

La llamada objetividad de los medios de comunicación y sus paradójicas consecuencias para la verdad

Gabriel J. Zanotti

Facultad de Comunicación, Universidad Austral

Enviado: 25 de febrero de 2013

Aceptado: 17 de abril de 2013

Resumen

Se propone un paradigma de la comunicación en contraposición con el paradigma positivista de la información que es dominante de la praxis de la comunicación social. De ese modo se armoniza la verdad con la presencia de la interpretación del emisor y del destinatario de los mensajes, como así también con el nivel pragmático del significado y los juegos del lenguaje. Se concluye con una serie de consecuencias teóricas y prácticas para la comunicación social.

Palabras clave: objetividad, hermenéutica, fenomenología, verdad, giro lingüístico, giro hermenéutico.

The so-called objectivity of communications media and its paradoxical consequences for truth

Abstract

A communication paradigm is proposed which opposes the positivist paradigm of information, which is dominant in the praxis of social communication. Therefore, truth is harmonized with the presence of the interpretation of the sender and the recipient of messages, and with the pragmatic level of meaning and language games. This paper concludes with a series of theoretical and practical consequences for social communication.

Keywords: objectivity, hermeneutics, phenomenology, truth, linguistic turn, hermeneutic turn.

A chamada objetividade dos meios de comunicação e suas consequências paradoxais para a verdade

Resumo

Neste trabalho propõe-se um paradigma da comunicação em contraposição ao paradigma positivista da informação que é dominante da práxis da comunicação social. Desse modo, harmoniza-se a verdade com a presença da interpretação do emissor e do destinatário das mensagens, como também com o nível pragmático do significado e os jogos da linguagem. Conclui-se com uma série de consequências teóricas e práticas para a comunicação social.

Palavras chave: objetividade, hermenêutica, fenomenologia, verdade, giro linguístico, giro hermenêutico.

Introducción

En un mundo filosóficamente en crisis, dominado por el enfrentamiento entre posmodernismo y neopositivismo remanente, el resultado para la teoría y la praxis de la comunicación social no podría ser más confuso.

No pretendemos ahora hacer un resumen del panorama filosófico actual sino, al contrario, ver cuáles son sus consecuencias a nivel de las prácticas comunicativas habituales para luego rastrear, sí, sus orígenes filosóficos y proponer una hipótesis de solución.

La primera y fundamental consecuencia es la disociación entre interpretación y verdad. Para que la verdad sea “objetiva” el emisor del mensaje debería abstenerse de interpretaciones subjetivas, esto es, separar estrictamente entre la noticia —que debería dar cuenta de los hechos— y las interpretaciones —que deberían ser relegadas al comentario, siempre subjetivo por más interesante que fuere— del “hecho” en sí mismo.

La consecuencia paradójica de lo anterior es la pérdida de la verdad.

Nuestro modo de proceder será quebrar de plano la disociación entre verdad e interpretación, para luego mostrar de qué modo, a mayor interpretación, mayor verdad, y las consecuencias de ello para comunicación social.

El paradigma de la información

Como resultado del cientificismo del siglo XIX (Koyré, 1979) y el neopositivismo del siglo XX (Ayer, 1965) se instala gradualmente un paradigma que tiene incluso sus juegos de lenguaje propios como incardinación cultural y domina, por ende, nuestros modos más cotidianos del habla. Según este paradigma,

- a. La verdad es la adecuación de las proposiciones con los hechos.
- b. Esta adecuación con los hechos es la garantía de la objetividad.
- c. Esta objetividad tiene que ver con un método científico, según lo entiende el neopositivismo, por el cual la realidad son los “datos”, en los cuales no participa el sujeto cognoscente sino como receptor y emisor/copia de los datos. Esos datos deben ser preferentemente estadísticos y numéricos y, cuando no, deben limitarse a un supuesto hecho incontrovertible, tal como “Obama asumió su segundo mandato”.
- d. El sujeto no debe deformar el mensaje con sus propias interpretaciones religiosas, filosóficas, literarias, etc. Si lo hace, entra en el terreno de la interpretación y debe advertir que está interpretando o, de lo contrario, estaría deformando la verdad. Las *humanidades* son subjetivas; las *ciencias* son objetivas y la cientificidad de las ciencias sociales es indispensable para que estas no caigan en el terreno de la mera especulación filosófica.
- e. ¿Cuál es el posible origen filosófico de esta posición tan extendida? Nuestro falible diagnóstico se inicia (todo inicio es siempre simbólico) en el noble intento cartesiano de solucionar el escepticismo del siglo XVI. Como es habitualmente conocido —pero no para sus consecuencias en la comunicación social— Descartes trata de salvar la verdad, primero, en la certeza del *cogito* (Descartes, 1979). Encontrando esa primera e indubitable verdad —que soy— Descartes se remonta a su demostración de la existencia de Dios para garantizar la existencia y el conocimiento del mundo externo. Dios, infinitamente bueno, no puede permitir que nos engañemos en tanto a nuestras ideas claras y distintas (que son matemáticas y geométricas) y por lo tanto el mundo externo, matemático, cantidad, existe. Con lo cual el sujeto, la *res cogitans*, logra “conocer” al objeto, *res extensa*, sin contaminarlo. Queda consagrada la diferencia entre sujeto y objeto, lo subjetivo y lo objetivo.

