

Información y verdad en la cultura tecnológica

[Publicado en Doxa Comunicación, I, VI-2003, pp. 95-114.]

Resumen

La vida contemporánea se funda mucho más en la imagen de la realidad que proporcionan los medios de comunicación de masas que en las creencias tradicionales. La relación humana con el conocimiento verdadero está profundamente mediada por el poderío tecnológico y social de los nuevos agentes que han convertido nuestra sociedad en una sociedad de la información. Vivimos en una época en la que hay un cierto *eclipse de la noción de verdad* que se ve sustituida, la mayoría de las veces por la simple abundancia de noticias, lo que plantea problemas intelectuales y morales de un tipo inédito en el pasado.

Summary

The contemporary human life is founded much more on the image of the reality that the mass media provides than in the traditional beliefs. The human relation with the knowledge is deeply mediated by the technological and social power of the new agents who have turned our society in an information society. We live in an epoch in that there is a certain *eclipse of the concept of the truth*. The real knowledge has been replaced, almost always, by the simple abundance of news, which raises intellectual and moral problems that they had never presented in the past.

Palabras clave:

Sociedad de la información, verdad, realidad, ciencia, comunicación de masas, tradición, creencias.

Key words:

Society of the information, truth, reality, science, communication of masses, tradition, beliefs.

La reflexión sobre los medios de comunicación social y sobre su papel en la sociedad contemporánea puede hacerse de muchas maneras: ahora ha empezado a no llevarse la aproximación oficialmente crítica, la denuncia de las enormidades que, ellos mediante, se cometen contra una diversa serie de principios y realidades que se consideran, de una u otra manera,

especialmente respetables. Avanza, por el contrario, una mirada más tolerante y complaciente porque, al fin y al cabo, se piensa, ellos son lo que somos nosotros, nos reflejan y ya está bien de enfados más o menos narcisistas¹. Se puede ver este sesgo en la crítica de los medios como un síntoma más de lo universal que se ha hecho lo que podría llamarse la cultura del fin de la historia, la sensación dominante de que hay poco más que decir sobre este mundo que nos cobija que lo que decimos día a día con nuestras neurosis y manías, la escasa esperanza de que el debate y la reflexión sirvan para modificar algo de lo que pasa. No está mal que se haya abierto una nueva línea de interés sobre la especificidad de los medios y que se haya abandonado un tipo de crítica especialmente pretenciosa y pedantesca, además de que el tipo de crítica política con el que habitualmente se sazonaba circula ya muy mal en las democracias postcomunistas. Sin embargo, algo hay que decir sobre las cosas desde fuera de los medios: no parece razonable concederles, además de su inmenso poder, una suerte de privilegio exclusivo e incontestable a la hora de conformar las conciencias. La crítica de los medios sigue siendo necesaria, aunque las categorías no hayan de ser las ya muy gastadas de frankfurtianos y otros pensadores especialmente cenizos y exquisitos.

En estas líneas se va a tratar de enfrentar el papel de los medios con la idea clásica de verdad, se va a narrar una historia forzosamente breve de cómo y en qué medida (muy variable según temas y contextos) la información acaba enterrando a sus objetos, de cómo el medio puede dejar de serlo y se convierte en una sustancia de sí mismo, en algo que no sólo alumbra sino que despista y ensombrece.

Los medios, sin embargo, ni ahora son ni nunca han sido nada sin aquél que los lee o los contempla. Todo el problema se puede reducir, por tanto, a la lectura que se hace de los medios. Pero hacer una lectura exige poder comparar, ser libre, tener otras ventanas al mundo. Que esas ventanas se pierdan no es

¹ Aunque se trate de obras de distinto porte, tanto Enrique Lynch como Gustavo Bueno han coincidido recientemente en el distanciamiento respecto a las críticas clásicas o tradicionales de la televisión. Así, escribe Lynch (2000: 79): "El carácter especular de la televisión hace inconsistentes los argumentos de los que arremeten contra ella desde una perspectiva pretendidamente críticoilustrada e ideológicamente redentorista». Por su parte Bueno apunta (2000: 318): "¿Quién podrá negar que, entre los motivos que impulsan la teoría crítica de la televisión, puede estar actuando el espíritu gremial de los escritores y de los librereros o, más en general, el conflicto entre los medios que utilizan la palabra escrita y los que utilizan la palabra hablada, acompañada de imágenes?"

responsabilidad de nadie sino de quien las cierra: los medios sólo ofrecen otras mirillas y nos invitan-empujan a mirar por ellas: pero el sol de día y la luna y las estrellas desde el atardecer están siempre sobre nosotros y a nuestro alcance con sólo alzar un poco la mirada.

1. El deseo de estar en la verdad

Una de las promesas inequívocamente adscritas a la esperanza en la salvación, tal como nos es ofrecida por la tradición cristiana, es la de lograr la transparencia en cualquiera de sus formas: porque el hombre al contemplar a Dios sabrá todo lo que pueda desear saber (no existirá para él el abismo de la ignorancia ni, por tanto, la congoja de la duda) y porque todo lo que escuche y todo lo que diga será perfectamente inteligible gracias al don de lenguas del que existió un anticipo en Pentecostés. Mientras tanto, seguiremos siendo herederos de Babel, muy dependientes de nuestro escaso saber y, en cierto modo, esclavos de la ignorancia (una limitación realmente decisiva, sobre cuyo alcance se nos invita cada día al olvido en nombre de una ilustración bastante presuntuosa). Por todo ello, como se recuerda en el Documento pontificio titulado *Ética en las comunicaciones sociales* (Vaticano, 4 de julio de 2000, p. 2) podemos autodescribirnos como caminantes de un sendero que tiende a alejarnos de Babel, aunque, como es obvio, es éste un sendero que puede recorrerse, al menos, en dos sentidos (por más que a casi todos les suele parecer que el norte que persiguen está en el lugar adecuado). La humanidad vive en un mundo de sombras: las sombras son, sin embargo, compañeras inseparables de la luz y, como decía Pascal, hay luz suficiente para quienes quieren ver, pero no es luz que llegue a deslumbrarnos.

