencian fácilmente: en el buen periodismo, además de la descripción de un acontecimiento, tenéis también la explicación de por qué ha sucedido; en el mal periodismo, en cambio, encontramos sólo la descripción, sin ninguna conexión o referencia al contexto histórico. Encontramos el relato del mero hecho, pues no conocemos ni las causas ni los precedentes. La historia responde simplemente a la pregunta: ¿por qué? (...) Tenemos que introducirlo [al lector] a la comprensión del acontecimiento, diciéndole qué ha sucedido antes, contándole la historia del mismo”<sup>996</sup>.

En la discusión sobre el objetivismo (ver 7.2) concluíamos que, de los tres planos definidos por Bilbeny, el debate sobre la objetividad sólo tenía sentido plantearlo en el primero de ellos, el ontológico, entendido como el *punto de partida* de la información. Establecer lo que ocurrió es el primer reto del periodista, quien para ello debe acudir a unas fuentes, tal como analizamos en el capítulo 6; ése es también el punto de partida de la interpretación según Ricoeur. El problema aparece cuando pretendemos fragmentar el proceso gnoseológico, como hace el objetivismo, con el fin de aislar la captura de los hechos de cualquier tipo de intervención subjetiva. Como hemos reiterado, el establecimiento de los hechos ya es una interpretación: “Los hechos de la vida moderna no cobran espontáneamente la forma por la que se les puede distinguir”<sup>997</sup>. Ésa es la idea clave de Gomis: *todo* el periodismo es una interpretación de la realidad, por lo que no podemos escindir las fases del proceso gnoseológico como compartimentos estancos:

“La interpretación periodística permite descifrar y comprender por medio del lenguaje la realidad de las cosas que han sucedido en el mundo y se completa con el esfuerzo, también interpretativo, de hacerse cargo de la significación y alcance que los hechos captados y escogidos para su difusión puedan tener”<sup>998</sup>.

La interpretación comienza *encapsulando* la realidad en palabras (ver 6.1.1): “Convertir un hecho en noticia es básicamente una operación lingüística. Sólo los procedimientos del lenguaje permiten aislar y comunicar un hecho (...) El lenguaje es el modo de captación de la realidad que permite darle forma y aislar dentro de ella unos hechos a los que, por un procedimiento de redacción, se convierte en noticia”<sup>999</sup>. Ese *contacto* con la realidad adopta la forma de un relato sobre la realidad, una narración que, lejos de ser neutra, impone unas estructuras cognitivas que

<sup>996</sup> KAPUSCINSKI, RYSZARD *Los cínicos no sirven para este oficio. Sobre el buen periodismo*. Pág. 58.

<sup>997</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Op. Cit. Pág. 36.

<sup>998</sup> *Ibid.* Pág. 36.

<sup>999</sup> *Ibid.* Pág. 41.

condicionan la interpretación. El acto físico de percibir quizás se rija por leyes psicofísicas, al igual que le ocurre a cualquier otra especie animal, pero obtener conocimiento de esa percepción implica alguna forma de relato que signifique algo para una comunidad de hablantes.

Lo que propone Gomis es *el momento 0* de la interpretación. Es lo que para Vattimo es el inicio de un viaje para descubrir las condiciones que confirman o desmienten el primer “*eureka*”. Pero quedarnos en el *momento 0* implica condenar al periodista a ser un recolector de acontecimientos... que seguirían a la espera de que alguien les dé significado. Unas noticias de ese tipo serían como unas ruinas mayas a la espera de un arqueólogo que les *insuflara* un significado a partir del esfuerzo –quizás quimérico– de intentar averiguar qué significaron para sus moradores originales y qué significan *ahora*.

Al hablar de “dotar de significado” aludimos a la idea gadameriana de “comprender”. No es el empeño de Dilthey de entrar *en contacto* con la voluntad que está detrás de un hecho, sino de aprehender un hecho como totalidad, reunir en una misma explicación acontecimientos que se presentan disgregadamente en el espacio y en el tiempo pero que el periodista, al comprender, *ve-juntos* en su entendimiento: “La ciencia es el descubrimiento de conexiones entre los hechos. En la conexión el hecho desaparece como puro hecho y se transforma en miembro de un ‘sentido’. Entonces se le entiende. El ‘sentido’ es la materia inteligible”<sup>1000</sup>.

El objetivismo, en última instancia, no niega que los hechos tengan significado; pero, tal como hace Lippmann, traslada la segunda fase cognitiva –la interpretación– al público que *percibe* el hecho a través de la narración periodística. Pero, ¿cómo mantener esa pretensión si partimos de la base de que el acontecimiento ya es una interpretación? La limitación del planteamiento objetivista es tan evidente que incluso sus defensores, como Kovach y Rosenstiel, reconocen que se puede informar verazmente de algo (recogiendo con exactitud ese hecho, mediante técnicas adecuadas), pero que eso no significa que hayamos comunicado la verdad de ese algo. Así llegamos al *quid* de la cuestión: asumida la dimensión ontológica de la información, el *punto de partida*, debemos entrar en la dimensión interpretativa, que es donde se dirime la cuestión de “la verdad que encierran los hechos”, obviamente una vez que hemos descartado que los hechos por sí mismos signifiquen algo.

---

<sup>1000</sup> ORTEGA Y GASSET, JOSÉ Prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu*. Op. Cit. Pág. 24.

#### 7.4.1. Estructura temporal y causalidad en la noticia

A partir de la descripción teórica sobre la interpretación, trasladamos al periodismo la idea de que la *forma* que adopta cualquier explicación es la narración; en este caso, la noticia. Y que la estructura explicativa de la noticia es la explicación causal por la que vinculamos distintos acontecimientos en la búsqueda de una relación necesaria y suficiente. De igual manera, la distinción de Ricoeur entre crónica (acontecimiento) e historia (noticia) permite introducir el “punto de vista” del periodista, quien de esta manera no se limitaría a reproducir la narración del acontecimiento de un testigo (aun con la neutralidad e imparcialidad que pide el objetivismo), sino que estaría obligado a integrar ese acontecimiento en una estructura explicativa que haga posible que la noticia tenga algún significado.

Por lo tanto, la construcción de las relaciones causa-efecto es una prerrogativa del periodista, no del testigo de un hecho ni del mismo hecho, y eso no supone entrar en contradicción con la fuente ni falsear los hechos vehiculados por el acontecimiento. Y aquí es donde aparece la gran dificultad del trabajo periodístico respecto al del historiador: el historiador dispone de una *profundidad temporal* de la que habitualmente carece el periodista.

Toda la reflexión historiográfica sobre las relaciones causales parte de la consideración de que el historiador *sabe más* que el testigo de un hecho porque conoce las consecuencias de lo sucedido, o al menos conoce otros hechos posteriores a los que puede relacionar con el hecho inicial. En el caso del periodismo, el lapso de tiempo entre el momento en el que ocurrieron los hechos y el momento en que se escribe la noticia tiende a minimizarse, con lo que la mirada periodística sólo puede dirigirse hacia el pasado del hecho, pero no a sus consecuencias futuras.

En consecuencia, la situación epistemológica del periodista tiende a equipararse a la de sus fuentes, y eso sólo puede ser corregido por dos vías: a) el conocimiento diacrónico de hechos pasados a los que podemos invocar desde el presente como la causa de lo sucedido; y b) el conocimiento sincrónico de otros acontecimientos simultáneos que puedan incidir en el hecho que estamos intentando explicar. Ambas vías corresponden al periodista, y de hecho constituyen una de las principales justificaciones de su profesión: el periodista es un profesional que conoce el pasado de forma que puede buscar en él causas de lo que acaba de ocurrir; y también es un *experto de la actualidad*, entendida tal como la analizamos en el punto 6.1.3.

Ahí radica la importancia de la intervención del periodista: más allá de recolectar hechos, ante todo es un intérprete de esos hechos *en el mismo momento* en el que estos aparecen. Para analizar cómo el periodista puede llevar a cabo esta tarea, tomaremos como base la noción del tiempo presente que diseccionamos en el punto 5.2, así como de su aplicación periodística, que en parte tratamos en el punto 6.1.2.1.

Recordemos que la idea de “*novum*” dota al conocimiento de una estructura temporal: un acontecimiento percibido como *ruptura* del presente es comprendido cuando se inserta en una línea explicativa gracias a la cual el “*novum*” se conecta con otros acontecimientos del

pasado en una relación causa-efecto y, al mismo tiempo, permite proyectar hacia el futuro expectativas lógicas de nuevos acontecimientos que den continuidad al vector así definido. Ése era el juego de experiencias y expectativas propuesto por Koselleck, en el que las experiencias no sólo estaban constituidas por las vivencias estrictamente personales, sino por la amalgama de experiencias propias y experiencias compartidas socialmente, las cuales se integran en cada individuo, a partir de redes de significados dadas y, que al mismo tiempo eran susceptibles de ser modificadas por la propia acción individual.

Podemos comprobar el funcionamiento de este proceso, por ejemplo, analizando la lucha de interpretaciones que siguió a los atentados del 11-M en cuatro trenes de cercanías de Madrid en 2004, tres días antes de la celebración de unas elecciones generales. Este hecho fue motivo de controversia desde el mismo día de la tragedia, y en él inciden dos factores epistemológicos clave. Por un lado, el establecimiento de los hechos: qué ocurrió, que se corresponde al primer nivel, el ontológico, marcado por las dificultades para “verificar” los hechos (ver 7.2.2.1), y que fue el objeto de investigación del proceso judicial sobre los atentados. En ese nivel se libró la batalla dialéctica entre los que defendían que ocurrieron una cosas y los que defendían que ocurrieron otras (la composición de los explosivos utilizados, por ejemplo). En cualquier caso, esa discusión sobre los hechos permite albergar, al menos como posibilidad, alguna esperanza de conclusión en términos de verdadero o falso, aunque eso no signifique que, de llegar a esa conclusión, la cuestión estuviera definitivamente cerrada: siempre podrán surgir nuevas pruebas que obliguen a una revisión de los hechos.

Pero saber qué pasó no era más que el primer paso para entrar en el segundo nivel, el más importante: por qué se produjeron los atentados, qué se perseguía con ellos, sobre todo, vistas las consecuencias que provocaron (la derrota electoral del PP). Así, abandonamos el terreno de lo factual para adentrarnos en el de la interpretación: las ideas, las motivaciones, el pensar y la acción humanas que están detrás de los hechos y que les confieren el significado. Y con este ejemplo comprobamos que la escisión del proceso cognitivo es un acto puramente analítico: determinar *qué* ocurrió condiciona la explicación de *por qué* ocurrió; por eso la pugna interpretativa se centró en la autoría de los atentados, porque esa autoría dirigía la interpretación hacia un lugar u otro. Por lo tanto, acontecimiento y causas, narración e interpretación están indisolublemente unidos, aunque, para su análisis, debamos proceder a separarlos.

En las primeras horas tras los atentados, la hipótesis de que ETA era la autora de los atentados<sup>1001</sup> encajaba en el vector temporal existente en aquel momento, en cuya estructura de

<sup>1001</sup> En una edición especial, publicada el mismo día de los atentados, *El País* titulaba en primera página: “Matanza de ETA en Madrid”. En sendos artículos (21 y 27 de marzo de 2004) del director de este diario, Jesús Ceberio, explica ese titular por la llamada que recibió del presidente del Gobierno, José María Aznar, en la que le *confirmó* la autoría de los atentados. Tras los artículos de Ceberio, se estableció una disputa sobre esa llamada por la intervención del ministro portavoz en funciones, Eduardo Zaplana, quien, en nombre del Gobierno, negó que esa llamada fuera el origen del titular (“Carta dirigida a Jesús Ceberio, director de EL PAÍS, por Eduardo Zaplana, ministro portavoz del Gobierno”. *El País*, 27 de marzo de 2004). Por su parte, el diario *La Vanguardia*, en su edición del 12 de marzo de

causa-efecto parecía tener acomodo el hecho (la historia de atentados etarras indiscriminados-campaña de ETA durante el proceso electoral-el intento de atentado en la línea de tren Madrid-Irún de las Navidades precedentes). Conforme transcurrieron las horas y se conocieron nuevos detalles de los hechos gracias a nuevos testimonios, los periodistas –y la sociedad en general– se vieron obligados a generar un nuevo vector explicativo (participación de España en la guerra de Irak-responsabilidad del Gobierno español-venganza islamista) que entraba en competencia con el anterior y que fue afianzándose pese a que el Gobierno intentó mantener a toda costa el vector explicativo que apuntaba a ETA como responsable<sup>1002</sup>. Y todavía había otro factor clave, éste de carácter sincrónico, pues no hay que olvidar que los atentados se cometieron en vísperas de unas elecciones en las que todo apuntaba a un triunfo del Partido Popular (PP), el partido del Gobierno y, como tal, la fuente institucionalizada que gestionó informativamente los hechos.

El choque entre estas dos interpretaciones contrapuestas –que partían de “experiencias” diferentes y proyectaban “expectativas” excluyentes– es lo que ha marcado la disputa sobre los atentados del 11-M hasta la actualidad: para el Gobierno de entonces, la hipótesis de que ETA era la culpable generaba la expectativa de reafirmar su política antiterrorista y, en ese marco explicativo, era razonable pensar que eso suponía una ventaja con vistas a las elecciones del 14 de marzo; para los adversarios del Gobierno, la explicación de que los atentados tenían autoría islamista incidía en su mensaje de oposición a la intervención de España en la guerra de Irak –es decir, que dicha intervención era un error que había reportado consecuencias funestas– y, por lo tanto, esta explicación servía para proyectar el deseo de un castigo electoral al partido del Gobierno, que es lo que efectivamente sucedió.

El ejemplo del 11-M muestra elementos clave de la interpretación periodística. En primer lugar, la interpretación no puede vulnerar la base factual sobre la que se asienta; y sólo se puede intentar tal vulneración en el caso de un control absoluto sobre los hechos (algo muy difícil en los casos de “hechos-sorpresa”, ya que, en un sistema democrático, exigiría que la prensa se plegara totalmente a la voluntad de las fuentes institucionalizadas). El primer gran problema, pues, es no tomar en cuenta lo que realmente sucedió, lo cual implicaría que el *punto de partida* de la interpretación no sería el intento de otorgar un significado a unos hechos, sino justificar una creencia previa del periodista –o, en su caso, de la fuente–, razón por la cual el periodista se vería impelido a *encajar* los hechos en esas creencias previas. Es el mecanismo habitual de la mentira: sustituir la realidad por la voluntad de alguien (ver 6.1)

---

2004, un día después de los atentados, indicaba en un destacado de portada: “Al Qaeda se atribuye la masacre, pero Interior sigue señalando a ETA”.

<sup>1002</sup> *La Vanguardia* publicó en su portada del 13 de marzo, dos días después de los atentados y jornada de reflexión electoral: “Las pruebas apuntan a Al Qaeda pero el Gobierno insiste en ETA”. En la página 7 de esa misma edición, en un artículo titulado “La investigación señala a Al Qaeda”, se incluyen las declaraciones del ministro del Interior, Ángel Acebes, quien, en conferencia de prensa, dijo: “No hay en este momento ningún motivo para que (ETA) no sea la principal línea de investigación”.



La segunda cuestión es el carácter siempre provisional de la interpretación, *abierta* no sólo a nuevos hechos, sino también a nuevas lecturas de los mismos hechos. La interpretación no se construye directamente sobre los hechos, sino que descansa sobre la concatenación con otros hechos del pasado. En consecuencia, la interpretación debe estar pasando constantemente la prueba de la articulación de nuevas concatenaciones, o bien del conocimiento de nuevos hechos, los cuales pueden corroborarla o bien contradecirla: “La interpretación periodística no es algo que se dé de una vez por todas. Es sucesiva: empieza y termina en cada edición. No puede por eso ser completa y hasta pretende no serlo”<sup>1003</sup>. Por lo tanto, nunca podremos proclamar que una interpretación es *la* definitiva y que tras ella no cabe más corroboración.

Hay numerosos ejemplos de cómo acontecimientos imprevistos no encajan en los vectores explicativos existentes y eso provoca problemas en la interpretación de hechos nuevos. Un caso llamativo fue el derrumbe del bloque socialista en Europa en 1989. Durante ese año se registraron hechos que indicaban que algo muy profundo estaba ocurriendo en el otro lado del *telón de acero*: el primer gobierno no comunista en Polonia desde que este país cayera en la órbita de la URSS; el abandono del marxismo-leninismo por parte del partido comunista húngaro, los movimientos nacionalistas en casi todas las repúblicas que integraban la Unión Soviética; y, sobre todo, a partir de agosto de 1989, la huida de miles de ciudadanos de Alemania Oriental, considerada el pilar del bloque soviético, hacia Hungría y luego a Austria. Todos estos hechos eran muy desconcertantes, puesto que la matriz explicativa vigente, desde hacía 40 años, era la definida por el esquema de la *guerra fría*, con su corolario de división permanente de Europa en dos bloques inalienables, una división que, incluso, desde ámbitos académicos se consideraba permanente y aun deseable<sup>1004</sup>. Y a falta de información directa sobre los movimientos sociales y políticos dentro de cada uno de los países socialistas, dada la dificultad de acceso a fuentes directas, la matriz de la *guerra fría* era la única disponible.

Pero con esa matriz explicativa resultaba difícil interpretar lo que estaba ocurriendo. Por ejemplo, un editorial de *La Vanguardia* del 16 de septiembre de 1989, una vez que el Gobierno húngaro había decidido repatriar a los refugiados de Alemania Oriental a los países occidentales que quisieran acogerlos, intentó explicar los hechos mediante un paralelismo entre la China de Deng Xiaping (que, cuatro meses atrás había protagonizado la matanza de Tiananmen) y la Alemania Oriental de Honecker, presentando a ambos países como los dos diques principales frente a los cambios prodemocráticos en el mundo comunista:

<sup>1003</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 37.

<sup>1004</sup> Éste es el caso del paradigma teórico hegemónico en aquel momento en las Relaciones Internacionales, el neorrealismo de Kenneth Waltz, a partir de su obra *Theory of International Politics* (1979), según el cual el sistema internacional se articula en torno a una estructura constituida por muy pocos actores principales (“grandes potencias”). Para este autor, cuantos menos actores principales hubiera más estable era el sistema, por lo que concluía que un sistema bipolar era el más estable posible. Evidentemente, tras el hundimiento de la URSS, el neorrealismo entró en una profunda revisión teórica. Ver: JACKSON, ROBERT y SORENSEN, GEORG *Introduction to International Relations. Theories and approaches*. Oxford: Oxford University Press. Págs. 45-46 y 74-79.