Como vemos el “puente” entre sujeto y objeto depende de la demostración de la existencia de Dios. Si se refuta esta última, cae el puente. Eso es lo que hace Hume (1985). La verdad, la racionalidad, la filosofía misma, planteada en términos cartesianos, es refutada por Hume al negar el argumento cartesiano para la existencia de Dios (su propia versión del argumento ontológico). La razón, luego,

conduce nuevamente al escepticismo, según Hume, pero he allí que este último introduce también una distinción que ha quedado culturalmente grabada: el sujeto puede *creer* en sus certezas cotidianas, pero no puede *justificarlas racionalmente*.

Kant no se queda conforme con este escepticismo humeano. Según Kant solo la matemática y la física han seguido “el seguro camino de la ciencia” (Kant, 1945) pero esta última está solo conformada por juicios sintéticos *a priori*, en los que lo sintético está dado por la experiencia empírica, mientras que las “ideas de la razón pura” (Dios, alma, libertad) no pueden ser demostradas y pasan a formar parte de la “creencia”. Consecuentemente, la racionalidad se reduce a la física y la matemática (ya concebidas según el paradigma newtoniano) y las ideas *metá-físicas*, a la “creencia”. Una consecuencia no intentada de Kant es que la objetividad se reduce también a la ciencia (como él la concibe) mientras que la metafísica, y por lo tanto el núcleo central de lo que antes era la filosofía, pasa a ser objeto de libre interpretación.

El positivismo del siglo XIX (Comte, 1982; Mill, 1882, Laplace [sobre él ver Koyré, 1979]) se queda entonces con la razón, la verdad y la objetividad. El existencialismo de Kierkegaard y tardíamente el de Unamuno intentan “gritar” al individuo y su angustia existencial, tanto contra el positivismo como contra el idealismo alemán, pero le dejan la razón a estos dos últimos, con lo cual “lo racional” sigue siendo lo científico-cuantitativo. El positivismo sigue su curso y la lógica del método hipotético-deductivo es tratada con maestría por autores como Carnap (1992), Hempel (1981, 2005), Nagel (2006), con un realismo científico enfrentado sobre todo con Heidegger y el posmodernismo que dice basarse en él, con lo cual el enfrentamiento entre la verdad (científica) y la interpretación (enfrentada a su vez totalmente contra una razón que habría ocultado totalmente al “ser”) es completo. Hubo por supuesto una reacción antineopositivista desde la misma ciencia (Popper, 1985; Kuhn, 1971; Lakatos, 1989; Feyerabend, 1981) de la cual los mismos científicos (no los filósofos de la ciencia) no se han enterado hasta ahora y además se acusa habitualmente a Kuhn y a Feyerabend de “relativistas”, cosa que para nosotros no es verdad (Zanotti, 2002, 2009) pero complica aún más el panorama.

Por lo tanto la información objetiva, basada sobre todo en la ciencia, vs. la interpretación subjetiva, basada sobre todo en la filosofía continental (excepto, por supuesto, la escuela de Frankfurt [Habermas, 1987; Elizalde, 2003]) queda consolidada como la única garantía de verdad que tendría el comunicador social.

El paradigma del conocimiento

a) Heidegger habla siempre del “olvido del ser”. Pues bien, la filosofía actual padece del “olvido de Husserl”.