A lo largo de toda nuestra vida, pues, y con matices distintos, hemos de estar sometidos a múltiples ignorancias y a un deseo de saber, pero no está en nuestra mano esclarecer nada de modo definitivo -no podremos nunca persuadir a todos- ni tener certeza plena sobre las explicaciones últimas ni de nuestra vida ni de las vidas y las conciencias de los demás. Podemos, por supuesto, creer y debemos, además, atenemos cuanto podamos a nuestras creencias, hacer que nuestra conciencia y nuestra vida no vivan en

permanente divorcio, trabajar porque nuestro testimonio ante los demás sea elocuente. Pero debemos convivir con la confusión, con la libertad, con el mal. No tenemos ni medio ni mandato para arrancarlos de entre nosotros porque, con toda seguridad, también la cizaña existe por alguna razón.

Es necesario recordar con modestia esta limitación radical -en el plano intelectual y en el plano moral- de nuestras capacidades de juzgar para poder decir con libertad algunas cosas claras sobre el mundo en que vivimos. No hay contradicción entre profesar unas creencias que estimamos fundamentalmente ciertas y el respeto a las personas que no las tienen por tales, a quienes actúan de modo absolutamente

distinto al nuestro y nos juzgan, a nosotros y a nuestras creencias, hipócritas, mediocres, cobardes o insensatos. Pero, menos aún, hay contradicción entre ese respeto y el esfuerzo por proclamar, defender y argumentar nuestras creencias. Existe un derecho a persuadir y existe incluso el deber de intentar que resplandezca la verdad por difícil que resulte alcanzarla. Al fin y al cabo, la libertad está relacionada con el bien y con el mal, pero se asienta en la capacidad de reconocer lo verdadero y lo bueno.

Amar la verdad significa, entre otras cosas asumir que aun debiendo estar abiertos a ella no podremos nunca agotarla y no debemos confundirla jamás con lo poco que sabemos, porque no somos dioses y debiéramos ser suficientemente sabios y experimentados para desconfiar siempre lo suficiente de nosotros mismos. La realidad, como ha escrito Jesús de Garay (1992: 21), está formada de ocultamiento y manifestación y no nos es dado desvelarla por entero.

2. La libertad, el mal y la confusión

A la hora de examinar algunos de los problemas más obvios en lo que respecta al papel de los medios de comunicación en las sociedades que viven inmersas en lo que podemos llamar la cultura tecnológica, vale decir, en la mentalidad más típica sentido común (por decirlo de alguna manera) que reina entre nosotros, es conveniente recordar que nada es tan connatural al hombre como la mentira y el engaño (Garay, 1992: 119). El error,

la ignorancia, son, por supuesto la base de ambos y lo son porque de una u otra forma (aunque seamos efectivamente capaces de alcanzar formas inequívocas de saber), partimos de un no saber, y, en el camino hacia el conocimiento, los errores nos resultan, en muchísimas ocasiones, indiscernibles de la verdad.

Como recordaba Wittgenstein², solo llegamos a la verdad tras un esfuerzo que no podemos ahorrarnos. Hay que recorrer un camino, que es muchas veces penoso y largo y que a veces no estamos en condiciones de afrontar. Es fundamental recordar esta limitación, pero, además, sobre esta dificultad de base se añade, con mucha facilidad, toda una serie de obstáculos que son fruto, de uno u otro modo, de la voluntad humana: la capacidad de ficción, de engaño y de disimulo, que usamos para alcanzar nuestros fines que, la mayor parte de las veces, no se reducen ni se subordinan a saber y reconocer lo verdadero.

Esta carencia que es, básicamente, epistémica, se complica, pues, con ingredientes morales. No hay otro remedio inteligente a esta situación que aliviarse en el terreno práctico con algún principio de tolerancia, es decir, hay que reconocer que vivir en libertad supone necesariamente que, como decía Hayek, alguien hará cosas que no nos gusten. No es difícil vincular esta cautela tolerante a una proposición muy precisa en el orden político y moral: no está a nuestro alcance la sociedad perfecta³.

Por hermoso que pueda parecer en ocasiones el ideal de la unanimidad estamos, afortunadamente, muy mal dotados para él. Tenemos que comprender que nuestra libertad tiene un valor que no tendría si no fuésemos capaces de hacer el mal. La idea de libertad, en este sentido radical y trágico, es de origen inequívocamente cristiano, pero, por ello mismo, es completamente claro que la noción misma de libertad sería

² Wittgenstein (1997: 194): "Uno debe de colocarse del lado del error y llevarlo hacia la verdad. Esto es: debe descubrirse el origen del error pues, de lo contrario, el oír la verdad no sirve de nada. La verdad no puede penetrar cuando otra cosa ha ocupado su lugar. Para convencer a alguien de la verdad, no es suficiente constatar la verdad; más bien uno tiene que encontrar el camino del error a la verdad"

³ En su autobiografía, recordando seguramente ideas de Berlín, escribió Karl Popper (1977: 24-25): "Siempre tendremos que vivir en una sociedad imperfecta. Y ello es así no sólo porque incluso las buenas personas son muy imperfectas; ni porque, obviamente, cometemos errores por no saber lo bastante. Más importante aún que cualquiera de estas razones es el hecho de que siempre existen irresolubles pugnas de valores: existen muchos problemas morales que son insolubles porque los principios morales pueden estar en conflicto. No puede haber sociedad humana que carezca de conflictos: una sociedad tal sería una sociedad no de amigos, sino de hormigas".

incomprensible, en este mundo sin la presencia del mal, del mismo modo que no habríamos llegado a hacernos idea del significado y el valor de la verdad sino fuera tras la experiencia de la decepción y del error.