“Ambas, la República Popular [china] y la Alemania oriental representan, a la vista de su cuarenta aniversario, una de las opciones que tiene hoy el mundo comunista: esperar y ver. Si la ‘perestroika’ de Gorbachev y las imaginativas experiencias de reforma que han emprendido Polonia y Hungría fracasaran, la Alemania de Honecker y la China de Deng estarían donde estaban y los conservadores –es decir, los comunistas ortodoxos– de Rusia y los países vecinos les pondrían como ejemplo. Aunque puede que para cuando Deng y Honecker desaparezcan de la escena las experiencias reformistas [en el bloque del Este] sigan en pie y entonces habrá quienes traten de introducirlas también en China y en Alemania. A la larga, no se ve que sean compatibles las dos vías”.

A los analistas de la época les era imposible pensar que lo que sucedía en 1989 se escapaba del esquema explicativo de la *guerra fría*, porque, precisamente, el “*novum*” estaba rompiendo ese esquema. Pensar en el bloque comunista como un todo homogéneo (es decir, integrados todos sus miembros en una misma cadena interpretativa) formaba parte de ese esquema, pese a que, como los hechos posteriores pusieron de manifiesto, las realidades de la RDA y de China eran muy distintas y obedecían a patrones explicativos diferentes. La Alemania Oriental comenzó a derrumbarse menos de dos meses después (y terminó desapareciendo al cabo de poco más de un año) y, en cambio, la China de Deng permanece inalterable en su sistema político de partido único, pero este hecho ya no se interpreta en clave de Este-Oeste ni de *guerra fría*, sino dentro de un esquema nuevo (que en la actualidad es de naturaleza geopolítica y geoeconómica). La dificultad de percibir la ruptura de *todo* el vector explicativo que supuso un “*novum*” tan radical como fue la caída del bloque del Este es lo que termina explicando la imposibilidad de *La Vanguardia* a la hora de *acertar* en su interpretación.

Pero eso tampoco significa que la interpretación de lo ocurrido en 1989 de la que hoy disponemos sea la definitiva: siguen apareciendo investigaciones que arrojan nueva luz sobre lo sucedido aquellos años. Y, como demuestran los nuevos pasos dados por Rusia en política exterior (anexión de Crimea, conflicto con Ucrania, nueva asociación económica con países exsoviéticos, etcétera) no todos los actores de esos hechos, como es el caso de Rusia, tienen la misma percepción de lo que ocurrió ni aceptan –en el presente– las consecuencias de los hechos –del pasado– de la misma manera, en buen medida porque tienen expectativas –de futuro– diferentes de las que, por ejemplo, tienen los países que se desgajaron del bloque del Este.

#### 7.4.2. El período como factor clave de la interpretación periodística

Los ejemplos analizados subrayan la gran diferencia entre el trabajo del historiador y el del periodista: el tiempo que media entre la aparición de un hecho y la narración de ese hecho. El historiador dispone de una *profundidad temporal* que le permite considerar acontecimientos posteriores al hecho estudiado (no todos, dada la imposibilidad de una mirada *total* a la realidad) que eran desconocidos por los protagonistas de los hechos. Pero el periodista no puede adelantar consecuencias de lo que acaba de ocurrir; quizás podría aventurarlas como conjetura, pero eso implicaría *salirnos* del periodismo informativo. Entonces, ¿cómo se puede interpretar? Para intentar responder debemos comprobar cómo el periodismo ha afrontado este problema.

La cuestión clave es la *periodización* de la información (ver 5.2), el tiempo transcurrido entre el hecho y la narración: cuanto menor sea, menor es la capacidad interpretativa, y al revés. El periodismo, por sus condicionantes tecnológicos, ha generado un proceso productivo que termina estableciendo esos períodos. Así se han definido de forma más o menos universal unos períodos estandarizados que marcan la distancia entre el hecho, la noticia y su difusión, y que condicionan el tipo de información que se ofrece: “El periodismo opera por reducción en el tiempo. No trata de interpretar toda la realidad, sino sólo un fragmento de ella”<sup>1005</sup>.

Los diarios impresos consolidaron su papel en el sistema informativo gracias al máximo acortamiento posible del proceso productivo: el período definido por un diario (de edición a edición) es de un día, aunque ese período tiene un *agujero*, el definido por el lapso que va desde la hora de cierre hasta la llegada del diario a los quioscos (un mínimo de unas seis horas<sup>1006</sup>). Los períodos de producción informativa fueron reducidos primero por la radio y luego por la televisión: al no depender de una imprenta, ambas podían transmitir sus noticias casi *inmediatamente*, de forma que acortaron los períodos: en la radio, podemos hablar de un período de una hora, que es el lapso que media entre boletines horarios. Y tanto radio como televisión comparten *grosso modo* la estructura de dos informativos diarios principales, que fragmentan en dos el período definido por las 12 horas laborales que conforman la unidad “día”.

Las consecuencias de la definición de estos períodos son evidentes: el período marca el tiempo de que dispone el periodista para capturar hechos –y por lo tanto, para el establecimiento

<sup>1005</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 39.

<sup>1006</sup> Esas seis horas aproximadas constituyen una especie de *agujero negro* informativo para los diarios. El mundo sigue generando hechos, el cambio en la realidad no se detiene, pero el diario permanece *congelado* en la hora del cierre. Y el lector, cuando lee el diario por la mañana (o cuando escucha la radio), puede *saber más* que el periodista que ha escrito una noticia, puesto que puede haberse enterado de un hecho nuevo desconocido en la hora del cierre. Es el caso típico de resultados electorales en países que, por diferencia horaria, no se pueden recoger en el momento del cierre de la edición, pero que son difundidos durante esas seis horas de *agujero negro*. En estas situaciones, los diarios suelen optar por titulares deliberadamente ambiguos que permitan avanzar una narración pero sin concretarla en ningún resultado. Así, por ejemplo, *La Vanguardia* titulaba en su portada del 7 de noviembre de 2012 “Obama resiste”, sugiriendo que Barack Obama había ganado las elecciones presidenciales de Estados Unidos, pero no afirmándolo, puesto que todavía faltaban los resultados de algunos Estados clave. En todo caso, la expresión “resiste” sólo podía indicar o que la elección estaba reñida o que Obama no había sufrido ningún desastre electoral. Eso sí, en la edición de ese día se había pospuesto la hora de cierre hasta las 5.30 horas, con el fin de acortar al mínimo la distancia temporal entre el hecho y la noticia. La portada del día siguiente ya titulaba “Segunda oportunidad”, en alusión al segundo mandato del que, esta vez ya confirmado, Obama iba a disfrutar.

del relato del acontecimiento— y para la primera interpretación. Si para ello dispone de un día, puede llegar a contar con el acontecimiento y con alguna consecuencia inicial. Por ejemplo, si un ministro hace una declaración por la mañana, quizás podrá contar con la réplica de un oponente por la tarde; o si una empresa anuncia una decisión, podríamos esperar a ver cómo reaccionan los accionistas de esa empresa en la bolsa. Al poder contar con una reacción, el periodista podrá disponer al menos de dos acontecimientos que narrar, y estará en condiciones de establecer una relación de causa-efecto en la que la causa es el hecho inicial; es decir, tendrá los elementos mínimos con los que apuntar una primera interpretación, por precaria que sea. Este esquema interpretativo, provisional, permite confeccionar una narración. Por ejemplo, y siguiendo a Hayden White, le permitiría al periodista seleccionar un tipo de trama en el que los hechos cobrasen significado; o, como apunta Veyne, le permitiría *rellenar* huecos factuales a partir de del uso de tramas narrativas que actuarían como hipótesis provisionales.

De ello se deduce que cada período impone un *tiempo de interpretación*, y ese período define qué es lo que cada medio entiende por *su* “presente”. Dado que el público convive con distintos medios, cada uno con su periodicidad, el individuo debe componer *su* presente social integrando los *diversos presentes* procedentes de los medios informativos<sup>1007</sup>. Pero esta convivencia de presentes no tiene por qué ser caótica: según Sanmartí, se suele considerar que una noticia aparece, en primer ñugar, como estrictamente informativa (a modo de *flash*) y, a medida que dicha noticia gana peso —y transcurre el tiempo—, evoluciona hacia la interpretación: “Por decirlo así, el tiempo actúa a favor de la interpretación”<sup>1008</sup>. El *flash* se corresponde al tiempo inmediato, mientras que la interpretación requiere mayor profundidad temporal, por lo que la audiencia puede percibir las distintas *fases* de una noticia de forma articulada.

Se puede comprobar esa relación al revés: conforme se reduce el período, disminuye la posibilidad de percibir consecuencias de lo sucedido, hasta llegar al extremo de que si el periodista intenta narrar un acontecimiento inmediatamente después de que ocurra —incluso en *tiempo real*—, se vería impelido a centrarse en el acontecimiento en sí, con poca o nula capacidad interpretativa por lo que respecta a los efectos: en ese caso, el acontecimiento tan sólo podría ser consecuencia de otro acontecimiento anterior, pero no causa de ningún otro. Así, sólo nos quedaría el recurso de establecer alguna conexión causal por el *lado* del pasado.

Eso supone una limitación fundamental para el periodismo: lo que interesa de la información, sobre todo, son las expectativas que abre un “*novum*”. Esta exigencia es algo que está interiorizado como una de las máximas del periodismo: “La noticia tendrá más valor y más fuerza cuanto más duraderos sean los efectos del hecho sobre el que se informa”<sup>1009</sup>.

<sup>1007</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 39.

<sup>1008</sup> SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA *Op. Cit.* Pág. 345.

<sup>1009</sup> RANDALL, DAVID *Op. Cit.* Pág. 49.

De ello se deduce que una noticia en *tiempo real* supone la casi total imposibilidad de analizar los efectos de una noticia, por lo que su interés informativo parece quedar en suspenso, *a la espera de* que la noticia sea completada por algún otro acontecimiento que le proporcione significado, como vimos que ocurrió en los primeros instantes de los atentados del 11-S.

Esta situación se ha visto exacerbada con la aparición de las nuevas tecnologías para la transmisión de información. La tendencia de estos nuevos medios es precisamente la de eliminar la distancia entre el hecho y su difusión, por lo que vienen a prometer una información en *tiempo real*: “La generalización del uso de Internet (...) ha alterado el concepto tradicional de la periodicidad y nos lleva a un futuro próximo de *instantaneidad* que supera el día o la semana y que es una de las características de la noticia en la sociedad cibernética que se va implantando: tener acceso a los hechos cuando están ocurriendo o acaban de suceder”<sup>1010</sup>.

Eso supone la destrucción de la idea de período, la cual viene a ser sustituida por la de “flujo continuo”, en la que el público –y el periodista– no tiene conciencia de cuál es el criterio de interpretación temporal que se está utilizando, si es que hay alguno:

“Cuando el tiempo no es discreto sino continuo y la tecnología permite acceder al conocimiento de la vida pública inmediatamente, el periodismo deja de ser un proceso logístico de comunicación. La distancia espacial y temporal dejan de ser un obstáculo para la percepción de las cosas, pero sigue existiendo la necesidad de conseguir que las personas sintonicen sus mentes: que se reconozcan como parte de la misma comunidad y conozcan realmente el mundo que comparten”<sup>1011</sup>.

Una información en “flujo continuo” imposibilita la interpretación, por cuanto un hecho o no puede ser encajado en un vector explicativo o permanece a la espera de que concrete su significado con alguna consecuencia. Según Ricouer, la distinción entre crónica e historia es lo que permitía la introducción del historiador como alguien dotado de un “punto de vista”; es decir, debe haber alguna distancia temporal entre el cronista de un acontecimiento y el historiador que narra *a posteriori*. Sin esa distancia, la noticia tiende a quedar reducida a la simple –y problemática– constatación de hechos por medio de la narración de acontecimientos: de esta manera, la Historia quedaría relegada a *crónica*, como si volviéramos a los tiempos medievales<sup>1012</sup>: “Al minimizarse los intervalos gracias a las posibilidades tecnológicas de

<sup>1010</sup> EDO, CONCHA *Periodismo informativo e interpretativo. El impacto de internet en la noticia, las fuentes y los géneros*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2009. Segunda edición. Pág. 62.

<sup>1011</sup> MARTÍN ALGARRA, MANUEL y otros “Un periodismo sin períodos: actualidad y tiempo en la era digital”. En: *Periodística y web 2.0: hacia la construcción de un nuevo modelo*. XII Congreso de la Sociedad Española de Periodística (SEP), el 21 y 22 de mayo de 2010 en la Universidad Cardenal Herrera (Valencia). Pág. 7. Consultado en línea: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/16874/1/Un%20periodismo%20sin%20periodos.pdf>

<sup>1012</sup> La idea de “crónica” está vinculada a la de “cronología”, como ya estableció Eusebio de Cesarea (275-339) en su obra *Crónica*, en la que por primera vez se sincronizan acontecimientos históricos mediante columnas paralelas. Durante la edad media se desarrolló un tipo de crónicas en las que los cronistas o bien protagonizan los relatos o son testigos de los hechos que narran, con el fin de dejar constancia de los *grandes hechos* de los *grandes protagonistas* de la Historia. Es el caso de Geffroi de Villehardouin (1150-1212), cronista de la toma de Constantinopla por los cruzados; de Jean de Joinville (1224-1317), biógrafo de Luis IX de Francia; o de Ramon Muntaner (1265-1336), que describe el período entre el nacimiento de Jaume I (1207) y la coronación de Alfonso IV (1328). Ver: PAGÈS, P. *Op. Cit.* Pág. 126. Y también: DOSSE, F. *Història. Entre la ciència i el relat. Op. Cit.* Pág. 70.

difusión, el profesional tiende a reducir la novedad a los puros datos, a los detalles. La reducción de tiempos, interpretada como un logro tecnológico, tiene como contrapartida una mayor dificultad para que el periodista se haga cargo de lo que sucede y le aporte sentido para el público”<sup>1013</sup>.

De esta manera volvemos al objetivismo, a la “*straight news*”: sin interpretación, o minimizada esa interpretación, la información tiende a centrarse únicamente en el objeto, y se cumpliría la máxima de la objetividad según la cual el periodismo debe limitarse a establecer hechos, de manera que la interpretación sea *aportada* únicamente por el público de las noticias. Ésa es la dirección hacia la que parecen apuntar nociones vinculadas con la idea de *información personalizada*, o el desarrollo de *feeds* de noticias (que permiten a un usuario permanecer informado de aquellas informaciones que le interesan), o las webs especializadas en temas concretos, o los *tweets* enviados por los propios protagonistas de los hechos a usuarios que previamente se han identificado como “seguidores”. Todo ello quizás podría suponer un auténtico cambio de paradigma con evidentes consecuencias sociales y culturales que no son objeto de esta tesis, pero, a efectos epistemológicos, estos cambios vienen a actualizar un paradigma objetivista en el que la función del periodista se limitaría a suministrar hechos, aunque ahora igualado con cualquier ciudadano que procediera de igual manera.

No extraña que, al calor de este paradigma, se lance la idea de *robotizar* funciones de los medios informativos, como se planteó en la GEN Summit (Global Editors Network) celebrada en Barcelona en junio de 2014. Bertrand Pecquerie, consejero delegado de la GEN Summit, decía en el diario *La Vanguardia*: “En Estados Unidos hay diarios que compran una parte de su producción de noticias a empresas que comercializan artículos escritos por robots. Se trata de pequeños artículos que simplemente presentan una serie de datos conforme a cierta estructura narrativa. Resultados de partidos deportivos y presentación de balances son dos de los tipos de informaciones que más se crean de forma automatizada”<sup>1014</sup>. Estos robots extraen datos de una base y les dan una *forma humana*, esto es, una narración, según indica Larry Birnbaum, codirector del laboratorio de información inteligente de la Northwestern University de Chicago.

Un periodismo sin períodos tiende a ser un periodismo de “*straight news*”<sup>1015</sup>, en el que las dos fases cognitivas, la captura del hecho y su interpretación, vuelven a disociarse al quedar en manos diferentes: el periodismo retendría la primera, pero compitiendo con el público constituido a su vez en selector y transmisor de acontecimientos; mientras que el público se quedaría en exclusiva la interpretación, que desaparecería como cometido periodístico.

<sup>1013</sup> MARTÍN ALGARRA, MANUEL *Op. Cit.* Pág. 6.

<sup>1014</sup> BRACERO, FRANCESC “¿Sueñan los robots con ser periodistas?”, En: *La Vanguardia*, 15 de junio de 2014. Págs. 48-49.

<sup>1015</sup> Distintos estudios empíricos vienen a ratificar que la mayoría de noticias que se difunden por internet son del tipo “*straight news*”: Concha Edo, citando un estudio de Pilar Diezhandino, señala lo siguiente: “En cuanto a los géneros utilizados en los medios digitales, el 87,42% son informaciones; el 10,34% crónicas; el 3,72% reportajes y el 2,05% entrevistas, entre los que superan el 1 por cien. Todos estos datos confirman que se impone la noticia escueta sobre la posibilidad de profundizar en los temas”. EDO, CONCHA *Op. Cit.* Pág. 58.

### 7.4.3. La interpretación como género periodístico

En el punto 7.2 describimos la emergencia de los géneros informativos como reacción a las “straight news”. La aparición del “interpretative reporting” situó el debate sobre la objetividad en unas nuevas coordenadas, y puso la dimensión interpretativa en el centro de la discusión. Con todo, la teoría de los géneros periodísticos<sup>1016</sup> integra objetividad e interpretación como dos maneras diferentes pero no excluyentes de *hacer* periodismo, de forma que la interpretación parece encontrar acomodo como una de las *formas* estandarizadas y aceptadas del periodismo, pero sin llegar a sustituir a la “straight news” ni a sus pretensiones objetivistas. A continuación analizaremos el periodismo interpretativo como género informativo con el objetivo de intentar delimitar sus límites, pero sin entrar a discutir la teoría de géneros en sí.

El primer problema que afrontamos es la misma concreción del concepto “periodismo interpretativo”, sobre todo cuando distinguimos entre crónica y reportaje como si fueran dos géneros distintos<sup>1017</sup>: de ahí surgen las dudas sobre si el periodismo interpretativo puede asimilarse a un género o es algo más. Nuestra tradición periodística tiende a asimilar el “interpretative reporting” con la crónica, aunque admitiendo ciertas peculiaridades<sup>1018</sup>. El elemento común en todos los casos es el afán de ir más allá de la noticia estricta en busca de la interpretación de un acontecimiento, sin entrar en los terrenos de la opinión; una idea que en buena medida comparte el reportaje<sup>1019</sup>.