Dejemos por un momento los problemas del primer Husserl y su “idealismo trascendental”, que no los vamos a resolver en este momento, aunque adelantamos que seguimos en dicha cuestión a las interpretaciones de Francisco Leocata (1987, 2000, 2003, 2007, 2010). Lo importante es que dicha cuestión tiene una consecuencia no intentada, que es la acentuación del tema de la intersubjetividad en el segundo Husserl.

Siguiendo una conocida analogía de Ricoeur, citada por Leocata (1987), Husserl resuelve con el “otro” el “puente” entre el sujeto trascendental y el “objeto” que había quedado planteado de algún modo en el idealismo trascendental, sobre todo en su importantísima obra *Ideas I* (1986). Si bien yo creo que dicha obra tiene un apéndice que aclaraba suficientemente la cuestión, no es esa la opinión habitualmente seguida por los más serios estudiosos de Husserl (Leocata, 2000; Ricoeur, 2010). Este último, tanto en *Ideas II* (1989), como en *Meditaciones cartesianas* (1986) y como en *La crisis de las ciencias europeas* (1970), ve en la intersubjetividad —esto es, en la evidencia de la realidad del otro en tanto otro en relación al yo— la clave para explicar su realismo y terminar de moldear su teoría del conocimiento. Los infinitos mundos de relaciones entre los diversos *yo* constituyen los mundos de la vida, esto es, la red de infinitas relaciones interpersonales en lo cual lo humano se despliega como fue luego desarrollado por su discípulo A. Schutz (1967, 1970, 2003a, 2003b).

b) Lo importante de la noción de mundo de la vida es que, para nosotros, esto produce un giro copernicano en las siguientes nociones básicas: 1) subjetivo-objetivo; 2) conocimiento; 3) verdad.

Punto 1. Si bien Husserl mantiene siempre la noción de objetividad como ligada al conocimiento del sentido en sí mismo, el noema, la intersubjetividad tiene como resultado, aunque no explicitado por Husserl, la superación de la dialéctica entre sujeto y objeto planteada comprensiblemente por Descartes. ¿Por qué? Porque *el otro* ya no es el “mundo externo” cartesiano, no humano. La misma noción de “mundo” cambia: ahora es el mundo de la vida, esto es, el mundo de los

yo relacionados, un mundo esencialmente humano, desde el cual y en el cual todo lo no humano es visto y comprendido. Esto es, la dicotomía sujeto-objeto cambia por la integración entre “persona-mundo”. Ya no hay un puente que cruzar, ya no hay un objeto que está “enfrente”, sino que hay un mundo de la vida en el cual se es, en el cual se está. La famosa expresión “ser en el mundo” de Heidegger (1997) tiene aquí un sentido gnoseológico más allá del sentido ontológico que tiene en Heidegger, tema que excede el objetivo de este artículo. La persona es en el mundo y el mundo es el conjunto de sus interrelaciones personales. Al mundo no se va, no se llega: se es en él y no es la cosa física sino la intersubjetividad.

Punto 2. Conocer ya no es “relación intencional entre sujeto y objeto” donde el objeto físico está presente en el sujeto por medio de una especie de signo-*copia*. Si bien el neotomismo actual ha tratado de salvar este problema con la noción de signo *formal* (tema muy bien tratado por Alejandro Llano [1999]) no es ese el camino que recorreremos ahora, aunque pueda formar parte de otra investigación. La clave es que dado que la noción cartesiana de sujeto-objeto ya no cuenta, tampoco la definición de conocimiento que nace desde la modernidad. Conocer es, desde la intersubjetividad, ser-en, estar-en, vivir-en, habitar-en. Conocer es estar-en la casa existencial de uno mismo. Esa casa existencial está dada por las relaciones intersubjetivas propias: la familia, el club, la universidad, el barrio, etc. De ese habitar surge el comprender: entender el sentido de lo habitado. Y de la comprensión del sentido surge el habla, donde comunicamos esos sentidos habitados. Volveremos con esto más adelante.

Punto 3. Finalmente, la verdad ya no es la adecuación con el mundo externo, porque quien está en su casa no está adecuado a su casa. Esto nada tiene de contradictorio con la noción de verdad de Santo Tomás (Zanotti, 2005), sino que plantea la relación entre realidad y verdad en contraposición con la noción positivista de información. La verdad se convierte en la expresión del mundo de vida habitado: si estoy dando una clase y alguien abre la puerta y me llama, y yo contesto “estoy dando una clase” dicha expresión no hace más que “decir” el mundo que estoy habitando. La relación entre verdad y realidad se sigue manteniendo, solo recordemos que la noción de mundo ha cambiado. Lo real son las relaciones intersubjetivas que llamamos “estar dando una clase”.

c) Gadamer

Si bien la historicidad de los mundos de la vida fue vista por Husserl, es Gadamer quien hace de este tema su núcleo central.