Podemos empeñarnos cuanto queramos y soñar con el adelanto del paraíso, con hacer aquí sobre la tierra una patria de perfección inigualable; podemos soñarlo, pero nunca lo alcanzaremos: lo más que está a nuestra mano es hacernos un poco mejores para evitar aquello que advertía Sancho "cada uno es como Dios le hizo, y aun peor muchas veces"⁴. Estamos vinculados irremediablemente a la confusión, al engaño y a la maldad. No podemos erradicarlos ni deberíamos desear hacerlo.

3. Eclipse de la verdad: realidad, naturaleza y tradición como imágenes del pasado

No podemos imponer certezas que no tenemos (ni tampoco las que creemos tener). Sí podemos, sin embargo, tener presente que aunque no podamos alcanzar la verdad rotunda en toda su plenitud podemos intentar acercarnos a ella, podemos ponerla bajo la estela de su influencia y subordinarnos a sus exigencias. No es esta, sin embargo, la actitud más corriente. La verdad no goza de aprecio general. La sospecha del porquero de Agamenón⁵ se ha extendido y cunde la impresión de que la verdad, como los fenómenos físicos, ha perdido solidez y pertenece a un reino puramente estadístico. Las razones de ese desprestigio son antiguas y muy hondas y están a la base de muchos de los fenómenos de opinión que pueden resultar inquietantes en el mundo contemporáneo.

La metafísica clásica era realista, afirmaba la existencia de una realidad que es independiente de lo que de ella se piense y fundaba la idea de verdad en la adecuación entre las proposiciones y las cosas. Con el pensamiento moderno estas nociones clásicas comienzan a desdibujarse. Primero, la ciencia clásica no parece necesitar de sujeto alguno que la piense, tiende a

⁴ *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, II, 4.

⁵ Recordemos el tan citado e irónico pasaje de Machado (*Juan de Mairena*, I): "La verdad es la verdad, díjala Agamenón o su porquero. Agamenón.- Conforme".

configurarse como una objetividad calculable que se escinde de cuanto hay de cualitativo y de subjetivo. Más tarde el historicismo encontró para ese mundo que había quedado sin anclaje natural un refugio en el seno del tiempo y lo hizo prescindiendo de toda idea de verdad fuera de él. El pragmatismo redujo la verdad a los valores e intereses de la vida y, por último, la postmodernidad ha tendido a subrayar el carácter optativo de todas esas nociones (son narraciones, historias, cosas que inventamos para poder hablar entre nosotros, no son otra cosa) y predica una sabiduría que consiste en la aclimatación al cambio, en la aceptación de lo caótico y en la conformidad pacífica con nuestras limitaciones para alcanzar cualquier clase de verdades pretendidamente universales o definitivamente ciertas.

En lugar de vivir de la verdad, consumimos información, una mercancía que, como tal, no precisa ser verdadera, que basta con que cumpla un papel social, con que sea reciente e interesante. Hay, por tanto, una suerte de eclipse de la verdad, una actitud hacia lo que se dice que no se basa únicamente en su presunta condición de verdadero sino, más bien, en su utilidad: es entonces cuando los medios se absolutizan, cuando dejan de tener transparencia y comienzan a adquirir una suerte de opacidad sustantiva, a ser no ventanas a la realidad sino la realidad que pura y simplemente cuenta. Las fuentes de la verdad dejan de estar en las cosas y empiezan a estar en quienes hablan, en el lenguaje que usan, en lo que dice más allá de toda referencia. Bordeamos así una situación un tanto paradójica, porque el mensaje se toma en desinformación cuando no sabemos de qué habla, cuál es la realidad, qué es lo que es y qué lo que no es.

La pérdida de la referencia se traduce socialmente en la desaparición de toda ontología previa a la cultura de los medios y en el borrado de cualquier tradición. Así los medios imponen sus propias categorías a la realidad, fenómeno que es particularmente obvio cuando, como luego veremos, nos tropezamos con la fama. El proceso de pérdida de referencia se inicia en los tiempos modernos a lo largo de dos series que, en cierto modo, son paralelas: el abandono de la creencia en que la realidad tenga un sentido a título propio (lo que se traduce en el cambio de significado de términos como realidad y naturaleza) y el creciente desprestigio de la tradición que parece a manos de su estricto contrario, de la novedad.

Desde los inicios de la modernidad se comienzan a abandonar las ideas de la metafísica clásica, y aunque se sigan usando los mismos términos, éstos comienzan a significar cosas muy distintas. En particular, la naturaleza pasa de estar viva a estar muerta, de ser un orbe animado por la vida a ser un orbe abstracto escrito en símbolos matemáticos, según la metáfora de Galileo. A la vez que se abandona esa idea y, en un proceso en cierto modo paralelo, se comienza a vivir con una independencia creciente de lo inmediatamente dado, de lo que la idea de naturaleza describe muy intuitivamente. Hay, por tanto, una doble transición: en primer lugar, desde la idea clásica (griega y cristiana) de lo natural hasta el modelo mecanicista y acosmista de la ciencia moderna y, por otro lado, en tanto se va consagrando un modo de vida cada vez más artificial y técnico, comienza a aparecer de un modo vigoroso la posibilidad de crear un mundo humano que, aunque en más de un sentido, reposa sobre el mundo natural, también lo oculta y lo sojuzga. Ambos procesos han ido reforzando, sino creando, el hábito de cambio, en primer lugar, como lo más propio de la condición humana y devaluando consiguientemente la autoridad que se reconocía a la tradición, a aquello que nos ha llevado a ser quienes somos y como somos. A los efectos de nuestro tema, la consecuencia más importante es que se han puesto las bases para que se pueda perder el respeto a referencias que pretendan fundarse en algo más sólido que el paso del tiempo y el consumo de novedades en una comunidad que lo fía todo a ellas.