Así, y al igual que el reportaje, la crónica se define por la *intervención* del periodista que narra los acontecimientos: el periodista hace patente su calidad de testigo de lo que cuenta,

<sup>1016</sup> Para una descripción de la discusión sobre las teorías de los géneros periodísticos, véase: PARRATT, S. F. *Op. Cit.* O bien acudir a CASASÚS, J.M. y NÚÑEZ LADEVÉZE, L. *Estilo y géneros periodísticos*. Barcelona: Editorial Ariel, 1991; y también a GOMIS, L. *Teoría dels gèneres periodístics. Op. Cit.*

<sup>1017</sup> No existe unanimidad a la hora de diferenciar crónica y reportaje como géneros periodísticos. Así, Bastenier afirma: “Hay tres géneros periodísticos que reconozco: la nota seca, la crónica y el reportaje. Existirán más, pero mi sistema lo que intenta es objetivar los límites de los géneros básicos”. Sin embargo, para el libro de estilo del diario *El Mundo* la crónica y el reportaje “son dos nombres para un mismo género; fundamentalmente se diferencian por la superior extensión del reportaje (...) la crónica tiene más elementos estrictamente noticiosos que el reportaje y menos que la información [straight news]. En ambos casos, se trata de narraciones más ricas en elementos ambientales que las informaciones (...) Sin embargo, los juicios de valor y las opiniones del redactor no están entre las licencias permitidas”. *EL MUNDO Op. Cit.* Pág. 24. Los distintos enfoques vienen a coincidir en que tanto en la crónica como en el reportaje se exige al periodista que esté en el lugar de los hechos para narrar los acontecimientos a partir de su experiencia personal; la gran diferencia estribaría en que en el reportaje el periodista se *sumerge* en los acontecimientos, mientras que la crónica implica un cierto distanciamiento analítico, en el sentido de que el periodista ante todo intenta hacer comprender los hechos a través del desvelamiento de su significado mediante relaciones causales o situando los hechos en su contexto; en palabras de Bastenier: “La crónica es el género en el que suelen escribir los corresponsales y los enviados especiales: es lo inmediato, lo que recién ha ocurrido. Acá la interpretación se refleja en la manera como el periodista contextualiza la información”.

<sup>1018</sup> Hay autores que remiten la tradición hispánica de las crónicas a las crónicas de la conquista de América, con las que los cronistas españoles recuperaron las crónicas medievales: ver PARRATT, S.F. *Op. Cit.* Pág. 132. En un sentido más contemporáneo, para Martínez Albertos la crónica no es más que la versión latina del periodismo interpretativo anglosajón. Sin embargo, como destaca Sanmartí, en el mundo anglosajón se tiende a objetivar al máximo las interpretaciones, según la máxima de que, siempre que se pueda, los hechos deben *hablar por sí solos*, sin añadirles nada más: “Esta firmeza es lo que muchas veces da una impresión de seriedad y de distanciamiento a los reportajes de los medios norteamericanos y británicos”. SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA *Op. Cit.* Pág. 353.

<sup>1019</sup> “[En el reportaje] El reportero se acerca al lugar de los hechos, a sus actores, a sus testigos, pregunta, acopia datos, los relaciona, y después de todo esto lo acerca al lector u oyente, con los recursos de la literatura y la libertad de un texto firmado, para que el público vea, sienta y entienda lo que ocurrió, lo que piensan y sienten los protagonistas, testigos o víctimas, y se haga cargo de lo que fue el hecho en su ambiente”. GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo*. Pág. 46.

aunque a veces ese testimonio presenta una dimensión escenográfica. Por ejemplo, aunque un periodista no esté físicamente presente en una rueda de prensa del presidente norteamericano (porque no forma parte del *pool* de periodistas de la Casa Blanca), podrá escribir una crónica del hecho *si y sólo si* lo hace desde Washington, puesto que estar en el lugar de los hechos es la *marca* del cronista, es lo que le aporta la credibilidad para que el público acepte su noticia como crónica. Y eso es así porque pese a no haber asistido a la rueda de prensa, el periodista podría hablar con otros que asistieron al acto, o recoger in situ reacciones al discurso del presidente norteamericano, algo que únicamente puede hacer si está *allí*, y algo que, además, va más allá de la mera recogida de las declaraciones textuales. O, por poner otro ejemplo, si un periodista hace una crónica de una fiesta mayor, únicamente se puede entender que la pueda escribir si estuvo presente; no le pediríamos que *participase* en la fiesta, como quizás haríamos al periodista que narrara un reportaje, pero esperamos que el cronista, gracias a su calidad de *testigo profesional*, no se limite recoger testimonios de otros.

Eso explica por qué dos de las figuras más emblemáticas de la crónica se sitúan en el ámbito del periodismo internacional: el corresponsal y el enviado especial. En ambos casos, su presencia en los escenarios informativos es lo que subraya su condición de testigo (ver 6.2.2.1). Y, a diferencia de las “straight news”, este componente subjetivo otorga valor informativo a las crónicas, de forma que la credibilidad, unida a la capacidad del periodista para narrar hechos situados fuera del contexto de la audiencia, pasa a ser la principal *garantía de verdad* de la información. Eso explica por qué el género de la crónica se ha ido desarrollando y consolidando al compás del afianzamiento del protagonismo y del prestigio del periodista-cronista:

“[Con la crónica] El reportero se convertía en el protagonista de la información, ya que daba su nombre y su apellido para garantizar la calidad de la noticia. El dominio que tenía sobre la interpretación le otorgaba, pues, una influencia cada vez más destacable en el proceso informativo, hecho que al propio tiempo conllevó una menor atribución de fuentes. Ya no era preciso asignar cada dato, cada afirmación, cada juicio a una fuente, puesto que al periodista se le suponía una responsabilidad suficiente, experiencia y credibilidad para avalar con su firma el reportaje en su conjunto”<sup>1020</sup>.

El segundo elemento definitorio de la crónica está vinculado con ese *algo más* que le pedíamos al cronista. Además de estar *allí*, y una vez establecido el *qué* (los hechos), el periodista debe explicar el *porqué*, ya que se le supone el *conocimiento* para comprender lo que ha ocurrido y poder explicarlo. Pero, a diferencia del reportaje, esa comprensión no surge sólo de la *vivencia* personal, de la experiencia más subjetiva, sino que se supone que está fundamentada en criterios analíticos, los cuales, aunque también podrían incorporar experiencias propias por el periodista, deben basarse en la capacidad de explicar a partir de las relaciones de causalidad.

Ésta es la cuestión central que plantea la crónica o, de manera más genérica, el periodismo interpretativo: aceptando que la interpretación sólo puede desarrollarla un sujeto, la

<sup>1020</sup> SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA *Op. Cit.* Pág. 336.



pregunta que se formula desde el objetivismo es cómo encajar esa intervención subjetiva con el imperativo de objetividad que debe presidir toda información. Este doble componente de la crónica, a la vez subjetiva y objetiva, centra las discusiones en torno a la naturaleza de la interpretación periodística, siempre bajo la sospecha de ser una opinión encubierta<sup>1021</sup>.

Para evitar estos problemas, el libro de estilo de *El Mundo*, tras separar la *explicación* de la interpretación estricta, propone un nuevo género, al que denomina “análisis”, del que dice que “siendo un género aparentemente a caballo entre la información y la opinión, en realidad debería quedar adscrito a la primera de esas dos categorías. En efecto, el análisis aporta datos complementarios y elementos de reflexión que pueden ayudar al lector a formarse un juicio sobre una noticia específica o sobre una situación”<sup>1022</sup>. Y añade: “El análisis debe tan sólo permitir al lector comprender los antecedentes, el sentido y la perspectiva de la noticia”.

En una dirección similar, *El País* considera la crónica como un género situado “a medio camino entre la noticia, la opinión y el reportaje (...) La crónica debe contener elementos noticiosos –será titulada por regla general como una información– y puede incluir interpretaciones que no contengan juicios de valor. El autor debe, no obstante, explicar y razonar las interpretaciones que exprese, y construir su texto de modo que la información prime sobre la interpretación (...) Una crónica explica las expresiones, las enmarca en un contexto, las evalúa, refleja las sorpresas y describe el ambiente”<sup>1023</sup>.

Por último, Sanmartí, en su análisis del periodismo interpretativo –no sólo del género de la crónica–, señala que este tipo de periodismo está constituido por tres niveles: el puramente factual; el propiamente explicativo (“se trata de añadir las aclaraciones pertinentes para que la información resulte lo más completa posible, así como las deducciones lógicas de los datos aportados y explicitados”<sup>1024</sup>); y un tercer nivel que sitúa dentro de la opinión (“sujeta por supuesto a factores subjetivos como la ideología, los prejuicios o los intereses”). Según Sanmartí, “la norma básica es que los dos primeros niveles se interrelacionan con gran naturalidad para formar el periodismo interpretativo”, mientras que el tercer nivel da lugar al periodismo de opinión, aunque este mismo autor reconoce que “en numerosas ocasiones es difícil e incluso imposible distinguir la frontera entre interpretación y opinión”.

---

<sup>1021</sup> Edo, en su descripción de los “géneros interpretativos”, ante todo advierte de los peligros de que el periodista que interpreta en realidad esté opinando: “Y si en algo hay que insistir (...) es en los riesgos que tiene esta faceta del trabajo periodístico si no la realizan profesionales cuyos planteamientos éticos no dejen lugar a dudas, y capaces de separar la información de la opinión a lo largo del texto para no aportar elementos que puedan confundir al lector o, en general, a la audiencia del medio”. EDO, CONCHA *Op. Cit.* Págs. 49-50. De nuevo comprobamos cómo la ética aparece como un *factor corrector* de los problemas epistemológicos.

<sup>1022</sup> EL MUNDO *Op. Cit.* Pág. 25.

<sup>1023</sup> EL PAÍS *Op. Cit.* Págs. 39-40.

<sup>1024</sup> SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA *Op. Cit.* Pág. 335.

### 7.4.3.1. Explicación-narración-interpretación en el periodismo

Para intentar concretar una definición de la noción de interpretación periodística, partimos de la siguiente afirmación de Diezhandino:

“La cuestión es determinar, pese a la dificultad semántica, si interpretar es, periodísticamente hablando, sinónimo de opinar, o comentar, o explicar. Si, pese a que podamos considerar en el mismo plano, y en la misma categoría clarificadora, hablando de géneros periodísticos, al periodismo de interpretación y de explicación, realmente en un reportaje o trabajo periodístico, interpretación es sinónimo de explicación”<sup>1025</sup>.

Para Diezhandino, interpretar es “atribuir significación a una expresión”, mientras que explicar es “dar razones para demostrar algo. Hacer comprender y hacer comprensible algo a alguien (...) Es justificar, disculpar, ofrecer causas, motivos de una acción”. Así, la explicación es objetiva ya que “se basa en la fuerza de los datos, antecedentes, causas, entorno de circunstancias, relaciones, etc. Supone la exposición explícita, expresa, de los motivos justificativos, constatables”. Mientras que la interpretación está marcada por una *subjetividad contenida*, ya que “lleva consigo un elemento más sutil. Las claves de un hecho o comportamiento no tienen que ser antecedentes objetivos, comprobables. Pueden ser rastrear el sentido del hecho, encajando los fragmentos sueltos, construyendo el puzzle, el entramado de todos los posibles elementos a considerar”<sup>1026</sup>. Diezhandino concluye: “La interpretación se basa en la visión y el criterio personal que objetiva con las convenientes explicaciones”. De esta forma, se articula interpretación y explicación: el periodista interpreta y para ello utiliza explicaciones.

Podemos detectar en esta idea un sentido nomológico del concepto “explicar”, no tanto por la capacidad del periodismo de encajar los hechos aislados en leyes generales (que es la tesis nomológica *fuerte*) como porque la explicación es *lo científico*, frente a *lo subjetivo* de la interpretación. Esta autora redonda en esta idea cuando afirma que “la explicación requiere causas, datos objetivos, probados o comprobados, incuestionables, en cuanto demostrables”. En contraposición, “la interpretación busca las claves, si no ocultas, no necesariamente manifiestas del acontecer; claves significantes, apreciativas, en cuanto basadas en la experiencia y conocimientos del intérprete, cuya credibilidad garantiza la objetividad, pero no la asegura”. Resumiendo: la explicación se construiría desde *lo evidente*, lo factual, mientras que la interpretación desvela *lo oculto*, algo que sólo puede ser *descubierto* desde la subjetividad puesto que tiene que ver con conexiones conceptuales *perceptibles* sólo desde el entendimiento. La explicación es propia del método científico, la interpretación del humanístico.

La pregunta que surge es de qué manera la atribución de una relación de causa-efecto, asignada por Diezhandino a la explicación, surge objetivamente, de manera “incuestionable”:

<sup>1025</sup> DIEZHANDINO, MARÍA PILAR *Op. Cit.* Págs. 105-106.

<sup>1026</sup> *Ibid.* Pág. 107.

¿esa atribución opera de forma *evidente*, es decir, emana *de* los mismos hechos y cualquiera la puede percibir? Según el procedimiento de la “imputación causal singular” de Ricoeur no parece una tarea tan obvia. Recordemos el procedimiento: a) en primer lugar, seleccionamos los acontecimientos candidatos a ser causas del acontecimiento que queremos interpretar; b) alteramos imaginativamente tal o cual factor causal para deducir qué hubiera pasado de haberse modificado ese acontecimiento que aspira a ser causa; c) para ello, hay que proceder mediante leyes lógicas y lo que Weber denomina “reglas de la experiencia”, aquellas que definen cómo *solemos* reaccionar ante determinadas circunstancias; d) comparamos las series explicativas que han surgido de las modificaciones imaginadas, para concluir cuál es la *mejor causa* de lo que realmente ocurrió; y e) siempre nos movemos en el terreno de las probabilidades.

Efectivamente, en la interpretación causal aparece –en el paso c)– la necesidad de aplicar una cierta noción de ley (“las reglas de la experiencia”), pero dicha ley se sitúa en el ámbito de la inducción humeana, por lo cual es difícil concederle esa condición científica que se presume de toda ley: sólo alude a lo que *suele pasar* cuando se dan situaciones similares, lo cual no es ninguna garantía de que, de repetirse la situación, vuelva a ocurrir lo mismo, ya que estamos hablando de acciones en las que interviene la voluntad humana; por lo tanto, actúa la *lógica de la acción*, a partir de la libertad y no de la inexorabilidad de las leyes científicas.

La propuesta de Diezhandino, además, omite un elemento clave: la explicación se formula en una forma determinada, que no es otra que la narración. Y, como hemos analizado, cualquier narración parte de la construcción de una trama, la cual tampoco se impone natural y objetivamente, sino que es fruto de una decisión del periodista; y por añadidura, dicha decisión no se toma sobre el vacío, sino que es el resultado de una herencia cultural que marca los límites dentro de los cuales se formula la narración. Éste es un elemento que otros autores sí que tienen en cuenta, como Borrat, quien, para tratar esta cuestión, reproduce esta cita de Andrew Arno:

“El relato es una parte inevitable del periodismo incluso cuando los hechos són sólidos (...) Un relato es un guión abstracto y simplificado de la acción social, y como tal solamente tiene sentido dentro de las convenciones acordadas de la comprensión social y de la conducta social que se adecúan a una cultura determinada (...) Pequeñas líneas narrativas o guiones convencionales de la acción social, sobre los que existe acuerdo, operan en todos los niveles de generalidad (...) Todo escritor, sea de ficción o de información, debe respetar estos pequeños guiones del mismo modo que respeta las reglas de la gramática y los usos del vocabulario (...) Internalizada por el periodista, la línea narrativa deviene rutina profesional. Opera como una estructura dada para seleccionar y ordenar los datos que serán narrados, para distribuir roles entre los actores de la información, para crear y orientar las expectativas del lector asegurando al relato el mayor interés periodístico posible”<sup>1027</sup>.

Borrat utiliza este enfoque narrativista para fundamentar su tesis de que la narración de todo conflicto (que para él es el *relato clave* del periodismo político) se amolda a estos “guiones”, de forma que la narración periodística puede ser comprendida por la audiencia gracias a que tanto

<sup>1027</sup> ARNO, ANDREW y DISSANNAYAKE, WIMAL *The News media in national and international conflict*. Boulder, Col. Westview Press, 1984. Citado por: BORRAT, HÉCTOR *Op. Cit.* Pág. 123.

periodista como audiencia comparten unas maneras de *ver el mundo* formuladas a partir de un *catálogo* de tramas narrativas. En ese sentido, conocer y aplicar esas formas de narratividad implica favorecer la comprensibilidad por parte de la audiencia. Así llegamos a una de las ideas clave del narrativismo: *narrar ya es explicar*.

Podemos concluir que la invocación a la cientificidad de la explicación no es más que una nueva manifestación del objetivismo periodístico y que, como tal, adolece de los mismos problemas epistemológicos que hemos analizado (ver 7.2.2). En el fondo, podemos pensar que el enfoque objetivista de la explicación es un intento de mitigar la propia exigencia objetivista que circunscribe la labor del periodista sólo al establecimiento de hechos; ante la evidente insuficiencia de esa exigencia (si queremos que los hechos signifiquen algo), se admite *extender* la constatación del objeto a la explicación, pero ahondando en la idea de que la explicación surge *directamente* de los hechos, por lo que la atribución de las causas se integra en un método científico, del que tampoco se dan muchos detalles, pero que actúa desde lo evidente. Con todo esto, no hacemos más que dar vueltas a la idea de que los hechos son el alfa y el omega del periodismo, y constituyen el único fundamento de la noción de “verdad” periodística.

#### 7.4.3.2. Experiencia y expectativa en la interpretación periodística

Retomando la discusión sobre el periodismo interpretativo como género –y centrándonos en la crónica–, nos encontramos con un periodista que se ve obligado a buscar relaciones de causa-efecto a un hecho *capturado* de la mejor forma posible. Y que para ello depende totalmente del período de tiempo de que dispone para componer su relato: si lo escribe inmediatamente después de haber ocurrido un hecho, sólo puede mirar hacia el pasado para buscar antecedentes causales, de forma que el “*novum*” es efecto de algún acontecimiento del pasado, pero todavía no es causa de nada; si dispone de un margen mayor de tiempo en el período informativo, podrá definir relaciones causales con acontecimientos posteriores, pero esa explicación también estará determinada por el período: podríamos hablar de explicaciones diarias, semanales o mensuales, en los tres casos se tratará de explicaciones distintas porque en ellas habrá una proyección del hecho inicial en dimensiones temporales diferentes.