La historicidad no debe confundirse con la conciencia histórica (Gadamer, 1993). La historicidad (Gadamer, 1991) consiste en que el pasado constituye al presente, está vivo en el presente, aunque la persona que habita un mundo no lo sepa. La “actitud teórica”, la conciencia teórica de ello es lo que llamamos conciencia histórica (una de las cosas que el neopositivismo se ha encargado de negar, creyendo que hay hechos sin historia: por ello la costumbre de “enseñar” física sin historia de la física, economía sin historia de la economía, y así sucesivamente).

A esa historicidad intrínseca a los mundos de la vida, a esa “historia efectual”, es lo que Gadamer (1991) llama específicamente horizontes de pre-comprensión. Como vemos son los mismos mundos de la vida de Husserl destacando su historicidad. Y esa pre-comprensión es la interpretación. He aquí el otro gran giro copernicano. La interpretación deja de ser así “algo sobre algo”: una operación intelectual “adicional” a un supuesto hecho, a un texto, a una norma. La interpretación es directamente conocer (Gadamer, 1998). Como vimos, conocer es estar-en, vivir-en, habitar un mundo de la vida, y vimos que ello implica comprender el sentido: pues bien, eso es interpretar. Porque esa comprensión del sentido se da dentro de la historicidad del mundo de la vida. Cuando una persona entiende, interpreta; cuando una persona habla, interpreta. Solo deja de interpretar aquel que repite con una memoria no inteligente lo que no entiende, acto in-humano que constituye sin embargo el eje central del paradigma “educativo” positivista¹.

Por ende, cuando alguien lee o escribe “Obama es el presidente de los Estados Unidos”, ello ya es interpretación, porque se entiende, lee y escribe y se habla en y desde un horizonte de pre-comprensión sin el cual no podríamos siquiera “entender” qué es un presidente, qué es Estados Unidos, etc. Que a ello le agreguemos actos adicionales de interpretación, está bien; que algunas pocas personas tengan conciencia histórica de ello, no agrega ni quita nada al acto de interpretación que toda persona realiza aunque no lo sepa, aunque en comunicación social la conciencia teórica de todo esto implicaría un cambio de paradigma en la misma profesión.

¹ Para una comprensión histórica del positivismo en educación véase Zanotti, L. J. (1972).

d) Wittgenstein

¿Tiene lo anterior algo que ver con los juegos de lenguaje, con el giro lingüístico? Totalmente. Aunque Wittgenstein (1988, 2000) no lo haya dicho², sus juegos de lenguaje no son más que la necesaria carga histórica que todo lenguaje tiene. Son los horizontes manifestados en el habla. Por ello el contexto pragmático del lenguaje forma parte esencial del sentido del mensaje, asestando esto un golpe moral a la creencia positivista de que basta el nivel sintáctico y semántico del mensaje para su comprensión. Todo hablar es acción humana, tiene finalidad e intención, y por lo tanto no existen los actos del habla meramente locutivos. No hay lenguaje neutro: toda palabra pronunciada está cargada de sentido histórico.

e) ¿Relativismo?

Pero entonces, los mundos de la vida y los mensajes emitidos en ellos, ¿son incomunicables, como los paradigmas de Kuhn? De ningún modo. No solo los paradigmas de Kuhn no son incomunicables (Kuhn, 2000), sino que Gadamer (1991) dice explícitamente que “lo humano” puede implicar la fusión de horizontes. En nuestros términos, los horizontes de precomprensión pueden intersectarse. ¿De qué modo? Buscando lo humano en común a cada situación histórica y cultural concreta. Pero ello no tiene al diálogo como única condición necesaria y suficiente: hay algo *ontológico* que permite el diálogo y ello es el significado analogante entre cada horizonte de precomprensión. Los mundos de la vida no son cuantificables, no son cuestión de uno a cero, por eso la comprensión humana es gradual, porque la intersubjetividad misma, como las esencias en Husserl, se despliega en capas ontológicas que implican niveles de comprensión. El poder político (por ejemplo, y así todo) como tal es una unidad que se despliega en historicidades diferentes y por lo tanto en formas diversas, pero todas comunicadas con esa unidad originaria. Así, las culturas pueden encontrarse en un horizonte en común, ni unívoco ni equívoco, sino análogo. ¿Con qué analogía podemos entender este significado analogante?