El mundo de la comunicación se ha desarrollado en un entorno cultural que estaba maduro para la sustitución de la verdad por la opinión en cuya virtud el interprete es la cosa. Con mayor o menor conciencia, los que operan con la información acaban actuando como si la realidad no existiese fuera de las categorías en que se decidan a recrearla y pueden, por tanto, afirmar con verdad que *lo que no está en los medios y/o en la televisión no está en el mundo*.

La Ilustración suele explicarse como una época de culto a la razón, pero no con menor motivo podría ser descrita como una etapa de descrédito de la tradición que pasa a ser vista como un principio de perversidad. Así a la ocultación de la naturaleza que propone la modernidad se une la proscripción de la tradición en el pensamiento ilustrado. En virtud de ello el hombre queda plenamente sometido a la novedad que le viene de un doble origen: como fruto de la ciencia que avanza sin cesar y como fruto

de su voluntad de crear un mundo nuevo no sometido a límites de clase alguna. Estos son los dos principios de legitimación pública: la ciencia sobre todo lo que hay en el mundo, incluyéndonos a nosotros mismos, y la democracia (como expresión de la libertad popular que legisla de modo autónomo y soberano) sobre todo lo que tiene que ver con las cuestiones de la vida, con el bien y con el mal. El resto es intimidad, conciencia, mundo privado, algo que no alcanza el estatuto de publicidad con el que se está haciendo un mundo nuevo.

Esta clase de procesos se han acelerado hasta alcanzar su velocidad actual con la llegada de este siglo que ahora comienza, con la aparición de una efectiva civilización tecnológica y de unas sociedades muy complejas y dependientes enteramente de las artes de la información. Siempre ha sucedido así. La teoría precede a la puesta en práctica, como mínimo, en decenios, cuando se trata de cuestiones que afectan a la identidad que se asume. Ahora se ha tratado de siglos, pero sería un error de perspectiva atribuir los cambios sociales tan notables que ahora experimentamos a las novedades más recientes: detrás hay un proceso de maduración que ahora ha eclosionado. La naturaleza y la tradición estaban en almoneda desde centurias: ahora se han vendido los últimos efectos. Se refiere Giddens (1994: 6) a un hecho revelador: la palabra fundamentalismo no figura en el *Oxford English Dictionary* antes de 1950. Hasta esa fecha, el término corriente era el de *tradición*: ahora, pensamos que la tradición es un error, que tomarla como principio inspirador es un disparate y llamamos fundamentalistas a quienes se atienen a ella por encima de cualesquiera otras referencias.

En el presente estamos aplicando a la sociedad el mismo ritmo de modificaciones que, ya desde hace tiempo, hemos aplicado a la naturaleza: todo tiene que servirnos, que ponerse a la orden de nuestros deseos sin que importe para nada cualquier otra consideración. Una sociedad sin tradición es una sociedad que se está reinventando, que, como dice también Giddens, se ha hecho reflexiva, muy capaz de reconsiderarlo todo, de decidir sobre cualquier cosa lo que, como también anota nuestro autor, se convierte en una fuente permanente de *incertidumbre inducida* (Giddens, 1994: 7). Un ejemplo bastante palmario de todo esto es la ligereza con que se han aceptado, en apenas unas décadas, las indicaciones sobre la natalidad y el trabajo de la mujer que emanan de las conveniencias de una sociedad post-industrial con un alto nivel de consumo individual. No cabe duda de que esos

cambios pueden ser defendidos por sí mismos, por ejemplo, asumiendo una doctrina feminista que proclame la conquista de una igualdad con el varón en esa suerte de asuntos. No se trata, por tanto, de discutir este u otros cambios en particular, sino de no dejar de ver de qué manera han podido instalarse en la realidad con una tasa de aceptación y con una universalidad que resultarían incomprensibles de persistir con alguna clase de vigencia el reconocimiento del valor de las tradiciones.

Ahora estamos bastante alejados del punto de Popper (1994: 203) según el cual las instituciones son insuficientes si no están atemperadas por las tradiciones, tal vez porque, seducidos por la capacidad de innovación de la tecnología, hemos olvidado todo lo que debemos no al cambio sino a la permanencia que lo hace posible: deberíamos recuperar la estimativa necesaria para, sin perder el gusto por la novedad y el cambio como formas de mejora del estado de cosas, recuperar el valor que hay que conceder no a lo que se inventa sino a lo que se conserva, precisamente porque se considera un tesoro que sería irresponsable perder. Por otro lado, la mayoría de las tradiciones no son, en realidad, tan antiguas como se puede suponer ingenuamente. No es eso lo importante: lo notable es que caen sin apenas resistencia porque, en sí mismas, han perdido cualquier clase de legitimación en función del modo de pensar que se ha hecho más común en la cultura tecnológica.

De todo ello se podría obtener una consecuencia práctica: si es que se quiere realmente defender algunos de los valores que la tradición, o un cierto entendimiento de la naturaleza, traía consigo, lo mejor será, al menos a efectos de una apología comprensible para los más, comenzar a reformularlos en términos no de una vieja metafísica o de una irreconocible autoridad más allá del presente, sino en términos de elección, de libertad y de proyecto. Se trata, tan sólo, de un cambio de lenguaje, no de un cambio de cosa, de buscar los medios más adecuados para defender en el espacio público la vigencia y el valor que poseen ideas y creencias que antes se sustentaban sin dificultad en una determinada visión del mundo o en el consenso de los siglos. No hacerlo así puede ser algo más que un error táctico: una confusión de fondo. Al sugerir que se pueden reformular las viejas ideas de la tradición y las ideas metafísicas en términos de libertad, esperanza y transparencia no se hace otra cosa que subrayar algo que debería ser bastante obvio: la verdadera tradición no simplemente se continúa, sino que se es.