Para Gomis, “la crónica tiene una función de relato de lo que pasa a lo largo del tiempo por un lugar o un tema”<sup>1028</sup>, por lo que distingue entre la crónica local –un periodista que es especialista del lugar– y la temática –un periodista experto en un tema concreto, como pueda ser el literario, el judicial o el deportivo–. De esta manera Gomis introduce un elemento clave para la interpretación que frecuentemente pasa desapercibido: para ejercer su función de intérprete, el periodista debe tener conocimientos previos en los dos ejes temporales: a) el conocimiento del

<sup>1028</sup> GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Op. Cit.* Pág. 46.

pasado que le permita rastrear en lo ya ocurrido para *buscar* acontecimientos que sirvan de causa (si no los conoce, ¿cómo puede encontrar las causas de lo nuevo?); y b) debe conocer la actualidad para buscar acontecimientos sincrónicos con los que relacionar lo recién ocurrido.

Tanto en un caso como en el otro, el periodista debe poner en juego sus capacidades (experiencia personal, conocimiento de hechos previos, imaginación para definir relaciones lógicas) a la hora de seleccionar los candidatos a constituirse en causas o bien para establecer relaciones sincrónicas; y a continuación debe examinar esos candidatos para determinar cuál es la *mejor causa*, cuál es la *mejor relación* que pueda explicar lo recién sucedido.

Se acepta como normal que dos cronistas, en el mismo lugar de unos hechos, narren crónicas diferentes (igual pasaría en el caso del reportaje), y que eso no significa que ninguna de ellas debe ser necesariamente falsa frente a otra verdadera, porque su capacidad de observación y de asimilación de lo observado puede ser considerablemente distinta. De esta manera, podríamos decir, nos moveríamos en el *nivel ontológico* de la crónica.

Con la misma naturalidad debería aceptarse que no es lo mismo que un periodista experto en el tema haga una crónica de algo que acaba de ocurrir, que no la crónica sea obra de alguien que no tenga ese tipo de *profundidad experiencial*. En el segundo caso, al periodista no le quedará más remedio que circunscribirse a lo percibido, a su estricta experiencia perceptiva, de forma que tenderá a refugiarse en un *relato objetivo*, circunscrito a lo sucedido, en la línea de una “*straight news*”. En cambio, en el primer caso, el periodista está en condiciones de interpretar los hechos porque posee los instrumentos para ello, y asumirá que tal interpretación no está en los hechos, puesto que está poniendo en contacto hechos separados en el tiempo y en el espacio, sin ninguna base empírica que pueda fundamentar indudablemente la relación de causalidad. Dicha relación, no cabe ninguna duda, es construida por el periodista, pero no de forma arbitraria, sino a partir de criterios lógicos y metodológicos como los que hemos descrito. En este caso nos estaríamos moviendo en el terreno de la epistemología.

De esta forma, la interpretación consigue incardinar un hecho en una cadena explicativa orientada hacia el pasado respecto al presente del hecho. En función del período de tiempo aplicado, también puede haber una proyección hacia el futuro, aunque en este caso seguiría siendo pasado respecto al tiempo del narrador y del público. Sin embargo, según el esquema de Koselleck, la articulación temporal, para generar conocimiento, siempre tiene que estar *abierta* por el lado de las expectativas, orientado hacia el futuro. ¿Es eso posible en el periodismo?

Para Gomis la respuesta es un rotundo “sí”, sobre todo cuando este autor enfatiza que las noticias, ante todo, repercuten en comentarios –por parte de la audiencia, pero también de otros medios o de fuentes institucionalizadas–: ésa sería la primera *consecuencia* de una noticia, y esos comentarios se traducen en efectos en el terreno de lo fáctico y de la realidad social:

“La expectativa de comentarios apunta a la participación del lector u oyente y a la ampliación de las audiencias. La expectativa de consecuencias se mueve en el ámbito de la previsión y la configuración del futuro. Ambas son complementarias (...) Pues la producción de nuevos hechos que permiten seguir la línea o trayectoria de una acción realimenta el proceso de las comunicaciones, asegura la continuidad de los medios en su tarea y en su difusión y mantiene el interés del público en lo que pasa”<sup>1029</sup>.

Con las noticias, el público “habla de lo que va a pasar”, según Gomis, con lo que se posibilita el conocimiento a partir de la información recibida, para lo cual se *activa* la estructura temporal definida por la experiencia y la expectativa. Las noticias no quedan relegadas a la constatación de lo ocurrido, sino que se *infiltran* en la vida social –individuo a individuo, que las incorpora como parte de su experiencia intersubjetiva compartida– y, por tanto, se sitúan en disposición de convertirse en causa de algún hecho futuro. Ese carácter abierto de las expectativas es lo que acaba confiriendo parte sustancial del interés de las noticias, un interés que es *vital* (desde el momento en que un individuo lo incorpora a su experiencia) y que se manifiesta en su forma narrativa mediante la pregunta “¿y ahora qué va a pasar?”, “¿cómo puede acabar esto?”:

“El carácter enigmático y la ambigüedad de los hechos noticiosos les mantiene en el comentario, en el presente social y nutre las expectativas de comprenderlos mejor en el futuro. ¿Cuál va a ser el desenlace de la acción, cuáles serán las consecuencias del hecho, qué reacciones vamos a ver en la sociedad? El presente social se proyecta hacia lo por venir (...) El medio más útil al público es el que le dé más noticias con repercusión, porque es el que le permite comprender mejor lo que sucede y lo que va a suceder”<sup>1030</sup>.

Las primeras consecuencias de una noticia, el comentario que generan, subrayan esa necesidad de una profundidad temporal para que la interpretación pueda operar; esta vez *hacia delante*, hacia el futuro. La proyección de una expectativa, junto a la articulación de relaciones causales orientadas hacia el pasado, generan una estructura interpretativa que dota al acontecimiento de un marco de comprensión en el que ambas, experiencia y expectativa, se funden en un movimiento de *ver todo de un vistazo*; es decir, de comprensión. Todo ello en un proceso permanentemente abierto en el que cada nueva noticia tiene la potencialidad de provocar un reajuste –o incluso una redefinición radical– del marco interpretativo.

Podemos inferir una idea similar en la propuesta de Kovach y Rosentiel de “la verdad periodística como proceso”, según la cual la verdad se va construyendo a lo largo del tiempo: en el inicio tenemos un primer artículo sobre algún acontecimiento en el que de lo que se trata es de establecer unos hechos mediante la verificación más precisa que pueda hacerse, y, en este momento, se apunta la primera significación que puedan tener esos hechos (“la mejor versión posible de la verdad”, en palabras de Carl Bernstein); a continuación, esa verdad inicial se va *puliendo*, ya que las noticias generan debates y controversias; a la vista de la reacción de la audiencia, el periodista puede ir disciriendo las informaciones más fidedignas de las erróneas, de manera que pueden publicar nuevas noticias en las que se profundice tanto en los detalles de

<sup>1029</sup> *Ibid.* Pág. 112.

<sup>1030</sup> *Ibid.* Pág. 113.

los hechos como en su significado, lo cual puede generar nuevas reacciones de la comunidad; el proceso puede continuar de forma indefinida, de manera que “la búsqueda de la verdad se convierte en diálogo”<sup>1031</sup>, una idea, por otro lado, perfectamente coherente con la concepción de la verdad propia del liberalismo norteamericano (ver 7.2) y con la idea pragmática de Peirce según la cual la verdad sería el resultado final de un proceso de investigación que se prolongara indefinidamente (ver 4.2.6.1)

Para Kovach y Rosentiel, “la verdad es un fenómeno complejo y a veces contradictorio, pero visto como proceso que discurre a lo largo del tiempo, el periodismo puede dominarlo”. Para estos autores, la verdad como proceso permite conciliar el “uso cotidiano” de *lo verdadero* y *lo falso* con la filosofía, y se acercaría a la comprensión intuitiva que los periodistas tienen de esos términos<sup>1032</sup>. En el fondo, este enfoque tiene un carácter pragmatista, a partir de lo que ellos llaman “verdad funcional”, siempre sujeta a revisión: “El periodismo puede –y debe– buscar la verdad en un sentido que nos permita gestionar nuestra vida cotidiana”<sup>1033</sup>. Las reacciones que suscita una noticia, y que permitirían ir avanzando hacia la verdad, no dejan de ser las formas de comprobar cómo los enunciados *encajan* en la realidad (en este caso, la realidad social); mediante la continua *corrección* de la noticia, nos aproximaríamos al mejor encaje posible entre realidad y discurso: estaríamos *más cerca de la verdad*.

#### 7.4.3.3. Un ejemplo excepcional: una noticia casi sin hechos

En ocasiones aparecen situaciones que, dada su excepcionalidad, pueden ayudar a observar cómo opera el periodismo a la hora de narrar y explicar hechos. En este caso, la excepcionalidad viene dada, precisamente, por la casi total ausencia de hechos: es el caso de la *misteriosa* desaparición del vuelo MH370 de Malaysia Airlines tras despegar la madrugada del 8 de marzo de 2014 del aeropuerto de Kuala Lumpur. Obviamente, fue noticia de portada en los diarios de todo el mundo y ha sido ampliamente seguida por todo tipo de medios, escritos y audiovisuales. Analizaremos este caso a partir de las noticias publicadas por *El País* en su página web.

Decíamos que es una noticia excepcional porque, a fecha de hoy (julio de 2014), aún no sabemos qué pasó; lo único que conocemos es que se desvió de su ruta por causas desconocidas y que, presumiblemente, se precipitó al mar en un lugar indeterminado del océano Índico<sup>1034</sup>, tras haber desconectado los sensores que permitían su rastreo. No hay testigos de ningún tipo, ni

<sup>1031</sup> KOVACH y ROSENSTIEL *Op. Cit.* Págs. 62-63.

<sup>1032</sup> *Ibid.* Pág. 63.

<sup>1033</sup> *Ibid.* Pág. 59.

<sup>1034</sup> Tras el accidente, el único dato oficial de la tragedia lo facilitó el primer ministro de Malasia, Najib Razak, quien, en una comparecencia ante la prensa el 24 de marzo de 2014, anunció que, tras comprobar y revisar los datos facilitados por los satélites, la última posición conocida del avión se situaba “en medio del océano Pacífico, al oeste de Perth” (24 de marzo de 2014).

presenciales ni documentales<sup>1035</sup>; el único *dato* que tenemos es un “bip” en una pantalla de radar<sup>1036</sup>. Pese a esta ausencia de hechos, no ha dejado de ser noticia desde el momento en que se supo de su desaparición. La última noticia en el momento de escribir este análisis data del 26 de junio, y lleva el título “Australia redirige hacia el sur la nueva búsqueda del vuelo MH370”. Todo ello nos lleva a preguntarnos cómo *El País* ha ido publicando noticias con tan pobre base factual y, pese a ello, lo publicado respeta los principios básicos de la información periodística.

Primera constatación: sin unos hechos establecidos, es imposible aventurar ninguna explicación, por lo que resulta imposible comprender qué ha pasado. La desaparición del avión es una narración en la que tenemos un inicio –el avión despegó– y, al parecer, un final –el avión se estrella–, pero carecemos de todo lo demás. En consecuencia, el periodista se ve obligado a construir una narración en la que aparecen enormes *huecos factuales*, pero aun así no puede dejar de *lanzar* un esbozo de narración porque sin ella no hay explicación, y sin explicación la noticia se convertiría en algo extraño e incomprensible.

Ante esta dificultad, los periodistas –a partir de la información facilitada por las fuentes institucionalizadas– oscilaron en la elección de la trama en la inscribir el acontecimiento: así, encontramos tramas que tienen como eje la idea del secuestro<sup>1037</sup>, del accidente<sup>1038</sup>, del atentado<sup>1039</sup> y en algún medio –no en *El País*– se llegó a apuntar la posibilidad del error de algún mando militar que por alguna extraña razón ordenó derribar el avión con un misil (tomando como precedente el avión civil surcoreano abatido por cazas soviéticos en 1983)<sup>1040</sup>.

Pero la elección de una trama exige hechos –esto es, acontecimientos, testigos, fuentes– que la justifiquen: tanto hechos nuevos que pongan en marcha el proceso (el “*novum*”) como hechos pasados que puedan actuar como causas, y la posibilidad de proyectar las consecuencias de todo ello. En este caso, y ante la ausencia de hechos, toda la carga interpretativa tendió a escorarse por el *lado* del pasado, de ahí que una de las *salidas narrativas* fue establecer la comparación con el último antecedente conocido, la desaparición del vuelo AF447 de Air

<sup>1035</sup> Este acontecimiento constituye un ejemplo perfecto de lo que en el capítulo 6 calificábamos como “serendipity” o “hecho-sorpresa” que pasa a ser totalmente controlado por fuentes institucionalizadas. La única ruptura de este control total ha venido de la mano de los familiares de las víctimas, sobre todo por su protesta contra las autoridades chinas por la falta de información: “Las familias de las víctimas del MH370, indignadas contra Malasia” (25 de marzo), y “Familiares de los pasajeros del MH370 piden reunirse con una delegación técnica” (22 de abril).

<sup>1036</sup> “Malasia revela que la única pista del avión esfumado en ‘un punto de radar’” (12 de marzo). Y también: “Un eco en el radar y el bip” (14 de marzo).

<sup>1037</sup> “Malasia confirma que el avión fue desviado de su ruta de forma deliberada” (15 de marzo).

<sup>1038</sup> “Boeing llamó a revisión ese modelo por corrosión” (12 de marzo).

<sup>1039</sup> “Malasia investiga un posible atentado en la desaparición del avión rumbo a Pekín” (El País, 9 de marzo de 2014).

<sup>1040</sup> A través de diferentes páginas web y de las redes sociales circularon todo tipo de *teorías conspiratorias*, entre las que se encontraba la del misil lanzado contra el avión. Estas teorías iban desde el hallazgo de un *nuevo* triángulo de las Bermudas, la *teoría* del pasajero que destruye el avión para cobrar un seguro de vida, el impacto de un meteorito o un incendio de las baterías de litio del avión que podría haber provocado gases tóxicos de manera que pilotos y pasajeros hubieran perdido la conciencia. Se puede un resumen de estas *teorías*, por ejemplo, en la web del canal de televisión ruso en español RT: <http://actualidad.rt.com/actualidad/view/122623-teorias-conspiracion-avion-desaparecido-malaysia-airlines>. Curiosa y trágicamente, la misma compañía aérea vio cómo desaparecía otro de sus aviones el 17 de julio de 2014, en el este de Ucrania. En este caso se supo desde el principio que el avión fue derribado por un misil, por lo que la incertidumbre se situó en los responsables del lanzamiento del misil, en el contexto del conflicto que enfrentaba al Gobierno ucraniano con los prorrusos del este del país apoyados por Moscú.



France, que se *esfumó* en el océano Atlántico en 2009 cuando se dirigía de Brasil a Europa<sup>1041</sup>; pero en este caso el avión fue finalmente hallado y se confirmó que se trataba de un accidente. De esa manera podíamos inferir un intento de explicación nomológica: el precedente del avión de Air France sería el indicio de una ley general en la que pudiéramos *encajar* un hecho todavía desconocido; dicha ley servía para rellenar el hueco factual, esperando que lo ya ocurrido se repitiera en lo que todavía estaba por conocer. En esta misma línea argumental, incluso se recuperó el caso de un avión desaparecido sin rastro en 1980, un vetusto DC-3 del que se perdió todo rastro tras despegar de Madrid con destino a Barcelona<sup>1042</sup>.

En la búsqueda de alguna trama incluso se utilizó la excepcionalidad como elemento para justificar el relato: lo significativo era que no había precedentes<sup>1043</sup>; su carácter único –por lo tanto, de imposible encaje en ningún tipo de ley– facilitaba un argumento que, en el fondo, reafirma la trama del *misterio*, una trama con indudable atractivo mediático.

La incertidumbre sobre la trama narrativa *correcta* (la que debería ajustarse mejor a los hechos) subrayó el carácter fundamental de la elección de la trama: la trama no sólo permite ordenar y ajustar los hechos en un orden determinado, sino que impone una orientación del significado hacia una dirección determinada, implícita en la misma explicación. La trama ofrece el *molde explicativo* que permite articular una narración y dirigir la comprensión. No es lo mismo una trama centrada en la idea del secuestro que en la del accidente: ambas implican desarrollos narrativos muy diferentes y, por lo tanto, tipos de explicaciones también diferentes.

Con estas limitaciones, los medios se lanzaron a aventurar hipótesis con las que rellenar el vacío explicativo, utilizando los escasos y fragmentarios datos aportados por las fuentes institucionalizadas. Así, el jefe de la policía de Malasia insinuó que fue “una acción deliberada llevada a cabo por alguien dentro del avión”<sup>1044</sup>, lo que llevó a las autoridades y a la prensa a investigar a los dos pilotos del avión, para indagar en sus relaciones con el islamismo integrista, es decir, a intentar construir un relato a partir de una trama narrativa marcada por la historia de atentados islamistas. De esta forma, nos encontramos con titulares como “La policía centra la investigación en la tripulación del avión desaparecido” (16 de marzo de 2014), “Un avión y dos

<sup>1041</sup> “Precedentes en los Andes y el Atlántico” (10 de marzo).

<sup>1042</sup> “El DC-3 que no dejó rastro” (30 de marzo). En el artículo se establece la vinculación de este acontecimiento de 34 años de antigüedad con el caso del avión de Malasia: “No sólo en los cielos de Asia se evaporan aviones, como el Boeing 777 de Malaysian Airlines con 239 pasajeros y tripulantes a bordo, sino también en los de España”.

<sup>1043</sup> El primer párrafo de la noticia publicada el 29 de marzo (con el título “Una catástrofe aérea sin cuándo, dónde, cómo ni por qué”) indica lo siguiente: “La desaparición del avión de Malaysia Airlines el pasado 8 de marzo menos de una hora después de despegar de Kuala Lumpur rumbo a Pekín con 239 personas a bordo se ha convertido en un misterio sin precedentes en la historia de la aviación civil. Tiene a los expertos totalmente desconcertados, al mundo fascinado por el suceso y a las familias de los 227 pasajeros y 12 tripulantes del vuelo MH370 sumidas en una dolorosa incertidumbre al no saber qué les ocurrió a sus seres queridos”. En esa misma dirección también apunta el artículo titulado “Ni una llamada ni un mensaje” (18 de marzo). Por último, el artículo titulado “Matemáticas y física para localizar el lugar donde se estrelló el avión” (25 de marzo) se centra en una conferencia de prensa del ministro de Transportes de Malasia en la que explicó cómo se calculó científicamente el lugar aproximado donde se estrelló el avión, ante la posible incredulidad que pudiera suscitar dar tal información con los pocos datos disponibles.