He usado el neologismo “analogante” como participio presente de “lo que análoga”, o “lo que está haciendo análogos”, o participio presente del verbo “analogar”,

² Quien reelabora los juegos de lenguaje de Wittgenstein sobre la base de los mundos de la vida de Husserl es Leocata, 2003.

también un neologismo mío. Está usado y explicado en mi libro *Hacia una hermenéutica realista* (2005).

Pues así como, según Santo Tomás (1940), la humanidad está presente totalmente en cada ser humano pero cada ser humano no se identifica con la humanidad, de igual modo todas las relaciones intersubjetivas están presentes totalmente en cada horizonte histórico, pero ninguna de ellas se reduce exclusivamente a ese horizonte en particular. Así, el poder político como tal está presente en Roma y en el actual Estados Unidos pero bajo formas diferentes *que no agotan sus potencialidades de despliegue histórico*. De ese modo, un comunicador social, cuanto mayor sea su conciencia histórica, filosófica y literaria, más apto será para encontrar esos significados analogantes que son la clave de la comunicación intercultural y la clave de la comprensión de aquello con lo que estamos en desacuerdo, como un liberal clásico —por ejemplo— puede comprender la revolución cubana, explicarla sin ridiculizarla, manteniendo al mismo tiempo una firme *conciencia crítica*³ respecto de la visión marxista de la historia.

Esos significados analogantes de los mundos intersubjetivos son precisamente lo que Husserl llamaba sentido objetivo. Si se entienden de manera unívoca, no se pueden conectar con la historia; si se entienden de forma análoga, los sentidos objetivos tienen su despliegue en la historia sin perder un sentido originario. Si la historia se entiende de modo equívoco, allí sí concluye la racionalidad husserliana, comienza el posmodernismo y cae el fundamento ontológico de la comunicación, limitándose esta última a ser una mera comunicación intracultural en medio de una babel de malentendidos interculturales, ideológicos, filosóficos y religiosos.

f) ¿Y la verdad?

Precisamente, la verdad en común está en la posibilidad de vivir-en otro mundo, hacerlo de algún modo propio (Gadamer, 1991) y, habiendo vivido esa intersección de horizontes, comunicarla a una audiencia que no la ha vivido. Cuando un partidario de la doctrina social de la Iglesia y un partidario de la economía de mercado no se entienden, hablando juegos de lenguaje diferentes y acusándose mutuamente de sin-sentido, si yo les digo respectivamente “lo que el otro quiere decir es que...”, encontrando puntos en común y un lenguaje en común, estoy comunicando, encontrando una verdad en común allí donde solo había

³ Para un análisis comparativo de la conciencia histórica en Gadamer y la conciencia crítica en Habermas véase Ricoeur (2010), III.

acusaciones mutuas de falsedad. Para dar otro ejemplo, ya hay estudios académicos (Cantor, 2008) de un episodio de *Star Trek: the next generation* donde la tripulación del Enterprise se encuentra con una civilización que solo hablaba en metáforas. Aunque lograron hablar el mismo idioma desde un punto de vista sintáctico y semántico, las metáforas de los “Tamarios” (es decir, su peculiar juego de lenguaje) hacían toda comunicación imposible, porque las metáforas ponían *más* en evidencia lo que está en *todo* lenguaje: su horizonte histórico. Es como si nosotros, en vez de decir “Juan es un valiente” nos pusiéramos la mano en el pecho y dijéramos “Juan, Sargento Cabral desplegado”. Ambas civilizaciones casi van a la guerra si no fuera porque el capitán Picard se encuentra con el otro capitán y luego de una situación peligrosa en común que tienen que vivir, Picard logra entender la mayoría de los símbolos históricos explícitamente presentes en su lenguaje cotidiano. Pues bien: eso es lo que hacemos al comunicar, solo que los símbolos están habitualmente ocultos y por eso *creemos* que no estamos interpretando. Hay, por lo tanto, verdades en común, porque la naturaleza humana es una; aún en aquellas cuestiones más delicadas de la existencia (lo religioso y lo filosófico), solo que en estos casos es necesario un ejercicio poco acostumbrado de diálogo.