Si el fragor del cambio nos ayuda a distinguir lo que es esencial de lo que se debe meramente a la costumbre, la tradición volverá a estar viva y a recuperar su valor. En caso contrario estaremos abocados a una extinción que, muy probablemente, nadie tendrá interés en explicar.

4. Las sociedades contemporáneas como sociedades de imágenes

Los ciudadanos de las sociedades desarrolladas tecnológicamente no nos enfrentamos casi nunca a realidades y misterios naturales, porque estamos situados no frente al mundo natural, sino frente a un mundo cosificado de signos, ante un escenario repleto de señales, en el que la naturaleza no tiene un papel relevante (aunque en el fondo lo sostenga todo) y sólo nos acordamos de ella incitados por ideas, por sugerencias prácticas: por la fama de algunos paisajes, por el empeño del ecologismo, por la necesidad de distintos viajes y proyectos (además, por supuesto, de todo aquello que no se deja reducir a redes de imágenes: nuestra propia existencia como seres conscientes, la comunidad con nuestros semejantes, el paso del tiempo, nuestra maduración y la incertidumbre de la muerte, por citar solo unos casos obvios). Un ruido de variopintas imágenes y palabras nos separa de cualquier actitud pretendidamente natural e ingenua: estamos frente a un sistema de signos que extraña y nos extraña, que trata no solo de enseñarnos cosas sino de definirnos, de hacernos ser de una cierta manera, aunque todo ello, por supuesto, no anula la libertad que podamos poseer ni la capacidad de ejercer un juicio propio en cualquiera de los sentidos que podamos dar a esta palabra.

En tanto que sujetos que habitan en la sociedad de la comunicación somos objeto de un persistente tráfico de informaciones que pretenden darnos cuenta de lo que hay, de la marcha del conjunto de la vida, de lo que podemos esperar y lo que debemos temer. En este sentido somos, evidentemente, usuarios de los medios. La palabra uso tiende a engañarnos, sin embargo. Parece como si el uso fuese el criterio último de inteligibilidad: si algo se usa se comprende. No es así: usamos las piernas para andar, pero no sabemos cómo se hace eso tan simple. Usamos la cabeza para pensar, pero no sabemos de qué

modo acontece ese extraño prodigio de nuestra capacidad de entender. Algo parecido podemos decir de nuestro uso de los medios: usamos lo que dicen para informarnos, pero nunca sabemos del todo lo que, a lo largo de muy diversas mediaciones, han hecho con lo que nosotros queríamos saber. Es evidente que podemos superar esa carencia recurriendo a otras *ventanas* de realidad, pero, en muchas ocasiones, carecemos de cualquiera mínimamente relevante para lograr un contraste que de relieve a la superposición de imágenes y cosas en que consiste la información cuando se maneja con conocimiento. Además, sabemos que esa es la moneda que va a circular y, muy frecuentemente, se trata sólo de eso.

Tanto por razones de cantidad como de complejidad, los medios de comunicación tienden a configurarse como algo más que un instrumento, o, dicho de otra manera, en la medida en que son un instrumento lo son de un modo muy deformador y peculiar. Nos abren al mundo, pero también lo reducen: nos muestran lo que está oculto, pero se toman opacos para casi todo lo que tocan. En esta función reside, precisamente, el poder que alcanzan los medios de información y los periodistas (o no) que los dirigen: no es fácil imaginar qué clase de poder alcanzaría quien se limitase a transmitir datos, no a interpretar, escoge y categorizar sino, muy simplemente, a trasladar lecturas hechas conforme a sistemas y aparatos perfectamente conocidos por el lector, completamente públicos.

En realidad, muchas de las limitaciones de los medios de comunicación, y desde luego las más básicas, son las de cualquier clase de lenguaje no formalizado: sobre ellas se levantan carencias más específicas y privativas que distinguen al mundo de los medios del resto de sistemas tales como el educativo, el científico o el propio de sociedades o instituciones capaces de dotarse de un lenguaje formalmente definido.

El mundo de los medios está dotado de una universalidad precisa: se ocupa de todo cuanto sucede y puede ser pensado, no conoce fronteras, lo que no quiere decir que no las cree dentro de sí con sistemas más o menos regionales o especializados. En su universalidad presunta reside uno de los mayores peligros que conlleva el universo de los medios: la reducción a la insignificancia, el anonadamiento de cuanto en ellos no comparece con el debido vigor. Esta propiedad tiene gran importancia en el orden político (los actores políticos así lo

estiman de modo general) y en el mundo de los negocios. En ambos tiene una específica razón de ser y en ambos existen sistemas de relativización (de los que no es ahora el caso ocuparse), formas de someter la preeminencia de los medios y sus pretensiones a alguna clase de principio de realidad distinto de ellos mismos. Fuera de ahí, sin embargo, los medios cumplen, generalmente, un papel inevitablemente distorsionador. Fijémonos, especialmente, en tres grandes conjuntos de preocupaciones humanas: el saber, la moral y la fama.

En el terreno del saber los medios generales están ocupando un espacio que no les es específico pero al que no pueden renunciar en virtud de la importancia económica y política que los saberes tienen en el mundo de hoy. Desde el punto de vista intelectual, los efectos de la presencia mediática de la ciencia son, casi sin excepción, bastante perversos. La razón es harto simple: no puede ser explicado en unas decenas de caracteres lo que requiere un esfuerzo intelectual que no está al alcance de todas las entendederas y que puede requerir de miles de páginas bastante ilegibles para los más. Sin embargo, los propios científicos se ven obligados a asomarse a esa ventana mediática en virtud de sus necesidades de reconocimiento y de financiación. La conjunción de ambos factores lleva a una competencia ridícula por la preeminencia informativa a entidades que nunca fueron pensadas para competir en esos terrenos, una competencia que no puede mantenerse sin serios riesgos de desnaturalización.