<sup>1044</sup> “Malasia asegura que quizás nunca se sepa por qué desapareció el vuelo MH370”. *El País*, 2 de abril de 2014. Consultado en línea: [http://internacional.elpais.com/internacional/2014/04/02/actualidad/1396436697\\_684378.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2014/04/02/actualidad/1396436697_684378.html).

pilotos” (17 de marzo) o “Malasia investiga a un ingeniero de vuelo que viajaba en el avión desaparecido” (18 de marzo). Como refuerzo de esta trama se difundió también que a bordo del avión siniestrado viajaban dos iraníes con pasaportes robados (“Malasia investiga un posible atentado en la desaparición del avión rumbo a Pekín”, 9 de marzo; y “Los pasajeros del vuelo MH370”, 17 de marzo), aunque luego se aclaró que el robo de pasaportes es una práctica más frecuente de lo que cabía suponer –vistas medidas de seguridad que se adoptan en los aeropuertos–, por lo que los dos iraníes no tenían ninguna vinculación con lo sucedido.

Al final, fue la misma búsqueda de los restos del avión la que se convirtió en la trama narrativa que articulaba la explicación de lo que estaba ocurriendo: en primer lugar, por las dudas acerca de dónde buscar<sup>1045</sup>; a continuación, por la retahíla de noticias en las que se daba cuenta del posible hallazgo de piezas del avión siniestrado<sup>1046</sup>; y por último, el clímax dramático proporcionado por la existencia de un *deadline* para la localización de la “caja negra” del avión, puesto que dicha “caja negra” deja de emitir su señal 30 días después del accidente: “Las ‘cajas negras’ solo transmiten 30 días pese a las lecciones del caso de Air France” (20 de marzo), en alusión al vuelo AF447 que se estrelló en el Atlántico en 2009; “Se busca contrarreloj el MH370 bajo el mar” (15 de abril); y “La búsqueda del avión malasio desaparecido se encuentra en un punto crítico” (19 de abril). De esta manera, la trama narrativa encontraba un relato posible: el inicio era la caída del avión, y el final el cese de la señal que permitiría ubicarlo; por medio, todo el despliegue para evitar que los restos desaparecieran definitivamente bajo el mar.

En conclusión, todos los intentos narrativos sobre un hecho tan excepcional pasan por la detección de una trama narrativa *adecuada*, y para ello resulta imprescindible disponer de hechos que puedan justificar la elección de una trama concreta y no otra. Ante la ausencia de esos hechos, el periodista no tiene más opción que fiar toda la capacidad explicativa a la elección de una trama narrativa determinada en la que poder insertar, lo mejor que pueda, las pocas evidencias factuales de que dispone.

<sup>1045</sup> “Crece la confusión sobre la ruta y paradero del Boeing 777-200” (12 de marzo), o “El B777, entre el Himalaya y Australia” (17 de marzo).

<sup>1046</sup> La primera noticia a este respecto en el diario *El País* apareció el 9 de marzo (“Un avión vietnamita localiza dos posibles trozos del fuselaje del B-777”). Posteriormente, el 20 de marzo, se publicó la noticia “Australia encuentra dos posibles restos del avión desaparecido en el Índico sur”. En días siguientes van sucediéndose las noticias sobre la búsqueda: el envío de navíos chinos (21 de marzo), satélites franceses detectan posibles restos del avión (23 de marzo), Australia localiza dos posibles restos (24 de marzo), “Nuevas imágenes muestran 122 objetos en la zona donde pudo caer el avión” (26 de marzo), un satélite francés detecta 300 posibles piezas del avión (27 de marzo), aviones de rastreo avistan nuevos posibles restos del aparato estrellado (29 de marzo), e incluso el envío del submarino nuclear británico *Tireless* a las operaciones de búsqueda (1 de abril). Pero todo este clímax dramático parece quedar desactivado cuando “Los barcos solo hallan basura donde se creyó ver restos del MH370 en el Índico” (30 de marzo). A partir de ese momento, las noticias adoptan un tono pesimista y las nuevas informaciones sólo dan algunas briznas de esperanza: “Búsqueda sin pistas en medio de la nada” (5 de abril), “Dos posibles señales del MH370 abren nuevas esperanzas en el Índico” (6 de abril), “Un barco australiano detecta las pistas ‘más prometedoras’ del MH370” (7 de abril), “La búsqueda submarina del MH370 supera los dos tercios de la misión sin resultados” (21 de abril), “Concluye sin resultados la novena misión de la búsqueda submarina del avión malasio” (22 de abril), “Australia abandona la búsqueda aérea del MH370 y amplía el rastreo submarino” (29 de abril); y ya, finalmente, la búsqueda entra en una fase de agotamiento: “Las autoridades trazan una nueva hoja de ruta para la búsqueda del MH370” (5 de mayo). “Australia convoca un concurso para buscar el avión malasio desaparecido” (4 de junio) o el ya mencionado “Australia redirige hacia el sur la nueva búsqueda del vuelo MH370” (26 de junio).

## 8. Conclusiones finales

---

Las conclusiones con las que finaliza esta investigación atañen a la segunda parte de la tesis y, por ello se circunscriben a su principal objeto de estudio: la epistemología del periodismo informativo. Pero para ello, tomamos como fundamento teórico el marco conceptual definido en la primera parte de la tesis, y muy especialmente las conclusiones a las que llegamos en los capítulos 1 (Realidad; ver 1.5) y 3 (Verdad; ver 3.4).

En concreto, en la primera parte analizamos, por un lado, las concepciones en torno a la idea de realidad surgidas de la reflexión epistemológica, desde la noción inicial de una realidad anclada al *ser* que establecía una diferencia clave entre la *apariencia* (el cambio perceptible) y la *realidad* (la *esencia* profunda de las cosas, sólo perceptible por el entendimiento), hasta la *deriva semántica* que asume la imposibilidad de conocer la realidad *en sí* para centrarse en los enunciados sobre la realidad, con lo que el fundamento ontológico tiende a difuminarse. Por otro lado, también hemos revisado el debate que, interrelacionado con la discusión sobre la realidad, se ha desarrollado en torno a la noción de verdad. Así, hemos comprobado cómo la idea clásica de verdad como correspondencia entre realidad y discurso (de naturaleza metafísica ya que para justificar la correspondencia hay que *salir* del estricto ámbito del conocimiento) entró en una crisis profunda tras Kant, y cómo los distintos intentos correspondentistas del siglo XX han buscado salvar algún vínculo con la realidad sin apelar a una instancia metafísica; ante el fracaso de estos intentos, han aparecido conceptualizaciones alternativas que van desde el pragmatismo y su defensa de la idea *cotidiana* de verdad, la verdad como coherencia, la verdad como experiencia vital o la verdad como consenso cognitivo entre una comunidad de hablantes.

Para estas conclusiones finales, retomamos los objetivos planteados en la introducción de la tesis (ver 1.1), que se articulan en torno a una hipótesis central: la naturaleza gnoseológica del periodismo como principal elemento definitorio de la profesión periodística; una hipótesis que, además, constituye la premisa de la cual hemos partido en la investigación. A partir de esta hipótesis, definíamos dos hipótesis complementarias: la primera apunta a la *problematización* epistemológica del modo en el que el periodista *captura* los hechos de la realidad, con el objetivo de diferenciar aquellos hechos que tienen potencialidad gnoseológica de aquellos otros que no la tienen; y la segunda hipótesis indaga en la justificación gnoseológica del periodismo informativo, es decir, en el grado de adecuación de los enunciados informativos –las noticias– a las exigencias epistemológicas, con lo que se plantea la cuestión de la verdad de la información y para ello se toma como referencia el paradigma objetivista predominante.

### 8.1. Hipótesis 1: la ontología posible a partir de las fuentes informativas

Al finalizar el capítulo 6 apuntamos unas conclusiones sobre los tipos de realidad con los que el periodista trabaja rutinariamente (ver 6.3): a partir del análisis de los textos seleccionados para identificar las prácticas profesionales, aislamos cuatro realidades diferentes en función del modo de *acceso* del periodista a los hechos que quiere narrar; es decir, concluíamos que la clase de intermediario –el testigo, la fuente informativa– determina el tipo de realidad utilizada por el periodista para construir su noticia.

Para justificar esa afirmación partimos de que el origen del proceso gnoseológico no es la realidad *en sí*, sino el discurso con el que se enuncia la percepción –al que hemos llamado “acontecimiento”–, lo cual implica la intervención inevitable de algún testigo. De esta manera, concluimos que tipos de testigos distintos generan “acontecimientos” diferentes, por lo que, al situar el acontecimiento como punto de partida del proceso gnoseológico, tendríamos realidades diferentes. Evidentemente, aceptamos la unicidad de la realidad *en sí*, del mundo de las cosas *fuera* del sujeto, pero al asumir la imposibilidad de conocer esa realidad, nos vemos obligados a definir una tipología específica de realidades a partir de las condiciones de percepción.

En concreto, proponemos cuatro tipos de realidades para el trabajo periodístico: la realidad perceptiva; la realidad como construcción social; la realidad como inferencia; y la realidad modalizada, todas ellas inferidas a partir de sus respectivas fuentes informativas. Pese a sus puntos de conexión, y a que suelen aparecer entrelazadas en las noticias, cada una de ellas sintetiza una *situación* diferente en la aproximación a la realidad. De todo ello deducimos que en el trabajo periodístico se produce un juego de “capas” en el que las distintas realidades se superponen dando lugar a toda la gama de posibles combinaciones.

Del análisis de la combinatoria de las “capas” de realidad concluimos que aquellas combinaciones en las que predomina la idea de realidad perceptible son las que se adecuan mejor a un proceso gnoseológico, dado que se concretan en enunciados que se pueden dirimir en términos de verdadero o falso a partir de una cierta idea de *relación* con la realidad. Se trata de enunciados que admiten algún tipo de *verificación* puesto que su origen se sitúa de una u otra manera en la percepción, es decir, en la constatación del cambio a través de la narración de un acontecimiento. La posibilidad de verificación se incrementa, sobre todo, si el cambio percibido es fruto de la irrupción de un “hecho-sorpresa” (ajeno a la voluntad de quien lo narra), ya sea en el caso de que no haya ninguna intervención humana en el hecho, de que el hecho sea resultado de una acción humana pero dicha acción no haya nacido sólo para ser comunicada, o incluso en el caso de la realidad como inferencia, al entender que se trata de un cambio que era un “hecho-sorpresa” en su origen pero en el momento de su percepción periodística requiere un testigo especial: el documento. En este bloque también podemos incluir los casos en los que, partiendo de un “hecho-sorpresa”, éste pasa a ser controlado por una fuente institucionalizada (es la situación que hemos englobado bajo la denominación de “serendipity”).

Por lo tanto, no podrían ser considerados enunciados gnoseológicos aquellos que parten de hechos surgidos en el marco de la realidad como construcción social y, en buen medida, los de la realidad modalizada: los primeros porque en la irrupción del hecho no se encuentra un “hecho-sorpresa” auténtico, sino una voluntad humana que genera o dirige el significado del hecho hacia un fin desde su mismo origen, es decir, el hecho sólo existe para ser comunicado (son los “hechos-fuente”); los segundos, a causa de la conceptualización que proponen, fuera de las posibilidades y de las tradiciones periodísticas, razón por la cual en la mayoría de los casos terminan siendo una variante más de los “hechos-fuente”.

A partir de esta diferenciación gnoseológica, en función del tipo de realidades que emanan del uso de las fuentes periodísticas, se deriva una serie de consecuencias.

**8.1.1.** En primer lugar, surge la cuestión de a qué tipo de realidad se circunscribe el periodismo informativo para poder ser una actividad gnoseológica. Según lo que acabamos de explicar, descartamos la realidad como construcción social como punto de partida de enunciados epistemológicamente fundamentados, con lo que dejamos fuera ámbitos muy habituales del periodismo que se ejerce actualmente, como es el caso, sobre todo, del periodismo declarativo, al que hemos presentado como el ejemplo más ilustrativo de la actuación de las fuentes institucionalizadas en la generación de “hechos-fuente”.

En la investigación distinguimos las tres situaciones en las que la fuente declara: cuando informa (acto locutivo), cuando habla en un sentido ilocutivo (para predisponer a la audiencia a favor de la fuente), y cuando anuncia (como acto fundamentalmente perlocutivo). Salvo en el primer caso, concluimos que la intervención de las fuentes se sitúa casi exclusivamente en el terreno de la interacción social, sobre todo desde su dimensión simbólica, pero no en el del conocimiento, puesto que difícilmente se puede plantear alguna verificación epistemológica de unas declaraciones cuya prioridad es significar pero no constatar hechos de la realidad ni otorgar significado a partir de esa constatación. De ahí la conclusión final es que esos dos tipos de declaraciones no forman parte de la actividad del periodismo informativo.

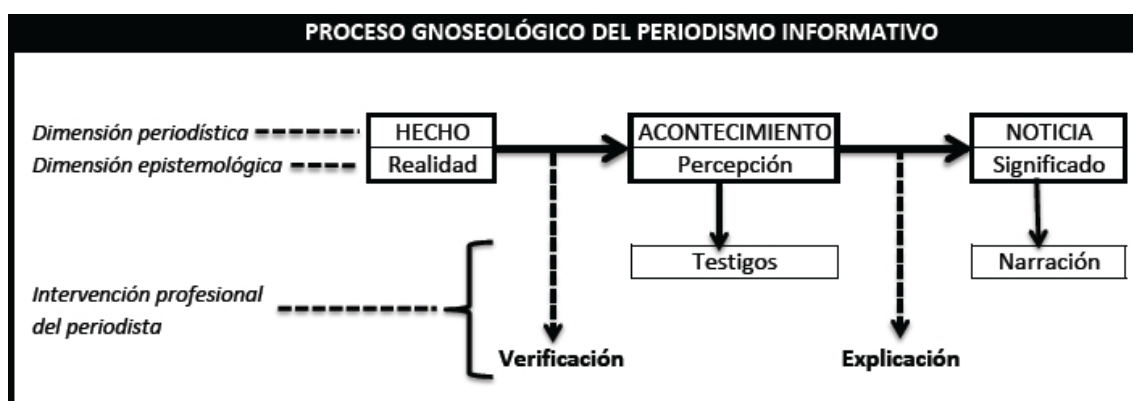
**8.1.2.** La segunda consecuencia subraya lo apuntado en el punto precedente: la necesidad de distinguir los tipos de realidad concurrentes en una noticia, ya que, en caso contrario, se fomenta la confusión entre hechos de naturaleza gnoseológica muy diferentes: no es lo mismo un hecho *capturado* por testigos ajenos a los hechos, que una declaración sobre esos hechos por parte de una institución implicada; de igual manera que no es lo mismo el testimonio de una persona que ha sufrido una desgracia que una estadística a nivel mundial sobre esa desgracia. Aunque parezca que en los respectivos ejemplos se mantiene inalterable el mismo referente de la realidad, tras la investigación concluimos que el uso de distintas vías de acceso a la realidad

no nos lleva a *versiones* diferentes de la misma realidad, sino a tipos de realidad diferenciados que, por ello, permiten construir enunciados con distintas potencialidades gnoseológicas.

En consecuencia, las distintas clases de testigos no remiten a distintas versiones –en competencia– respecto a un referente fijo, sino a un abanico de realidades *no commensurables* entre sí desde un punto de vista epistemológico; por eso hablábamos de la noticia como juego de “capas” de realidades. Y, en un paso más, podemos comprobar que lo que al final permite la diferenciación de realidades no depende únicamente de la percepción, sino que en última instancia la clase de realidad también está vinculada con la adjudicación de significado a los hechos percibidos; es decir, la determinación del tipo de realidad, pese a partir de la percepción, debe situarse dentro del marco global del proceso gnoseológico, que de esta forma queda definido como aquel proceso que va de la percepción al significado del hecho percibido.

Así, por ejemplo, un “hecho-sorpresa” puede considerarse el *arranque* de un proceso gnoseológico destinado a conocer algún aspecto de la realidad, y en ese proceso el periodista intentará asignar significado a lo sucedido tomando como base el hecho (aunque el significado no esté *en* el hecho); pero ese mismo “hecho-sorpresa”, narrado performativamente por una fuente institucionalizada, se convierte en un “hecho-fuente”, ya que en ese caso lo que pasa a primer término es la voluntad de la fuente de vehicular un significado concreto y dirigido hacia un fin deseado por la fuente, aunque para ello utilice –como vector del significado, es decir, como significante– un “hecho-sorpresa”. Por esta razón, se puede decir que el significado es lo que permite *cerrar* el proceso cognitivo, aunque ese *cierre* no sea definitivo.

**8.1.3.** De esta manera, la ontología del periodismo inevitablemente remite al marco global del proceso gnoseológico, sin el cual dicha ontología difícilmente puede completar su definición. Eso implica enlazar el hecho con el significado, de forma que el conocimiento que puede generar el periodismo se concreta en el proceso gnoseológico visto como un todo, tal como intenta resumir el siguiente esquema:



En este proceso, la realidad *en sí*, en el momento inicial, permanece inalterable en su incognoscibilidad; por lo tanto, la percepción, siempre a través de testigos, se establece como el punto de partida efectivo del proceso, y es el que permite determinar el tipo de realidad con la que finalmente trabajará el periodista: o la realidad que se sitúa en el origen del proceso gnoseológico, o la realidad que coloca el significado en el inicio del proceso.

Por todo ello, el tipo de realidad permite al periodismo discernir cuál es su función informativa y, por lo tanto, gnoseológica: a) si el periodista participa y *dirige* el proceso, del hecho al significado, se encuentra en la situación propia del periodismo informativo; y b) si al periodista tan sólo se le encomienda la misión *recolectar* hechos, o, por separado, de *gestionar* significados generados por otros, difícilmente podrá establecer un proceso gnoseológico único y completo, con lo que no podrá generar enunciados gnoseológicos ni controlar su validez.

Por lo tanto, el momento de la percepción no sólo está marcado por la tipología de fuentes informativas, sino también por las potencialidades de significación que se ponen en marcha. De esa manera, con la percepción se abre el abanico de posibilidades de conocimiento: las distintas realidades generan discursos gnoseológicos diferentes; es decir, cada tipo de realidad implica un acceso al mundo de las cosas muy determinado, de forma que cada acceso condiciona lo que se puede conocer del mundo y, por lo tanto, los significados que se pueden atribuir a lo así conocido.

Con estas condiciones, situar en el mismo nivel ontológico la descripción de un hecho informativo (por ejemplo, un accidente de un avión) y las declaraciones del portavoz de la compañía aérea del avión siniestrado (en las que ante todo se intenta defender el buen nombre de la empresa) implica mezclar dos situaciones epistemológicas que, pese a compartir el mismo referente de la realidad (el accidente, el cual es incognoscible en sí mismo), plantean procesos gnoseológicos sustancialmente diferentes en función de percepciones distintas y, sobre todo, de atribuciones de significado epistemológicamente incomparables.