g) Mayor interpretación, mayor verdad

Dados todos los puntos anteriores, si la verdad es el resultado de un mundo de la vida habitado, se puede concluir que cuanto mayor sea la radicación en ese mundo, cuanto mayor sea la “encarnación” en ese mundo, más lo comprendemos y entonces mayor será nuestra capacidad de hablar de él con verdad. Luego, a mayor comprensión (y, por ende, mayor interpretación) mayor verdad. Esto no es infalibilidad, todo discurso puede y debe enfrentarse con la conciencia crítica, pero este es el motivo por el cual confiamos más cuando Borges nos comunica con la literatura inglesa. Y eso es nada más ni nada menos que la credibilidad de la firma en un comunicador social.

h) ¿Y la ciencia?

Pero la ciencia (nos referimos a lo que en Occidente llamamos ciencia), ¿no está eximida de todo esto porque trabaja con hechos donde no entra la intersubjetividad humana?

Precisamente, todo el libro *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl (1970) fue un intento de demostrar lo contrario. Las ideas de las ciencias llamadas positi-

vas dependen de las creaciones intelectuales de los mundos de la vida. Los esfuerzos de autores como Koyré (1977), Popper (1983), Kuhn (1966, 1985, 1989a y b) y Feyerabend (1981, 1982, 1989, 1991, 1992, 1995, 2001) se orientaban en la misma dirección. Aunque sus planteos no hayan sido los mismos, los cuatro autores señalaban una misma cosa: *las teorías humanas desde las cuales se interpreta el mundo físico*. Cosa muy difícil de ver por dos potentes ilusiones ópticas: una, la de suponer que la ciencia nos muestra hechos sin interpretación, cuando en realidad estamos interpretando al mundo físico desde un paradigma; dos, la de suponer que los científicos se comunican con experimentos neutros de teoría, cuando en realidad se entienden (eso es lo que Popper llamó “conocimiento objetivo” [1988]) cuando comparten un mismo paradigma, comunicación que deja de ser tan fluida cuando los paradigmas entran en crisis.

Resumen: paradigma de la información vs. paradigma de la comunicación

	Información	Conocimiento
Conocimiento	Relación entre sujeto y objeto mediante una idea-copia	Estar-en, habitar-un mundo de la vida y por ende entender, comprender, interpretar
Realidad	Cosa física	Mundo de la vida
Interpretación	Algo sobre algo	Conocimiento
Verdad	Adecuación entre sujeto y objeto	Expresión del mundo de la vida habitado
Lenguaje	Copia de la cosa física	Juegos de lenguaje
Sentido del mensaje	Sintáctico-semántico	pragmático

Consecuencias inmediatas para la comunicación social

La consecuencia inmediata de todo esto es que hay un modo habitual de encarar la comunicación social, más práctico que teórico, esto es, son usos y costumbres lingüísticas que esconden concepciones filosóficas practicadas más que estudiadas, de las cuales la profesión en general parece no tener la más mínima advertencia.

Ese modo habitual es el objetivismo en comunicación social. En el objetivismo, que absorbe sin advertir todo el paradigma de la información, las noticias son los

hechos y los comentarios a las noticias es la interpretación. Lo primero (repetido por el eslogan “los hechos son sagrados y las opiniones son libres” [Muñoz Torres, 1995]) sería la clave de la verdad y la honestidad. La función del comunicador es transmitir esos hechos e “informar” de ellos a la audiencia; si hubiere algún tipo de “opinión” ello debe ser aclarado o advertido de alguna manera.

Pero esto pone en peligro la verdad. Cuando el comunicador ya adentrado en el oficio descubre intuitivamente que su subjetividad siempre está en el diseño, en la relevancia y en el modo de expresión de la “noticia”, y si además trabaja en una empresa, donde hay una gerencia que decide la línea editorial, entonces, al haber supuesto que la verdad es incompatible con todo ello, entra en una crisis de escepticismo. La verdad, como “adecuación con la realidad” pasa a ser una imposible ilusión de sus ingenuos profesores de filosofía que ignoran “cómo funcionan los medios”.