Jan Hendrik Schön, un joven físico de los laboratorios Bell (del que se habló incluso como candidato al Nobel), se ha dedicado durante años más a la ficción de ciencia que a la ciencia misma. Según la investigación iniciada por Bell Labs a la vista de las suspicacias suscitadas por los espectaculares experimentos de Schön, no hay evidencia de que sus resultados, publicados entre 1998 y 2002 en venerables revistas especializadas, sean fiables. Schön, que ya ha sido despedido, ha protagonizado el más gigantesco fraude de la historia de la física.

Que un engaño de tal magnitud haya podido pasar inadvertido para la mayoría durante varios años es muy sorprendente y pone en tela de juicio el sistema de control de los centros de investigación y de las revistas de referencia. El caso Schön recuerda al caso Sokal: la broma que un físico neoyorquino le gastó a una revista posmoderna colándole un artículo lleno de estupideces pretenciosas pero que sonaban gratamente a los

editores. Si Sokal no hubiese revelado la broma no sabemos lo que habría tardado en descubrirse.

El caso Schön es más grave, sin embargo, por varias razones. Lo que revela es que la ciencia de punta está sometida a unas tensiones que son devastadoras para quienes carecen de escrúpulos con tal de alcanzar notoriedad. Sokal quería burlarse de intelectuales deseosos de adornarse con plumas cuánticas, pero Schön ha conseguido confundir a sus colegas, a sus financiadores, a muy buena parte de la comunidad científica internacional y, de no habersele ido la mano, tal vez lo hubiera logrado por completo.

No será fácil saber lo que intentaba Schön. Tal vez acabe vendiendo millones de ejemplares de un libro en que cuente su vida. La diferencia entre lo que tomamos por ciencia y lo que rechazamos como tal, es más compleja y difusa de lo que algunos se empeñan en creer, especialmente en un mundo en el que la ciencia, la notoriedad y los negocios ya no viven en casas separadas.

La presencia del saber frente a públicos muy amplios no sólo distorsiona las cosas en el ámbito de los medios de comunicación, sino, y tal vez muy especialmente, en un terreno de apariencia más cultivada pero no menos peligrosa, el tipo de literatura que llamamos de *divulgación científica* y que puede asumir dos formas muy distintas: la que producía aversión a Wittgenstein⁶ una literatura encaminada a reforzar con malas artes el poder y el prestigio de la ciencia, a seducir con promesas y confusiones acerca de su contenido y sus posibilidades reales, pero que puede dar lugar también, por el contrario, a pequeñas joyas del pensamiento, lo que ocurre (y no siempre) cuando alguien que domina de verdad un determinado asunto se esfuerza con éxito para ponerlo a disposición de quienes no han tenido la oportunidad de dominarlo como él: bastará con nombrar las obras de Richard P. Feynman o de Freeman J. Dyson para certificarlo.

⁶ Escribe al respecto en su *Conferencia de Ética* (1997: 57): "Otra alternativa hubiera sido pronunciar lo que se denomina una conferencia de divulgación científica; es decir, una conferencia destinada a hacerles creer que entienden algo que en realidad no entienden, y satisfacer así lo que considero uno de los más bajos deseos del hombre moderno, a saber, la curiosidad superficial acerca de los últimos descubrimientos de la ciencia".

En el terreno de la moral los medios cumplen, por lo general, una función escasamente clarificadora; olvidando incluso la promoción de imágenes de la realidad escasamente defendibles por razones de puro negocio, y fijándonos únicamente en los efectos indirectos de su tarea habitual, es evidente que los medios han contribuido a dibujar un escenario anómico al menos con tanta eficiencia como la que emplean en retratarlo en la medida en que efectivamente existe. Al retratar con entera normalidad situaciones que merecerían un juicio moral muy negativo contribuyen a la normalidad de lo patológico y a la reclusión del juicio moral en la esfera de la pura subjetividad, en el ámbito de lo opcional y de los prejuicios de grupo.

No es fácil precisar hasta que punto los medios promueven y defienden una moral de mínimos que se ha hecho característica de nuestras sociedades o hasta que punto esa moral ha llegado a ser dominante como consecuencia de la acción persistente de los medios en su troquelado de la normalidad. Si se considera el caso de lo que ha venido en llamarse lo "políticamente correcto" es razonable sentirse inclinado a la segunda de esas explicaciones, porque es bastante indiscutible la afirmación de que, en general, los medios de comunicación social han acudido presurosos a moralizar cuanto fuese necesario según los dictados establecidos en esta nueva tabla de valores, hasta tal punto que cabe considerar que lo "políticamente correcto" no es sino el libro de estilo de quienes han renunciado, en todo lo demás, a conceder cualquier otra clase de distinción entre seres y deberes. Los medios de comunicación social se convierten así en directores de conciencia, en paladines de una axiología indiscutible pero bastante estúpida.

La conversión de los medios en criterio de moralidad es el correlato de su abandono de la discusión puramente moral, del reconocimiento de otras fuentes de moralidad que el gusto del público. Giddens ha llegado a proponer como una nueva frontera de la democracia la posibilidad de formar democracias hacia abajo, con un carácter más participativo que representativo, propósito que solo podrá ser logrado por una sociedad civil renovada y aliada con el Estado, para "actuar asociados, cada uno para ayudar, pero también para controlar la acción del otro", una sociedad que podrá resultar tanto o más repelente que cualquier autoritarismo clásico y en la que un nuevo autoritarismo difuso

podría encontrar su brazo ejecutor en el papel normalizador de los medios⁷.