## **8.2. Hipótesis 2: la narración como elemento epistemológico clave**

Si en la primera hipótesis hemos delimitado el terreno del debate epistemológico a partir del inicio del proceso gnoseológico –la percepción de la realidad–, en esta segunda hipótesis nos centramos en la continuación de ese proceso, es decir, en el *salto* del hecho al significado.

Pero para dar ese *salto*, previamente hay que resituar la discusión sobre la verdad en el periodismo, ya que la noción de verdad parte del marco conceptual propio de la idea de la *correspondencia* entre realidad y discurso. En la tradición del periodismo, esa *correspondencia* se ha circunscrito al establecimiento de los hechos, es decir, a la pretensión de que la noticia *refleje fielmente* los hechos de la realidad, de forma que los hechos *sean* la realidad. Ése el terreno definido por el objetivismo, todavía hoy el método epistemológicamente hegemónico en

el periodismo, según se infiere de los textos periodísticos analizados para esta tesis: aunque ese objetivismo aparezca con otras formas y con otras denominaciones (“sucedáneos” de la objetividad), hemos constatado, sobre todo en la tradición periodística española, que toda la descripción de la actividad periodística se enmarca en un esquema justificativo objetivista cuya principal fundamentación epistemológica es la escisión radical entre objeto y sujeto.

En el capítulo 3 hemos establecido la imposibilidad de mantener dicha pretensión de *correspondencia* en el proceso gnoseológico (ver 3.4); y, en el capítulo 7, a esa imposibilidad le hemos añadido la idea de que circunscribir el periodismo informativo a la simple constatación de hechos implica la renuncia a su capacidad gnoseológica y, por lo tanto, a la principal función del periodismo informativo (ver 7.2.3). En el análisis de los textos periodísticos hemos visto que, en el apartado ontológico, la verdad de los enunciados sobre la realidad se reducía al problema de la verificación, entendida como las técnicas que permiten *aproximar* todo lo que sea posible el discurso a la realidad; pero también hemos comprobado que no se esgrimía ninguna justificación para garantizar epistemológicamente esos discursos, pues eso nos llevaría inevitablemente al terreno de la correspondencia y a su única justificación posible, la metafísica.

**8.2.1.** Por lo tanto, hemos situado la cuestión de la verdad no en la identidad de discursos y realidad sino en el significado que adoptan los hechos, y lo hemos hecho a partir de la noción de “interpretación”. Para ello analizamos las soluciones dadas por el periodismo a la necesidad de interpretación periodística, y aquí hemos vuelto a encontrar una visión objetivista: atados a una concepción de raíz positivista, los defensores de la objetividad admiten que el proceso gnoseológico desemboca en la interpretación de los hechos, pero sitúan esa interpretación *fuera* de la actuación del periodista, al entender que cualquier intervención del sujeto implica un peligro de subjetividad y, por lo tanto, desemboca inevitablemente en el terreno de la opinión. Por eso, el objetivismo, desde Lippmann, traslada la interpretación a la audiencia para preservar el periodismo de toda intromisión subjetiva, con lo que separa el proceso gnoseológico en dos fases diferentes y relega al periodista a la primera, la percepción.

Pero en nuestro análisis hemos concluido que, si partimos de la aceptación de que el periodista, para aprehender los hechos, necesita la participación de testigos, es imposible mantener la posibilidad de *acceso directo* a la realidad, por lo que el imperativo objetivista deviene imposible: el testimonio de un testigo no puede *ser* la realidad, sino un relato sobre la realidad, y eso es todo lo que tiene el periodista. De esta manera, el testimonio de la fuente ya es una primera interpretación de la realidad, por lo que no podemos aislar la interpretación como una fase posterior del proceso gnoseológico: la interpretación interviene desde el principio, desde el momento en el que el hecho *irrumpe* bajo la forma de “acontecimiento”.

Así se subraya la conclusión alcanzada en la hipótesis 1: el proceso gnoseológico sólo puede ser separado en sus partes constituyentes a efectos analíticos, pero conceptualmente no se



puede tomar cada uno de sus integrantes desvinculándolo del resto. La percepción ya implica significación, y la significación debe estar epistemológicamente anclada en la percepción: así es como funciona el proceso periodístico según se puede inferir de las descripciones que el propio periodismo hace de su actividad profesional. Mantener el ideal objetivista no sólo no sirve para entender el periodismo que efectivamente se ejerce, sino que exige algo imposible, con lo que el periodista parece encontrarse en una posición de permanente e insuperable inseguridad.

**8.2.2.** Ante esta imposibilidad, hemos comprobado que la noción de “objetividad” se ha trasladado desde su significado original –como *el* método gnoseológico *científico*–, a su actual consideración como ideal regulativo, un ideal –en el fondo, de naturaleza moral y ética– que se sabe inalcanzable pero que aun así debe guiar la actuación profesional de los periodistas.

De esta manera, se introduce la confusión entre lo que son las obligaciones éticas del periodismo y lo que son las condiciones epistemológicas de la profesión, en el sentido de que los principios profesionales al mismo tiempo constituyen los parámetros éticos y deontológicos en los que *debe* desenvolverse el periodismo. Es decir, se confunde lo que el periodista *puede hacer* con lo que el periodista *debería hacer*. Una confusión que aparece tanto en los códigos profesionales y los libros de estilo analizados como incluso en la discusión jurídica del Tribunal Constitucional en torno a la noción de “veracidad” (ver 7.1.1). Según concluimos, esa confusión es inevitable desde el momento en que la objetividad se instaura como ideal.

Así, el objetivismo coloca al periodismo ante un callejón sin salida: por un lado, se postula como la única opción gnoseológica aceptable, pero, por otro lado, impide entender el periodismo que efectivamente se ejerce, ya que plantea unas condiciones epistemológicas imposibles. Según comprobamos, ésta es una situación por la que ya han transitado tanto la filosofía como la historiografía, por lo que hemos analizado qué vías de escape nos pueden proporcionar estas disciplinas para aplicarlas al periodismo que se ejerce profesionalmente.

**8.2.3.** Para ello, en primer lugar, hemos concluido que toda propuesta gnoseológica del periodismo pasa por integrar en el mismo proceso tanto la percepción como la significación de los hechos de la realidad. Y la única figura capaz de articular ambos procesos es la del periodista, que es quien construye las noticias mediante la narración de los hechos percibidos. En consecuencia, la intervención del periodista se produce a partir de dos condiciones insoslayables: a) la noticia debe partir de la realidad a partir del uso consciente de sus fuentes, y decimos “uso consciente” para indicar que el periodista debe conocer los límites gnoseológicos que acompañan a cada tipo de fuentes; y b) el periodista debe aplicar a la construcción de las noticias las estructuras propias de la explicación narrativa, que está marcada por unas reglas que son fruto de la tradición y de la lógica gnoseológica inherente a cualquier tipo de explicación.

Dejando de lado la atribución de significado propia de los testimonios de los testigos (que quizás estaría más cerca de la deixis que no de la explicación narrativa), en esta hipótesis 2 hemos concluido que la construcción de la noticia –esto es, la narración del hecho– constituye el momento clave de la interpretación, entendiendo que interpretar es adjudicar significado, y asumiendo que narrar ya es explicar: al igual que le ocurre a la Historia, el periodismo no ha desarrollado ningún lenguaje específico, por lo que, como también le ocurre a la historiografía, se expresa con una forma propia de la poética, la narración; a partir, pues, del acto de narrar, el periodismo despliega todas sus capacidades explicativas mediante la conexión de diferentes hechos en función de alguna razón epistemológicamente sustentable.

Para ello, partimos en primer lugar de la constatación de que un hecho de la realidad necesita ser insertado en una estructura temporal para poder ser comprendido; es decir, que cualquier hecho, a la hora de ser interpretado, entra en contacto con otros hechos para integrarse en una cadena explicativa que mire tanto hacia el pasado (interrelacionándose con hechos previos) como hacia el futuro (generando expectativas de nuevos hechos, unas expectativas que, en el caso del periodismo se traducen en “comentarios”).

Estructurado de esta manera, el hecho que se sitúa en el origen de una noticia –el acontecimiento– se articula con otros hechos (que en el caso del periodismo sobre todo pertenecen al pasado) con el fin de establecer cadenas explicativas del tipo causa-efecto, que es la forma narrativa del discurso periodístico. Dada la imposibilidad de fundamentar desde un punto de vista nomológico esas cadenas de causa-efecto, la explicación periodística debe renunciar a cualquier pretensión objetivista (la explicación no puede surgir *de* los hechos) y, en por lo tanto, debe aceptar su naturaleza hermenéutica, siempre *abierta* a nuevas construcciones de significado, ya sea por la aparición de hechos desconocidos que permiten generar nuevas cadenas explicativas, ya sea por el cambio del marco global de comprensión de los hechos.

En consecuencia, el problema de la verdad en el periodismo informativo cambia de naturaleza: ya no se refiere al problema de la “verificación” de hechos como cuestión primordial e incluso exclusiva (aunque, desde luego, las noticias deben seguir teniendo una base factual fundamentada perceptivamente, es decir, en su origen siempre hallaremos fuentes informativas con unas mínimas garantías gnoseológicas), sino que el problema en buena medida se traslada a la generación de enunciados que explican hechos mediante narraciones. Eso es lo que, en la práctica profesional, hace el periodista: redacta noticias en las cuales articula la percepción de los hechos de la realidad con su significación; de esta manera, una noticia se constituye en la traducción periodística de un proceso gnoseológico completo y único encaminado a alumbrar algún tipo de significado.

### 8.3. Hipótesis central: el periodismo como actividad gnoseológica

De esta manera desembocamos en la hipótesis central de la tesis: el periodismo es, ante todo, una actividad gnoseológica, y esta afirmación se fundamenta en el propio ejercicio profesional del periodismo, según hemos concluido a partir de los textos analizados. Por un lado, con la hipótesis 1, hemos comprobado que la actividad periodística parte de las narraciones de las fuentes, no de la misma realidad, y esto nos permite identificar los distintos tipos de realidades accesibles al periodista, así como determinar las posibilidades gnoseológicas de cada tipo de realidad. Por otro lado, en la hipótesis 2, hemos establecido que los hechos aprehendidos mediante las fuentes terminan adoptando la forma de narraciones, y esos relatos constituyen el modo de explicar del periodismo y, por lo tanto, de adjudicar significado a los hechos.

Con la primera hipótesis ponemos el foco en el primer *salto* epistemológico, el que va de la realidad al acontecimiento; con la segunda nos centramos en el siguiente *salto*, el que va del hecho-acontecimiento al significado vehiculado por el relato. Y para considerar la naturaleza gnoseológica del periodismo, ambos *saltos* se articulan en un único proceso gracias a la intervención del periodista, quien garantiza la unidad de todo el proceso. Es decir, para que el periodismo informativo genere conocimiento, necesita de la intervención imprescindible del periodista; por él pasa la posibilidad gnoseológica de la profesión periodística.

Hemos adelantado algunos corolarios de esta afirmación del periodismo como actividad gnoseológica. El primero es la delimitación de los tipos de realidad a los que se puede aplicar un enfoque gnoseológico. Una segunda consecuencia está relacionada con la propia estructura epistemológica del periodismo por cuanto cuestiona que el eje que divide la información y la opinión tenga como justificación el objetivismo: si para el objetivismo, la información se limita al objeto y la opinión es la única que permite la libre intervención del sujeto (“Los hechos son sagrados y las opiniones son libres”), en el transcurso de la investigación hemos comprobado que ese eje delimitador casa mal con las prácticas habituales del ejercicio periodístico. Excluir al periodista del proceso gnoseológico pone en aprietos a los libros de estilo analizados en tanto que dichos libros de estilo no tienen más remedio que constatar que, pese a todo, el periodista, de una u otra manera, *interviene* en las noticias; eso explica por qué los libros de estilo, junto a proclamas de celo objetivista, se ven obligados a introducir diversas excepciones que *permitan* y justifiquen la aparición de los periodistas en las noticias que elaboran, aunque sea sólo en algunos casos concretos.

Dichas excepciones, más que confirmar la regla objetivista, son un indicio claro de la inadecuación de la regla. En su lugar, proponemos que la existencia o no existencia de un proceso gnoseológico es un criterio más aceptable para fundamentar la escisión información-opinión (una escisión de cuya necesidad no dudamos). En ese sentido, hay dos criterios básicos que permiten perfilar una nueva frontera entre esos dos *megagéneros* periodísticos: a) la consideración del proceso gnoseológico como un todo, es decir, el periodismo informativo

asume todo ese proceso siempre y cuando su dirección vaya del hecho al significado (y no al revés); y b) la naturaleza narrativa de los enunciados del periodismo informativo, en contraposición a la naturaleza eminentemente argumentativa del periodismo opinativo.

Así, el periodismo informativo encuentra su justificación epistemológica en su condición de relato a partir de unos hechos; el mero hecho de narrar sitúa el horizonte de su misión informativa en la comprensión de los hechos; y su raíz metodológica integra la poética con la epistemología: es la síntesis que propone Ricoeur y que hemos asumido como planteamiento propio. Por otro lado tendríamos el periodismo opinativo, cuyo principal objetivo apunta hacia la persuasión (también a partir de unos hechos, ya que sigue siendo periodismo) y su marco conceptual se define a partir de la retórica. Poética y Retórica –en el origen, pues, Aristóteles– constituyen los elementos de diferenciación básicos de las dos principales manifestaciones del periodismo. En todo caso, por lo que respecta al periodismo opinativo, tan sólo hemos esbozado algunas líneas de análisis (al no ser el centro de esta tesis) que quizás podrían ser desarrolladas en investigaciones posteriores sobre la condición epistemológica de la opinión periodística.

De esta manera, ni los hechos son tan sagrados ni las opiniones tan libres. Los hechos constituyen la referencia inicial, pero sólo para el establecimiento de los acontecimientos; sirven para marcar el límite del proceso gnoseológico de forma que ese límite permite distinguir los enunciados periodísticos de los relatos de ficción. Pero ese reconocimiento del hecho no implica que deba ser sacralizado: de hecho, la sacralización sólo surgiría de la necesidad de apuntalar un enfoque gnoseológico –el objetivismo– cuya justificación sólo puede ser metafísica. Y las opiniones no pueden ser tan libres porque también están –o deberían estar– sometidas al mismo límite de los hechos. En consecuencia, lo que distingue la información de la opinión no es esa diferencia entre estar atados a la realidad (los hechos) y la libertad de la opinión (del sujeto), sino que ambos macrogéneros plantean situaciones gnoseológicas distintas.

#### **8.4. Líneas de investigación sobre el futuro del periodismo**

Para finalizar las conclusiones, recogemos en este último apartado las alusiones que a lo largo de la investigación hemos ido vertiendo sobre las nuevas formas que está adoptando el periodismo, sobre todo a raíz de la difusión de tecnologías de la comunicación relacionadas con internet y con sus usos. En la tesis, esas alusiones tenían una finalidad básicamente descriptiva; ahora las recapitulamos para indicar algunas posibles líneas de investigación futura a partir de la discusión epistemológica que hemos desarrollado en la investigación.

Aunque en la tesis hemos indicado que las formas del periodismo asociadas a las nuevas tecnologías no plantean en sí mismas problemas epistemológicos diferentes de los analizados, sí que obligan a revisar algunos de esos problemas ya conocidos. Así, al diluirse la noción de

período –sobre todo por la promesa de una casi inmediatez en la difusión de las noticias por internet–, parece que volvemos a la idea según la cual el periodismo informativo tiene como tarea primordial la comunicación de hechos noticiosos, algo que, como hemos visto, está en el origen del concepto de objetividad nacido al calor de la “straight news”. En ese sentido, si los medios informativos centran el valor de las noticias en la rapidez con que las transmiten a la audiencia, desde un punto de vista epistemológico es inevitable que eso se traduzca en la reafirmación del objetivismo como idea gnoseológica clave, al volver a relegar al periodista a ser un mero suministrador de hechos sin apenas intervención en la generación de significados.

Ello es debido a que, con la dificultad de definir un vector temporal en el que poder insertar un hecho (salvo en un eje sincrónico) se reduce enormemente la capacidad de explicar un hecho, de forma que el proceso gnoseológico tiende a quedar *interrumpido* tras la simple percepción. Reducido, pues, dicho proceso a la enunciación de acontecimientos, se desvanece la capacidad gnoseológica del periodismo informativo, con lo que regresamos al punto de partida del objetivismo: sólo hechos y nada más que hechos.

Pero si el objetivismo, en el siglo XIX, constituyó el punto de arranque del periodismo contemporáneo y ha estado en el centro de la eclosión periodística del siglo XX, su persistencia en la actualidad puede poner en peligro la propia especificidad de la actividad profesional periodística. Según hemos analizado, una de las innovaciones de las nuevas tecnologías reside en la posibilidad de que la audiencia se convierta ella misma en suministradora de informaciones, en pie de igualdad con el profesional periodista. Por ello, cabe pensar que no tiene sentido que una profesión se defina por algo que puede hacer cualquier persona sin ninguna acreditación profesional (y, por lo tanto, sin los deberes ni responsabilidades inherentes al periodismo ejercido como profesión), ya sea por la vía del “periodismo ciudadano” o del “periodismo de participación” o cualquier otra definición en esa dirección. Así, el periodista se convierte en *uno más* en cuanto a la capacidad de difundir información.

En una dirección muy similar apunta otra nueva forma del periodismo como es el llamado “periodismo de datos”, basado en el manejo de grandes cantidades de datos en bases accesibles por internet (el llamado “*big data*”). Como hemos visto, en este caso el noción de “dato” viene a sustituir a la de “hecho”, en un procedimiento gnoseológico muy parecido al que llevó al historicismo positivista a confundir el “hecho” con el “documento”; el “dato”, de esta manera, heredaría todas las consideraciones epistemológicas del documento rankeano, con lo que haríamos retroceder el debate gnoseológico a principios del siglo XX, algo totalmente impensable en el ámbito de la reflexión de las disciplinas humanísticas y sociales.

En este caso, además, nos encontramos con una circunstancia agravante, como ocurría con la imposición de la inmediatez en las noticias: un periodista neutro y transparente reducido a ser un mero intermediario entre realidad y audiencia puede llegar a ser sustituido no por otro ciudadano no periodista, sino incluso, en determinadas situaciones periodísticas, por una

máquina. La ansiada *ausencia* del sujeto –propugnada por el objetivismo– de esta manera dejaría ser una metáfora para convertirse en una realidad material: en la actualidad podemos empezar a imaginar la posibilidad de que el trabajo de un periodista –sin ningún papel gnoseológico, convertido en *una fuente más* sin ningún estatus gnoseológico especial para la audiencia– pueda llegar a ser suplantado por un programa informático o, en otro orden de cosas muy distinto, por un individuo sin una especial capacitación profesional.