Los medios, a su vez, habitualmente se presentan a sí mismos como objetivos; o, si no, como comentaristas de hechos que sí son objetivos. En la medida que crean en ello, se autoengañan y engañan a la audiencia, porque nadie habla sino desde un horizonte y —como Habermas (1987) bien ha enseñado— una norma esencial del diálogo es la autopresentación de sí mismo.

La hermenéutica realista que hemos desarrollado, sobre la base de la fenomenología de Husserl, nos dice que las cosas son muy diferentes:

- a. No hay hechos, hay mundo de la vida.
- b. Cuando el comunicador escribe un mensaje, ya interpreta, pues lo escribe desde su horizonte de comprensión.
- c. Cuando decimos “escribe” estamos incluyendo todo lo que las actuales tecnologías de la comunicación implican en cuanto al diseño del mensaje.
- d. Desde ese horizonte están dadas la selección y la relevancia de las realidades intersubjetivas a comunicar.
- e. El comunicador siempre es “activo” en tanto su subjetividad siempre se introduce en el mensaje; puede ser “pasivo” si carece de conciencia crítica de los horizontes que están en juego.
- f. De ese horizonte depende el juego de lenguaje que utiliza.

g. Cuanta mayor sea la radicación existencial (es decir, cuanto más propio sea el mundo habitado) mayor será la capacidad de verdad del comunicador del mundo del que habla.

h. La audiencia tiene el mismo proceso: interpretará el mensaje según su horizonte.

i. Si los horizontes de emisor y audiencia son muy alejados, las posibilidades de malentendido e incomunicación serán mayores. Al contrario, cuanto mayor sea la intersección de horizontes, la comunicación será mayor, bajo significados analógicos.

La audiencia puede ser “pasiva” en la medida que padezca alienaciones respecto de la persona del comunicador, pero siempre es “activa” en cuanto pone en juego su horizonte.

j. El sentido del mensaje está en el contexto pragmático entre emisor y destinatario.

k. Como vemos, nada de esto obsta a la verdad del mensaje. Que Obama sea presidente de los Estados Unidos es perfectamente verdadero, pero para ser dicho tiene que interpretarse qué significa ser presidente en los Estados Unidos, de donde emergerá también la relevancia del mensaje y su diseño.

La conciencia teórica de la hermenéutica realista para la conciencia crítica del comunicador y su capacidad de verdad

En la filosofía de la ciencia actual, la conciencia de la importancia de la teoría se ha ido acrecentando con la conciencia crítica de la debilidad del testeo empírico. En efecto, el endiosamiento de este último era *un humano intento de librarse de las debilidades de lo humano* y buscar en los solos datos esa verdad que no quisiéramos trabajosamente tener que encontrar. Si hubiera un método por el cual un testeo empírico decidiera absolutamente la verdad, entonces el intelecto humano no tendría que hacer nada más sino aplicar el método. Pero ello es totalmente imposible. Los aportes de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend mostraron progresivamente que la creación de teorías es anterior y fundamental a cualquier tipo de testeo empírico *que en realidad no es más que la interpretación del mundo físico confor-*

me a la teoría anterior. El *historical turn* (Carrier, 2012) de la filosofía de la ciencia ha evidenciado suficientemente que autores como Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Einstein, elaboraron su teoría antes de cualquier testeo empírico. Ante la unión positivista entre verdad y dato, muchos preguntan qué pasa entonces con la verdad, ante lo cual la obvia respuesta es: la verdad solo puede darse en las teorías y en la filosofía de la física que las sustente.

De igual modo, un comunicador social formado en la hermenéutica realista sabrá que puede estar en la verdad, pero no dependerá de imposibles datos neutros de teoría para ello. Al contrario, tendrá que formarse muy bien para defender su propia visión del mundo, que considere verdadera. Tendrá que tener suficiente conciencia crítica de sus propios presupuestos y sabrá que para defenderlos tiene que estar muy bien formado en filosofía en vez de pedir una estadística. Estará mejor defendido de gobiernos que lo acusen de “des-informar” a la audiencia, pues sabrá muy bien que en una sociedad libre hay varias visiones del mundo en debate, que los gobiernos son solo una de ellas y que todas deben debatir en la arena pública en igualdad de condiciones *epistémicas*, esto es, *ninguna de ellas dependerá de ningún testeo empírico neutro de filosofía*. Y el atrevimiento de un gobierno de decir que tiene los “verdaderos datos”, intentando acallar al contrario, será visto en primer lugar como una ingenuidad hermenéutica además de un obvio acto de autoritarismo.