En el ámbito del prestigio y de la fama los medios han ejercido una completa subversión en cuya función la fama no es ya más el reconocimiento de alguna clase de propiedad previa sino, simplemente de la presencia habitual en los medios. La fama se sustantiva de tener y de precisar antecedente causal. El ejemplo más reciente en España es el inaudito éxito de los programas que colocan en el mercado de la notoriedad a un conjunto de gentes escogidas exclusivamente por criterios completamente ajenos a otro mérito que el de una cierta representatividad sociológica: la reacción del público y la conducta subsiguiente del resto de los medios confirma plenamente la tesis de que la fama es algo que adviene mediáticamente, algo que los medios crean sin motivo previo alguno. Los medios no son aquí medios, sino sustancias, sistemas de creación de una realidad que oculta las cosas, que las sustituye y las manipula en función de intereses que nada tienen que ver con lo que efectivamente existe en la realidad.

Aunque tras el apelativo de sociedad de la información a lo que se quiere apuntar es a una sociedad del conocimiento, por lo que a la influencia de los medios respecta debemos hablar, más bien, de una sociedad de la imagen, (donde *imagen* es un término que debe ser entendido en contraposición con *realidad*, más en relación con lo que se dice que con lo que efectivamente pasa), una sociedad que se informa mucho pero que piensa menos de lo que sería menester: esta es la razón última por la que el pluralismo de los medios es una necesidad básica de la democracia, una necesidad, no una garantía porque la democracia necesita más pero lo resistiría mal si hubiera de pasarse sin ello.

5. Las transformaciones de la realidad social

El poder de las industrias de la cultura (se calcula que el mundo se publica un libro nuevo cada medio minuto) y el de los medios de comunicación es inmenso. De la añoranza de una situación

⁷ Giddens (2000: 81) se refiere a lo que llama "democratizar la democracia", extenderla hacia más arriba (en el ámbito internacional, lo que puede ser ilusorio pero deseable) y hacia abajo (en el ámbito de las costumbres, lo que es otra manera de santificar la opinión dominante como criterio de moralidad).

más equilibrada para el sujeto individual ha surgido el mito contemporáneo de la interactividad: la posibilidad de que el mensaje circule en un doble sentido, de que el lector o el espectador no sean meramente pasivos, posibilidad que ha sido una de las añagazas (además de una de las realidades aunque, como es lógico, bastante limitada en sus alcances) de la naciente sociedad de la información.

Esta pasión por la interactividad no se explicaría bien si no hubiese una suerte de conciencia difusa de que la información que los medios nos dispensa nos modifica efectivamente, no deja las cosas tal cual están. Nadie habría reclamado nunca la interactividad frente, por ejemplo, a la pintura, precisamente en tanto la pintura se nos ofrece como un medio de contemplación serena, como un mensaje que podemos recibir con la calma que sea necesario y cuyo significado podemos integrar en nuestro mundo propio, como algo que, en suma, podemos pensar. Sólo en cuanto estimamos que la información nos piensa, nos modifica y nos constituye, sólo en cuanto sabemos que no nos deja ser tal como somos podemos reclamar el gesto de contestarla, el consuelo de la interactividad. Magro consuelo si antes no va precedido de un análisis cierto de cuanto nos afecta la realidad informatizada, de cómo nos mueve a ser de un cierto modo.

Veamos someramente un caso claro, el de la influencia de la televisión en la política.

En una de las grandes películas de John Ford (*The last Hurrah*, 1958) se nos presenta lo que tal vez sea la primera incursión del cine en el debate sobre las repercusiones decisivas que la televisión estaba comenzando a tener en la política, hasta el punto de determinar los desenlaces de las convocatorias electorales y, por tanto, de condenar a muerte a toda una forma tradicional de entender las contiendas electorales y la misma democracia. El alcalde de la ciudad y gobernador del estado, magistralmente interpretado por Spencer Tracy, es un viejo zorro de la política, amigo de todo el mundo, populista sin exceso, trabajador infatigable y honrado. Nuestro hombre se conmueve con los problemas de la gente y lucha astuta y decididamente contra la injusticia y los abusos: en fin, un paradigma, según lo que con toda probabilidad pensaba Ford, de cómo debiera ser un político decente; alguien que ni siquiera había podido dedicar parte de su tiempo a ocuparse de su único hijo que es, a todas luces, su contrafigura, un verdadero idiota. Pues bien, del mismo modo que el hijo desconoce los valores del padre para vivir en un

mundo frívolo y absurdo, el poder político basado en la autoridad y el prestigio, en la calidad humana de alguien que es escogido por sus semejantes cercanos, va a ceder el paso a un poder que se *fabrica* contando esencialmente con las ventajas que proporciona la posibilidad de emplear la televisión para crear un nuevo personaje público.

A lo largo de la película asistimos escena tras escena al buen hacer del viejo alcalde y gobernador: nada se le escapa, manda de verdad, sabe lo que hace y lo que tiene que hacer cuando algo amenaza con salirse de su sitio. Pero no puede prever algo que a la postre le retira de su magistratura y que acaba, incluso, con su vida en una metáfora muy plástica del surgimiento de nuevas formas de gobernar y de relacionarse con los electores. Vemos como su última batalla la pierde contra un adversario insignificante e inepto (tan memo como su único hijo), manejado por cuatro magnates bastante mangantes a los que el protagonista había podido sujetar hasta ese momento. Pero el idiota elegido penetra en las casas de todos por la cañería electrónica y consigue ser aceptado como una novedad interesante por la mayoría del electorado aunque, como es obvio, nada tenga que decir ni valga para nada.