Otra suplantación hacia la que apunta el “*big data*” tiene una dimensión epistemológica. Según autores que han estudiado esta nueva forma de aproximación a la realidad (ver 4.4.1.2.3), el uso de instrumentos informáticos aplicados a grandes volúmenes de datos tiende a sustituir la idea de causalidad por la de “correlación”, a partir del cruce de dos o más variables de datos a la búsqueda de algún tipo de conclusión; dicha conclusión sería el fruto de una coincidencia, no del establecimiento de una relación lógica de naturaleza casual (esto ha ocurrido *porque* antes ha pasado otra cosa). Como indican estos autores, el “*big data*” permite trabajar con el universo completo de una muestra, con lo que las inquietudes gnoseológicas tienden a concentrarse en el *qué* de los fenómenos, y no en el *por qué*; es decir, en el objeto antes que en el significado. Las implicaciones epistemológicas de este cambio son evidentes y coinciden con el redeificación del objeto como elemento central de cualquier enfoque gnoseológico.

Frente a este profundo movimiento de regreso al objetivismo, aunque ahora aparezca revestido de un envoltorio informático y ultratecnológico, creemos que es vital proponer otras direcciones de investigación en torno a las posibilidades que ofrecen las tecnologías de la comunicación, en la línea de lo que hemos apuntado en las conclusiones de esta tesis: el papel del periodista como elemento fundamental del proceso gnoseológico sin el cual el periodismo informativo queda desprovisto de cualquier capacidad de generar conocimiento.

## 9. Bibliografía

---

AGENCIA EFE *Libro del estilo urgente*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de lectores, 2011.

AGUIRRE ROJAS, CARLOS ANTONIO *La Escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana*. Barcelona: Editorial Montesinos, 1999.

ANDERSON, C.W.; BELL, EMILY y SHIRKY, CLAY *Post-Industrial Journalism. Adapting to the Present*. Tow Center for Digital Journalism (Columbia Journalism School), 2012.

APEL, K.O. “Verdad como idea regulativa”, en BÖHLER, D.; KETTNER, M. y SKIRBEKK (eds.) *Reflexion und Verantwortung*. Frankfurt; M. Suhrkamp, 2003 (Título original: “Wahrheit als regulativ Idee”. Traducción: Manuel Sánchez Rodríguez). Artículo reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ.

APEZARANA, JOSÉ *Periodismo al oído. Los confidenciales: de las cartas manuscritas a Internet*. Barcelona: Random House Mondadori, 2005.

ARFUCH, LEONOR *La entrevista, una invención dialógica*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1995.

ARISTÓTELES *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1994 (Introducción, traducción y notas: Tomás Calvo Martínez).

ARISTÓTELES *Física*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1996 (Traducción: José Luis Calvo Martínez).

ARISTÓTELES *Poética*. Madrid: Ediciones Itsmo, 2002. (Traducción y prólogo de Antonio López Eire; epílogo de James J. Murphy).

ARISTÓTELES *Categorías / Sobre la interpretación*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2009 (Traducción y notas: Jorge Mittelman).

ARISTÓTELES *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos, 2010 (Traducción: Tomás Calvo Martínez).

ARÓSTEGUI, JULIO. *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

AUSTIN, JOHN L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Editorial Paidós, 1990 (Título original: *How to do things with words*, 1962. Traducción: Genaro R. Carrió, Eduardo A. Rabossi).

AUSTIN, JOHN L. “Verdad”, en *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza, 1989 (Título original: “Truth”, en *Proceeding of the Aristotelian Society*, sup. vol. XXIV (1950). Traducción: A. García Suárez).

AVELINO DE LA PINEDA, JESÚS “Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202)”. En *Teorema*, Vol. XXII/3, 2002, editada por la Universidad de Oviedo.

- AVELINO DE LA PINEDA, JESÚS “El tiempo en Platón”. En: *Thémata. Revista de Filosofía*, número 38 (2007).
- AZURMENDI, ANA “De la verdad informativa a la ‘información veraz’ de la Constitución Española de 1978. Una reflexión sobre la verdad exigible desde el derecho de la información”. En *Revista Communication & Society Comunicación y Sociedad*, volumen XVIII, número 2 (2005).
- BAGGINI, JULIAN *Más allá de la noticia. La filosofía detrás de los titulares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004 (Título original: *Making Sense. Philosophy behind the Headlines*, 2002. Traducción: Marco Aurelio Galmarini).
- BENITO, ÁNGEL *La invención de la actualidad. Técnicas, usos y abusos de la información*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BERGER, JOHN *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili, 2002 (Título original: *Ways of Seeing*, 1972. Traducción: Justo G. Beramendi).
- BERGSON, HENRI *Assaig sobre les dades immediates de la consciència. La intuïció filosòfica*. Barcelona: Edicions 62, 1991 (Título original: *Essai sur les données immédiates de la conscience. L'intuition philosophique*. Traducción: Jaume Casals i Pons).
- BERNSTEIN, RICHARD G. *El giro pragmático*. Barcelona / México: Anthropos Editorial / UAM-Iztapalapa, 2013 (Título original: *The Pragmatic Turn*, 2013. Traducción: Pablo Lazo Briones).
- BERMEJO BARRERA, J.C. *Sobre la historia considerada como poesía*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.
- BIELKE, MARTÍN S. “El tiempo como número y el estado temporal elemental en Aristóteles”. En: *Thémata. Revista de Filosofía*, número 47 (2013).
- BILBENY, NORBERT *Ética del periodismo. La defensa del interés público por medio de una información libre, veraz y justa*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012.
- BLASCO, JOSEP LLUÍS y GRIMALTOS, TOBIES *Teoria del coneixement*. Valencia: Universitat de València, 1997.
- BLACKBURN, SIMON *La verdad. Guía de perplejos*. Barcelona: Crítica, 2006 (Título original: *Truth. A Guide for the Perplexed*, 2005. Traducción: Antonio-Prometeo Moya).
- BORRAT, HÉCTOR *El periódico, actor político*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1989.
- BRAJNOVIC, LUKA *El ámbito científico de la información*. Pamplona: Eunsa, 1979.
- BRAUDEL, FERNAND. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002 (Título original: *Les Ambitions de l'Histoire*. Edición preparada y presentada por Roselyne de Ayala y Paule Braudel. Prólogo: Maurice Aymard; Traducción: María José Furió).
- BRAUDEL, FERNAND *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Madrid: Tecnos, 1993 (Título original: *Le monde actuel, histoire et civilisation*. Traducción: J. Gómez y Mendoza, y Gonzalo Anes).



- BREISACH, ERNST *Sobre el futuro de la historia. El desafío posmodernista y sus consecuencias*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2009 (Título original: *On the future of history. The posmodernist challenge and its aftermath*, 2003. Traducción: Mónica Bruguera).
- BUNGE, M. *Teoría y realidad*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985 (Edición original: 1972. Traducción: J.L. García Molina y J. Sempere).
- BURGUET ARDIACA, FRANCESC *Construir les notícies. Una teoria de la redacció periodística*. Barcelona: Dèria Editors / Blanquerna Comunicació, 1997.
- BURKE, PETER *Sociología e Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1987 (Título original: *Sociology and History*, 1980. Traducción: Belén Urrutia Domínguez).
- BUSQUET DURAN, JORDI (coord.) *La recerca en comunicació. Què hem de saber? Quins passos hem de seguir?* Barcelona: Editorial UOC, 2006.
- CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.
- CAPILLA, PABLO *Historia y Periodismo. Aportaciones de la epistemología de la Historia al estudio del Periodismo Internacional*. Trabajo de Final de Máster, Facultat de Comunicació Blanquerna (URL), 2009.
- CARDOSO, CIRO F.S. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.
- CARR, E.H. *¿Qué es la historia?* Barcelona: Editorial Planeta, 2010 (Título original: *What is history?*, 1961. Traducción: Joaquín Romero Maura).
- CASASÚS, JOSEP MARIA *Iniciación a la Periodística: manual de comunicación escrita y redacción periodística informativa*. Barcelona: Teide, 1988.
- CASERO RIPOLLÉS, ANDREU y LÓPEZ RABADÁN, PABLO “La gestión de fuentes informativas como criterio de calidad profesional”. En: GÓMEZ MOMPART, JOSEP L.; GUTIÉRREZ LOZANO, JUAN F. y PALAU SAMPIO, DOLORS (eds.) *La calidad periodística. Teorías, investigaciones y sugerencias profesionales*. Bellaterra / Castelló de la Plana / Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona / Universitat Jaume I / Universitat Pompeu Fabra, 2013. Págs. 73-89
- CASTELLÀ, JOSEP M. *De la frase al text. Teories de l'ús lingüístic*. Barcelona: Editorial Empúries, 1996.
- CEBRIÁN, JUAN LUIS *La prensa y la calle. Escritos sobre periodismo*. Madrid: Editorial Nuestra Cultura, 1980.
- CHILLÓN, ALBERT *Literatura y periodismo: una tradición de relación promiscuas*. Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1999.
- CHILLÓN, JOSÉ MANUEL *Periodismo y objetividad. Entre la ingenuidad y el rechazo [Esbozo de una propuesta]*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- CHURCHLAND, PAUL M. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999 (Título original: *Matter and Consciousness*, 1988. Traducción: Margarita N. Mizraji).

- CIRIZA, MARISA *Periodismo confidencial*. Barcelona: A.T.E., 1982
- COLOMBO, FURIO *Últimas noticias sobre el periodismo. Manual de periodismo internacional*. Barcelona: Anagrama, 1997 (Título original: *Ultime notizie sul giornalismo. Manuale di giornalismo internazionale*, 1995. Traducción: Joaquín Jordá).
- COL·LEGI DE PERIODISTES DE CATALUNYA *Codi deontològic*. Consultado en línea: <http://www.periodistes.org/ca/home/periodisme/codi-deontologic.html>.
- CORNFORD, F.M. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991 (Título original: *Plato's theory of knowledge*, 1935. Traducción: Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto).
- CROCE, BENEDETTO *La historia como hazaña de la libertad*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2005 (Título original: *La storia come pensiero e come azione*, 1938. Traducción: Enrique Díez-Canedo).
- CUNHA BEZERRA, CICERO “Parménides y la univocidad del Ser”. En: *Cátedra I* (2003), Centro de Estudios Clásicos y Medievales.
- DADER, JOSÉ LUIS “Periodismo de precisión en España. Una panorámica de casos prácticos”. En: *TELOS*, número 36. Diciembre-enero de 1993.
- DANTO, ARTHUR C. *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989 (Título original: *Analytical Philosophy of History* [caps. 1, 7 y 8], 1965. Traducción: Eduardo Bustos).
- DAYAN, DANIEL y KATZ, ELIHU *La historia en directo. La retransmisión televisiva de los acontecimientos*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1995 (Título original: *Media Events. The Live Broadcasting of History*, 1992. Traducción Emili Olcina i Aya).
- DE CARRERAS, LLUÍS *Régimen jurídico de la información. Periodistas y medios de comunicación*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.
- DEL REY MORATO, FRANCISCO J. *Epistemología de la información*. Madrid: Editorial Fragua, 1989.
- DERRIDA, JACQUES *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989 (Título original: *Marges de la philosophie*).
- DESCARTES, RENÉ *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 1995 (Título original: *Discours de la Méthode*, 1637 / *Meditationes de prima philosophia*, 1641. Traducción: Manuel García Morente).
- DEWEY, JOHN *La miseria de la epistemología*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2010 (Título original: *Does Reality Possess Practical Character?*, 1908. Traducción: Ángel Manuel Faerna).
- DIEZHANDINO, MARÍA PILAR *El quehacer informativo. El “arte de escribir” un texto periodístico*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1994.
- DILTHEY, WILHELM *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 1986 (Título original: *Einleitung in die Geisteswissenschaften / Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Traducción: Julián Marías. Prólogo: José Ortega y Gasset).

DOSSE, FRANÇOIS *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'Historien: entre sphinx et phénix*. París: Presses Universitaires de France, 2010.

DOSSE, FRANÇOIS *Història. Entre la ciència i el relat*. València: Universitat de València, 2001 (Traducción: Anna Montero).

DOVIFAT, EMIL *Periodismo (I)*. México DF: UTEHA, 1964 (Título original: *Zeitungslehre*. Traducción: Félix Blanco).

DRAY, WILLIAM *Laws and explanation in history*. London: Oxford University Press, 1960. 1.ª edición: 1957

DURANDIN, GUY *La información, la desinformación y la realidad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995 (Título original: *L'information, la désinformation et la réalité*, 1993. Traducción: Ferran Meler Ortí).

EDO, CONCHA *Periodismo informativo e interpretativo. El impacto de internet en la noticia, las fuentes y los géneros*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2009. Segunda edición.

EL MUNDO *Libro de estilo*. Madrid: Unidad Editorial / Temas de Hoy, 1996.

EL PAÍS *Libro de estilo*. Madrid: Ediciones El País SL, 2002.

EL PERIÓDICO DE CATALUNYA *Libro de estilo*. Barcelona: Ediciones B, 2002.

ELIAS, NORBERT *Sobre el tiempo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1989 (Título original: *Ubre die Zeit*, 1984. Traducción: Guillermo Hirata).

FAPE (FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE PERIODISTAS DE ESPAÑA) *Código deontológico*. Consultado en línea: <http://fape.es/home/codigo-deontologico/>.

FERRATER MORA, JOSÉ *Diccionario de filosofía*. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

FEYERABEND, PAUL *¿Por qué no Platón?* Madrid: Editorial Tecnos, 2009 (Traducción: M.ª Asunción Albisu).

FRANKFURT, HARRY G. *Sobre la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007 (Título original: *On truth*, 2006. Traducción: Carme Castells).

FREGE, GOTTLLOB *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984 (Traducción: Ulises Moulines).

FOUCAULT, MICHEL *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México DF: Siglo XXI Editores, 1995 (Título original: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, 1966. Traducción: Elsa Cecilia Frost).

FOUCAULT, MICHEL *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004 (Título original: *Discourse and Truth*. Traducción: Fernando Fuentes Megías. Introducción: Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías).

FUENTES I PUJOL, MARIA EULÀLIA *Documentación y Periodismo*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra SA (EUNSA), 1997.

- GADAMER, HANS-GEORG *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, 2007, 3.<sup>a</sup> edición (Título original: *Le problème de la conscience historique*. Traducción e introducción: Agustín Domingo Moratalla).
- GADAMER, HANS-GEORG *Verdad y método (II)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010 (Título original: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen-Register*. Traducción: Manuel Olasagasti).
- GÓMEZ ALONSO, MODESTO M. *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y 'Sobre la certeza': Duda y lenguaje*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2006.
- GÓMEZ MOMPART, JOSEP L.; GUTIÉRREZ LOZANO, JUAN F. y PALAU SAMPIO, DOLORS (eds.) *La calidad periodística. Teorías, investigaciones y sugerencias profesionales*. Bellaterra / Castelló de la Plana / Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona / Universitat Jaume I / Universitat Pompeu Fabra, 2013.
- GOMIS, LORENZO *El medio media: la función política de la prensa*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1974.
- GOMIS, LLORENÇ *Teoria dels gèneres periodístics*. Barcelona: Generalitat de Catalunya / Centre d'Investigació de la Comunicació, 1989.
- GOMIS, LORENZO *Teoría del periodismo. Cómo se forma el presente*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, JOSÉ LUIS *El porvenir de la razón en la era digital*. Madrid: Editorial Síntesis, 1998.
- GRUBE, G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1994 (Título original: *Plato's Thought*, 1970. Traducción: Tomás Calvo Martínez).
- HAACK, SUSAN “La unidad de la verdad y la pluralidad de las verdades”, en *Principia* 9, nº 1-2 (2003) (Título original: “The Unity of the Truth and the Plurality of Truths”. Traducción: Olga Ramírez Calle y M. J. Frápolli).
- HABERMAS, JÜRGEN *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2002 (Título original: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999. Traducción: Pere Fabra, Luis Díez).
- HABERMAS, JÜRGEN *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2010 (Título original: *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, 2003. Traducción: Ramon Vilà Vernis).
- HABERMAS, JÜRGEN “Teorías de la verdad”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1997 (Título original: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984. Traducción: Manuel Jiménez Redondo).
- HACKING, IAN *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995 (Título original: *The Taming of Chance*, 1990. Traducción: Alberto L. Bixio).
- HARE, R.M. *Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1991 (Título original: *Plato*, 1982. Traducción: Andrés Martínez Lorca).

HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Editorial Porrúa, 1985 (Título original: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817).

HEIDEGGER, MARTIN “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974 (Título original: *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943. Traducción: E. García Belsunce).

HEMPEL, CARL “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos”, en *Analysis*, II/4 (1935) (Título original: “On the Logical Positivists' Theory of Truth. Traducción: J. Rodríguez Alcázar). Artículo inédito en español, publicado en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ.

HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA *Tendencias historiográficas actuales*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

HERÓDOTO *Historia (I)*. Madrid: Editorial Gredos, 2006. (Traducción y notas: Carlos Schrader. Introducción de Francisco R. Adrados).

HORNSBY, JENNIFER “La verdad: Teoría de la identidad” (Título original: “Truth: The Identity Theory”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 97. 1997. Traducción del artículo: J. Palomo y M. de Pinedo). Artículo reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ.

HUME, DAVID *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial, 2010 (Título original: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Traducción: Jaime de Salas Ortueta).

IGGERS, G.G. *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*. Barcelona: Idea Books, 1998 (Título original: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*, 1996. Traducción: Clemens Bieg).

IMBERT, GÉRARD *La sociedad informe. Posmodernidad, ambivalencia y juego con los límites*. Barcelona: Icaria Editorial, 2010.

IMBERT, GÉRARD “Por una socio-semiótica de los discursos sociales (acercamiento figurativo al discurso político)”. En: GARCÍA FERRANDO, MANUEL; IBÁÑEZ, JESÚS y ALVIRA, FRANCISCO *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial, 1994 (2.ª ed.).

JAMES, WILLIAM “Concepción de la verdad según el pragmatismo”, en *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984 (Título original: “Pragmatism' Conception of Truth”, en *Pragmatism*, noviembre-diciembre 1906. Traducción: L. Rodríguez Aranda).

JASPIN, ELLIOT “El periodismo de rastreo informático. Su enseñanza en la cadena periodística”. En *TELOS*, número 36. Diciembre-enero de 1993.

JENKINS, KEITH *Repensar la Historia*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2009 (Título original: *Rethinking History*, 1991. Traducción: Jesús Izquierdo Martín).

KANT, IMMANUEL *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2011 (Título original: *Kritik der reinen Vernunft*. Traducción: José del Perojo).