Pero para todo esto debemos formar comunicadores sociales que, como los científicos, *sepan que todo depende de su capacidad filosófica de defender su visión del mundo*. El comunicador que tenga conciencia de su acto de interpretación terminará estudiando más filosofía, literatura e historia con conciencia histórica, porque ese será su único modo de sobrevivir con una firma respetada en un mundo que se convierte cada vez más en una babel ininteligible de millones de horizontes contrapuestos.

Referencias

- Ayer, A. J. (1965). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cantor, P. A. (2008). “From Shakespeare to Wittgenstein: ‘Darmok’ and cultural literacy” (p. 3-17). En: Eberl, J. T.; Decker, K. S. (eds.). *Star Trek and philosophy: the wrath of Kant*. Chicago: Open Court.
- Carnap, R. (1992). *Autobiografía intelectual*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Carrier, M. (2012), “Historical approaches: Kuhn, Lakatos and Feyerabend” (p. 132-151). En: Brown, J. R. (ed.). *Philosophy of science: the key thinkers*. London and New York: Continuum.
- Comte, A. (1982). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar.

- Descartes, R. (1979). *Discurso del método [y] Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Elizalde, L. (2003). *Comunicación de masas y espacio público en Habermas*. Buenos Aires: Universidad Austral.
- Feyerabend, P. (1981). *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, P. (1982). *La ciencia en una sociedad libre*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feyerabend, P. (1989). *Diálogo sobre el método*. Madrid: Cátedra.
- Feyerabend, P. (1991). *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Feyerabend, P. (1992). *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, P. (1995). *Killing time*. Chicago: University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (2001). *La conquista de la abundancia*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H. G. (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción*. Taurus: Madrid.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hempel, C. (1981). *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid: Alianza.
- Hempel, C. (2005). *La explicación científica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Hume, D. (1985). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: second book*. Dordrecht: Kluwer.
- Kant, I. (1945). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Sopena.
- Koyré, A. (1977). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Koyré, A. (1979). *Del universo cerrado al universo infinito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. (1966). *La revolución copernicana*. Madrid: Orbis.
- Kuhn, T. (1989a). *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Kuhn, T. (1989b). *La tensión esencial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. (2000). *The road since structure*. Chicaco: University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Leocata, F. (1987). El hombre en Husserl. *Sapientia*, 42, 345-370.
- Leocata, F. (2000). Idealismo y personalismo en Husserl. *Sapientia*, 55 (207), 397-429.
- Leocata, F. (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina (EDUCA).
- Leocata, F. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Buenos Aires: Proyecto.
- Leocata, F. (2010). *Filosofía y ciencias humanas*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina (EDUCA).
- Llano, A. (1999). *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis.
- Mill, J. S. (1882). *A system of logic*. New York: Harper.
- Muñoz Torres, J. R. (1995). Objetivismo, subjetivismo y realismo como posturas epistemológicas sobre la actividad informativa. *Comunicación y Sociedad*. Pamplona, España, 8, 2, 141-171.

- Nagel, E. (2006). *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Popper, K. (1985). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1988). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Santo Tomás de Aquino (1940). *El ente y la esencia*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Filosofía.
- Schutz, A. (1967). *The phenomenology of the social world*. Chicago: Northwestern University Press.
- Schutz, A. (1970). *On phenomenology and social relations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schutz, A. (2003a). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schutz, A. (2003b). *Estudios sobre teoría social II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (2000). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Zanotti, G. (2002). Feyerabend en serio. *Studium*, 5, 10, 85-198. Reimpreso en: Dolfi, M. (comp.) (2006). *Homenaje a Alberto Moreno*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- Zanotti, G. (2005). *Hacia una hermenéutica realista: ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*. Buenos Aires: Universidad Austral.
- Zanotti, G. (2009). Thomas Kuhn: el paso de la racionalidad algorítmica a la racionalidad hermenéutica. *Revista de Análisis Institucional*, 3, 1-56.
- Zanotti, L. J. (1972). *Etapas históricas de la política educativa*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).

Bibliografía consultada

- Feyerabend, P. (1981b). *Philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, S. (2008). "Psicología de las masas y análisis del yo" (v. 3). En sus: *Obras completas*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Koyré, A. (1966). *Estudios galileanos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Koyré, A. (1994). *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Contacto

Gabriel Zanotti
gabrielmises@yahoo.com