- KAPUSCINSKI, RYSZARD *Los cínicos no sirven para este oficio. Sobre el buen periodismo*. Barcelona: Anagrama, 2002 (Título original: *Il cinico non è adatto a questo mestiere. Conversazioni sul buon giornalismo*, 2000. Traducción: Xavier González Rovira).
- KAPUSCINSKI, RYSZARD *Viajes con Heródoto*. Barcelona: Anagrama, 2010 (Título original: *Podróże z Herodotom*, 2004. Traducción: Agata Orzeszek).
- KOSELLECK, REINHART *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001 (Título original: *Zritschichten*, 2000. Traducción: Daniel Innerarity).
- KOSELLECK, REINHART *historia/Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004 (Título original: *Geschichte, Historie*, 1975. Traducción e introducción: Antonio Gómez Ramos).
- KOVACH, BILL y ROSENSTIEL, TOM *Los elementos del periodismo*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2012 (Título original: *The Elements of Journalism*, 2003. Traducción: Amado Diéguez Rodríguez). Pág. 52.
- LA VANGUARDIA *Libro de redacción*. Barcelona: Ariel / La Vanguardia, 2004.
- LAPUENTE GINÉ, VÍCTOR “Una mirada crítica a nuestro periodismo”. En: *El País*, 1 de mayo de 2014.
- LARA KLAHR, MARCO y BARATA, FRANCESC *Nota roja. La vibrante historia de un género y una nueva manera de informar*. México DF: Random House Mondadori, 2009.
- LEGUINECHE, MANUEL y SÁNCHEZ, GERVASIO (eds.) *Los ojos de la guerra*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2001.
- LIPPMANN, WALTER *La opinión pública*. Cuadernos de Langre: San Lorenzo de El Escorial, 2003 (Título original: *Public Opinion*, 1922. Traducción: Blanca Guinea Zubimendi).
- LIPTON, PETER *Inference of the Best Explanation*. New York: Routledge, 2004 (2.ª edición).
- LLEDÓ, EMILIO *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1996.
- LÓPEZ GARCÍA, ÁNGEL *Escritura e información. La estructura del lenguaje periodístico*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- LÓPEZ YEPES, JOSÉ *La documentación como disciplina. Teoría e historia*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra SA (EUNSA), 1995.
- LORENZ, KUNO “El concepto dialógico de verdad”, en *Neue Hefte für Philosophie*, 2/3 (1972) (Título original: “Der dialogische Wahrheitsbegriff”. Traducción: J.A. Nicolás). Artículo reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ.
- LOWENTHAL, DAVID *El pasado es un país extraño*. Madrid: Ediciones Akal, 1998 (Título original: *The past is a foreign Country*, 1985; 7.ª edición, 1993. Traducción: Pedro Piedras Monroy).
- LUHMANN, NIKLAS *La realidad en los medios*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2000 (Título original: *Die Realität der Massen medien*, 1996. Traducción: Javier Torres Nafarrate).

LUKACS, JOHN *El futuro de la Historia*. Madrid: Turner Publicaciones, 2011 (Título original: *The Future of History*, 2011. Traducción: María Sierra).

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994 (Traducción: Mariano Antolín Rato).

MANNING, PAUL *News and News Sources. A Critical Introduction*. London / Thousand Oaks / New Delhi: SAGE Publications, 2001.

MARTÍN ALGARRA, MANUEL y otros “Un periodismo sin periodos: actualidad y tiempo en la era digital”. En: *Periodística y web 2.0: hacia la construcción de un nuevo modelo*. XII Congreso de la Sociedad Española de Periodística (SEP), celebrado el 21 y 22 de mayo de 2010 en la Universidad Cardenal Herrera (Valencia).

MARTÍNEZ ALBERTOS, JOSÉ LUIS *La noticia y los comunicadores públicos*. Madrid: Pirámide, 1978.

MARTÍNEZ ALBERTOS, JOSÉ LUIS “Aproximación a la teoría de los géneros periodísticos”, en CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

MARTÍNEZ DE SOUSA, JOSÉ *Libro de estilo Vocento*. Gijón: Ediciones Trea, 2003.

MARTÍNEZ-FRESNEDA OSORIO, HUMBERTO “Las fuentes del periodismo informativo”, en CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

MATSON, WALLACE “Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?”, en *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, 1966.

MATURANA, HUMBERTO y VALERA, FRANCISCO *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento*. Madrid: Editorial Debate, 1996.

MAYER-SCHÖNBERGER, VIKTOR y CUKIER, KENNETH *Big Data. La revolución de los datos masivos*. Madrid: Turner Publicaciones, 2013 (Título original: *Big Data. A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*, 2013. Traducción: Antonio Iriarte).

MOLOTCH, HARVEY y LESTER, MARILYN “News as purposive behavior: On the strategic use of routine events, accidents and scandals. En: *American Sociological Review*, volumen 39 (febrero de 1974). Págs 101-112. Artículo incluido en BERKOWITZ, DANIEL A. (ed.) *Social Meanings of News: A Text-Reader*. Thousand Oaks / London / New Delhi, 1997.

MORILLO BLANCO, INMACULADA “El eterno problema del tiempo. La dialéctica movimiento/alma en Aristóteles”. En: *Duererías, Analecta Philosophiae. Revista de Filosofía*. 2.ª época, número 1 (2009).

MUÑOZ-TORRES, JUAN RAMÓN “Concepciones epistemológicas implícitas en los libros de estilo de El País, El Mundo y ABC”, en *Zer* número 9, noviembre de 2000.

MUÑOZ-TORRES, JUAN RAMÓN “Objetividad y verdad. Sobre el vigor contemporáneo de la falacia objetivista”. En: *Revista de Filosofía*, volumen 27, número 1 (2002).

NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ (eds.) *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Editorial Tecnos, 2012 (2.ª edición).

- NIETZSCHE, FRIEDRICH *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos, 2010 (Traducción: Luis Manuel Valdés).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH *La Gaya Ciencia*. Madrid: Ediciones Akal, 1988 (Traducción: Charo Crego y Ger Groot).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 2003 (Título original: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual).
- NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Madrid: Edaf, 2000. (Título original: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Traducción y estudio de Dionisio Garzón).
- NÚÑEZ LADEVÉZE, LUIS *Introducción al periodismo escrito*. Barcelona: Ariel, 1995.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, LUIS “El periodismo desde un enfoque interdisciplinar”, en CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.
- ONFRAY, MICHEL *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, volumen I*. Barcelona: Anagrama, 2007 (Título original: *Les sagesses antiques*, 2006. Traducción Marco Aurelio Galmarini).
- ORTEGA, FÉLIX y HUMANES, M.<sup>a</sup> LUISA *Algo más que periodistas. Sociología de una profesión*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.
- ORTEGA Y GASSET “¿A qué llamamos verdad?” (1915), en *Obras completas, Vol. XII*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1979.
- PAGÈS, P. *Introducción a la Historia. Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*. Barcelona: Barcanova, 1983.
- PARRA PUJANTE, ANTONIO *Periodismo y verdad. Filosofía de la información periodística*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003.
- PARRA PUJANTE, ANTONIO “La lógica periodística en sentido epistemológico”. En: *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, volumen 18 número 2 (2012). Págs. 891-906.
- PARRATT, S.F. *Géneros periodísticos en prensa*. Quito: Ediciones Ciespal, 2008.
- PASTOR, LLUÍS *Escritura sexy*. Barcelona: Editorial UOC, 2008.
- PAULOS, JOHN ALLEN *Un matemático lee el periódico*. Barcelona: Tusquets Editores, 2005 (Título original: *A Mathematician Reads the Newspaper*, 1995. Traducción: Antonio-Prometeo Moya).
- PÉREZ CURIEL, CONCEPCIÓN; MÉNDEZ MAJUELOS, INÉS Y ROJAS TORRIJOS, JOSÉ LUIS “Parámetros de calidad del trabajo periodístico en red”. En: GÓMEZ MOMPART, JOSEP L.; GUTIÉRREZ LOZANO, JUAN F. y PALAU SAMPIO, DOLORS (eds.) *La calidad periodística. Teorías, investigaciones y sugerencias profesionales*. Bellaterra / Castelló de la Plana / Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona / Universitat Jaume I / Universitat Pompeu Fabra, 2013. Págs. 119-132.



- PINKER, STEVEN *El mundo de las palabras. Una introducción a la naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2007 (Título original: *The stuff of thought*, 2007. Traducción: Roc Filella).
- PINKER, STEVEN *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina* (conferencia pronunciada como Tanner Lecture on Human Values en la Universidad de Yale, el 20 y 21 de abril de 1999). Barcelona: Ediciones Paidós, 2005 (Título original: *The Blank Slate, the Noble Savage, and the Ghost in the Machine*. Traducción: Ramon Vilà Vernis).
- PLATÓN “Fedón, o de la inmortalidad del alma”, en *Diálogos*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1988 (Traducción: Luis Roig de Lluís).
- PLATÓN *Parménides / Teet*. Barcelona: Edicions 62, 1990 (Traducción: Joan Leita).
- PLATÓN *La República o el Estado*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1993. (Título original: *Politeía*. Traducción: Patricio de Azcárate. Edición: Miguel Candel).
- POPPER, KARL R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997 (Título original: *The Logic of Scientific Discovery*. Traducción: Víctor Sánchez de Zavala).
- POPPER, KARL R. *La miseria del historicismo*. Madrid: Taurus Ediciones, 2010 (Título original: *The Poverty of Historicism*. Traducción: Pedro Schwartz).
- PRIGOGINE, ILYA *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus, 1997 (Título original: *La fin des certitudes*. Traducción: Pierre Jacomet).
- PRIGOGINE, ILYA *El nacimiento del tiempo*. Barcelona: Tusquets Editores, 1991 (Título original: *La nascita del tempo*, 1988. Traducción: Josep Maria Pons).
- PUNTEL, LORENZ B. “Verdad como concepto semántico-ontológico”, en *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Editorial Tecnos, 2012 (Título original: “Wahrheit als semantisch-ontologischer Grundbegriff”, en DALFERT y STOELLGER *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*).
- PUTNAM, HILARY *Razón, verdad e historia*. Madrid, Editorial Tecnos, 1988 (Título original: *Reason, Truth and History*, 1981. Traducción: José Miguel Esteban Cloquell).
- QUESADA, MONTSERRAT *La investigación periodística. El caso español*. Barcelona: Editorial Ariel, 1987.
- QUESADA, MONTSERRAT *Periodismo de sucesos*. Madrid: Síntesis, 2007.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002 (Título original: *From a logical point of view*, 1953. Traducción: Manuel Sacristán. Prólogo: Jesús Mosterín). 2.ª edición revisada.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN *Relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1974 (Título original: *Ontological Relativity and Other Essays*, 1969).
- RAMONET, IGNACIO “El periodismo del nuevo siglo”. En: *La factoría*, febrero-mayo de 1999, número 8 (Traducción: Mirnaya Chabás).
- RAMSEY, FRANK “La naturaleza de la verdad”, en *Obra filosófica completa*. Granada: Comares, 2005 (Título original: “The nature of truth”, en *On truth. Original manuscript materials [1927-1929]*).

RANDALL, DAVID *El periodista universal*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2008 (2.<sup>a</sup> edición) (Título original: *The Universal Journalist*, 1999. Traducción: María Corniero, Herminia Bevia y Antonio Resines).

RESCHER, NICHOLAS “Verdad como coherencia ideal”, en *Review of Metaphysics*, 38 (1985) (Título original: “Truth as Ideal Coherence”. Traducción: J. Rodríguez Alcázar). Artículo reproducido en NICOLÁS, JUAN ANTONIO y FRÁPOLLI, MARÍA JOSÉ.

RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI de Editores, 2007 (Título original: *Temps et récit I: l'histoire et le récit*. Traducción: Agustín Neira).

RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2008 (Título original: *Temps et récit ii: la configuration dans le récit de fiction*, 1984. Traducción: Agustín Neira).

RICOEUR, PAUL *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 2003 (Título original: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000. Traducción: Agustín Neira).

RODRIGO ALSINA, MIQUEL *La construcción de la noticia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2005.

RORTY, RICHARD *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995 (Título original: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979. Traducción: Jesús Fernández Zulaica).

RUIZ, CARLOS *La agonía del cuarto poder. Prensa contra democracia*. Barcelona: Blanquerna Tecnologia i Serveis, 2008.

RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo I: La filosofía antigua / La filosofía católica*. Madrid: Espasa Calpe, 1994 (Título original: *History of Western Philosophy*, 1946 y 1961. Traducción: Julio Gómez de la Serna, Antonio Dorta).

RUSSELL, BERTRAND *Historia de la filosofía occidental. Tomo II: La filosofía moderna*. Madrid: Espasa Calpe, 1994 (Título original: *History of Western Philosophy*, 1946 y 1961. Traducción: Julio Gómez de la Serna, Antonio Dorta).

SÁEZ I CASAS, ALBERT *De la representació a la realitat. Propostes d'anàlisi del discurs mediàtic*. Barcelona: Dèria Editors / Blanquerna Comunicació, 1999.

SAN AGUSTÍN *Las confesiones*. Barcelona: Editorial Juventud, 1968 (Traducción: Agustín Esclasans).

SÁNCHEZ MARCOS, FERNANDO *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2011.

SANMARTÍ, JOSÉ MARÍA “Más allá de la noticia. El periodismo interpretativo”, en: CANTAVELLA, JUAN; SERRANO, JOSÉ FRANCISCO (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

SARTORI, GIOVANNI *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Editorial Taurus, 1998 (Título original: *Homo videns*, 1997).

SAUSSURE, FERDINAND DE *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945 (Título original: *Cours de linguistique générale*. Traducción: Amado Alonso).

- SELLARS, WILFRID *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge: Harvard U.P., 1977.
- SERRANO OCEJA, J.F. “La noticia”, en CANTAVELLA, J. y SERRANO OCEJA, J.F. (eds.) *Redacción para periodistas: informar e interpretar*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.
- SHANNON, CLAUDE E. y WEAVER, WARREN *The mathematical theory of communication*. Urbana / Chicago: University of Illinois Press, 1963 (edición original: 1949).
- STRAWSON, PETER F. “Verdad”, en *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid: Tecnos, 1983 (Título original: “Truth”, en *Proceeding of the Aristotelian Society*, sup. vol. XXIV (1950). Traducción: A. García Suárez y L.M. Valdés).
- TODOROV, TZEVAN *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia/Atmacadia, 2009 (Título original: *La mémoire comme remède contre le mal*. Traducción: Manuel Arranz).
- TOULMIN, STEPHEN *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península, 2001 (Título original: *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 1990. Traducción: Bernardo Moreno Carrillo).
- TOULMIN, STEPHEN *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Ediciones Península, 2007 (Título original: *The uses of argument*, 2003. Traducción: María Morrás y Victoria Pineda).
- TOULMIN, STEPHEN; GOODFIELD, JUNE *El descubrimiento del tiempo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990 (Título original: *The Discovery of Time*, 1965. Traducción: Néstor Míguez).
- TUCHMAN, GAYE *La producción de la noticia. Estudio sobre la construcción de la realidad*. Barcelona: Ediciones Gustavo Gili, 1983 (Título original: *Making News. A Study in the Construction of Reality*, 1978. Traducción: Héctor Borrat).
- TUCHMAN, GAYE “La objetividad como ritual estratégico: un análisis de las nociones de objetividad de los periodistas”. En: *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, número 4 (1998-99). Págs. 199-217.
- TUCÍDIDES *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004. (Edición y traducción de Francisco Romero Cruz).
- TULLOCK, CHRISTOPHER DAVID *Corresponsales en el extranjero: mito y realidad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004. Pág. 72.
- TÚÑEZ, MIGUEL *Producir noticias. Cómo se fabrica la realidad periodística*. Tórculo Edicions.
- VALLESPÍN, FERNANDO *La mentira os hará libres. Realidad y ficción en la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012.
- VALBUENA DE LA FUENTE, FELICÍSIMO *Teoría general de la información*. Madrid: Noesis, 1997.
- VAN DIJK, TEUN A. *La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990 (Título original: *News as Dicourse*, 1980. Traducción: Guillermo Gal).

VARELA, FRANCISCO *Conocer. Las ciencias cognitivas, tendencias y perspectivas*. Barcelona: Gedisa, 1998 (Título original: *Connaître: Les Sciences Cognitives, tendances et perspectives*, 1988).

VATTIMO, GIANNI *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995 (Título original: *Oltre l'interpretazione*, 1994. Traducción: Pedro Aragón Rincón).

VIDELA RODRÍGUEZ, JOSÉ JUAN *La ética como fundamento de la actividad periodística*. Madrid: Editorial Fragua, 2004.

VOLTAIRE “Nuevas consideraciones sobre la historia”. En: *Opúsculos satíricos y filosóficos*. Madrid, Alfaguara, 1978. (Traducción y notas de Carlos R. de Dampierre).

WATZLAWICK, PAUL *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*. Barcelona: Editorial Herder, 1979 (Título original: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?*, 1976. Traducción: Marciano Villanueva).

WEBER, MAX *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1981 (Título original: *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*. Traducción: Francisco Rubio Llorente).

WILLIAMS, BERNARD *Verdad y veracidad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2006 (Título original: *Truth & Truthfulness*, 2002. Traducción: Alberto Enrique Álvarez, Rocío Orsi).

WHITE, HAYDEN *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001 (Título original: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973. Traducción: Stella Mastrangelo).

WHITE, HAYDEN *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2003 (Títulos originales: *Tropics of Discourse*. 1978; *Figural Realism*, 1999. Traducción: Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino).

WITTGENSTEIN, LUDWIG *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994 (Título original: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).

WITTGENSTEIN, LUDWIG *Sobre la certeza*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995 (Título original: *Über Gewissheit*. Traducción: Josep Lluís Prades, Vicent Raga).

WITTGENSTEIN, LUDWIG *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988 (Título original: *Philosophische Untersuchungen*. Traducción: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines).

WITTGENSTEIN, LUDWIG “Cuaderno azul”, en *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1998 (Título original: *The Blue and Brown Books*. Traducción: Francisco Gracia Guillén).

YURÉN, ADRIANA *Conocimiento y comunicación*. México DF: Editorial Alhambra Mexicana, 1994.

ZERMEÑO, GUILLERMO “Explicar, narrar, mostrar. Danto, Habermas, Foucault y la historia”. En: *Historia y Grafía*, número 24 (2005).



**Universitat Ramon Llull**

Esta Tesis Doctoral ha estado defendida el día \_\_\_\_ d \_\_\_\_\_ de 2014

en el Centro

---

de la Universitat Ramon Llull

ante el Tribunal formado por los Doctores abajo firmantes, habiendo obtenido la calificación:

Presidente/a

---

Secretario/aria

---

Vocal

---

Doctorando

---