La televisión es aquí para Ford un medio que emplea la oligarquía local para sacudirse el yugo de la democracia en manos de un demócrata que lucha por una igualdad real, que, a lo que parece, no es muy del agrado de ciertos *happy few*, Ford, que ha dramatizado con prontitud una novedad trascendente, ha dado una interpretación de la relevancia de la televisión que ahora se nos antoja elemental, sobre todo, porque la influencia de los medios se ha hecho más ubicua e inespecífica. No se trata de que no haya manipulación, aunque en ocasiones sea evidente esa intención, sino de que nuestras sociedades son ya irremediabilmente sociedades de televisión y prensa, sociedades en las que el poder político está ya irremisiblemente uncido a la prensa y la televisión (¿de qué otro modo podrían hacerse los debates políticos?) y que, aunque esos modos de presencia pública tengan defectos (en cualquier caso menos que su ausencia e infinitamente menos que su prohibición) dejan indudablemente un margen a la libertad de juicio, en especial si hemos acertado a preservar y promover otras formas de relación y diálogo con la realidad social.

No se puede evitar la modificación que los medios hacen de la realidad social: lo que se ha de hacer es evitar que ese sea el modo exclusivo de acción social, moral y política, la única manera de preferir a nuestro alcance. Se hace preciso, por tanto, que exista una pluralidad de accesos a la comunicación que nos permita, cuando se pueda y merezca la pena, hacer algo por evitar las distorsiones de los medios, para edificar interpretaciones de la realidad que no se deban en exclusiva a su lógica, que se inspiren en otras fuentes y otros remedios, pero haciéndolo más allá de condenas inspiradas en una pretendida puridad intelectual o en una absurda pretensión de objetividad limitada e incondicionada, más allá también, como dice Juan Antonio Ribera (2000: 225), de esa enfermiza vanidad moral que se llama "espíritu crítico".

No hay contradicción entre asumir que los medios modifican y afectan irremediabilmente las cosas y pretender que, aunque no exista un simplista acceso privilegiado a la realidad, es decir, aun asumiendo que toda referencia a lo real, por inmediata que sea, está mediada, es conveniente poner en cuestión esa clase de alteraciones y preservar de ellas a ciertos asuntos especialmente delicados. Es demasiado ingenuo sostener una pretendida y pretenciosa capacidad de pensar al margen de categorías relativas para contraponer esa convicción al resultado de la imagen mediatizada. La tarea es, por el contrario, la de rescatar de las manos de lo mediático a aquello que está mejor fuera de ellas: el saber, la moral, todo lo que, de una u otra forma, tiene que ver con la conciencia individual por falible y mediada que ella también sea. Como señaló Popper (1994: 201) gracias a su anonimato, la opinión pública es una forma irresponsable de poder, particularmente peligrosa desde una óptica liberal.

Las tecnologías disponibles y los sistemas políticos interactúan y se adaptan en un proceso suficientemente azaroso y complejo que llamamos historia. Parte de ese proceso está condicionado por nuestra inagotable capacidad de volver a imaginar sociedades ideales, de reclamar de nuevo la realización de los ideales morales que inspiran nuestra vida, el respeto para lo que consideramos sagrado y trascendente. Es un error exagerar la importancia de los medios hasta olvidar las abundantísimas maneras que las personas tenemos de hacerlos notar, de sorprender a los expertos y alterar los pronósticos más sólidos. Es ingenuo, por otro lado, ignorar cándidamente los intereses en juego y pretender una posible fusión y confusión de lo público y lo privado, de las normas legales con nuestras preferencias morales, de la verdad

que aceptamos en conciencia con la opinión mayoritariamente establecida.

Las preferencias morales determinan el desenvolvimiento de la vida política en las democracias, pero también las tecnologías cuentan. Hay, en este punto, una posible amenaza que nos puede deparar el desarrollo de la tecnología: la tentación de convertir la voluntad expresa e instantánea del público en forma de gobierno, en decisión política. Ahora podríamos conocer al minuto el estado de opinión del público sobre las más variadas cuestiones y podríamos incluso preguntar sobre las opciones políticas para conocer al instante las preferencias de la mayoría. Es algo sobre lo que, en un futuro más o menos inmediato habremos de interrogarnos tratando de mantener y perfeccionar el ideal político de la democracia. Baste ahora anotar que nada sería más fácil que la desaparición de la idea de la responsabilidad del político que se convertiría en un mero ejecutor de voluntades expresas, volubles y terminantes. Nada que ver, por tanto, con la idea de representación. Podríamos llegar al mapa de Borges, al mapa que coincide con lo representa y que, por ello mismo, ya no es un mapa de nada sino un imposible lógico. Sería excesivamente simple identificar esto con la democracia, pero habrá que discutir sobre los procedimientos en tanto en cuanto es algo bastante absurdo (como se vio en las últimas presidenciales norteamericanas) seguir con métodos de establecimiento de la voluntad popular que se idearon en el momento en el que la imprenta era el avance decisivo.

6. Sobrevaloración del espacio y la escena y la elipsis de la intimidad.

A cualquier observador de la evolución de los valores y las actitudes de la sociedad española y, en especial, de sus líderes, le llamará la atención el intenso apoyo que recibe, con ocasión y sin ella, cualquier propuesta *cultural*. La cultura se ha convertido en un bien indiscutible y todos se afanan en servirla, promoverla y, sobre todo, en invocarla. Tiene interés preguntarse qué se está entendiendo por cultura en esta nueva sensibilidad: como efecto indirecto de la mediatización de la cultura lo que hoy se entiende

primariamente por tal ha variado de manera notable en los últimos decenios. Lo que hoy evoca primordialmente el término *cultura*, no es el pensamiento, el diálogo, o la razón en cualquiera de sus formas. Ahora mismo se entiende por cultura cualquier cosa que ocupe un lugar, cualquier cosa que pueda verse, en especial si no está quieta, en definitiva es algo que exista en el espacio, y el espacio mismo. Así pues, de lo primero que se quejan los ministros (o *ministrines*, como se dice en Asturias) de la cosa es de que faltan espacios. Llegan al cargo y encargan espacios culturales, cuanto más aparatosos mejor. Tan pronto se transforma una vieja fábrica (el Leguidú de Madrid) como se cubre un monte (cosa que piensan perpetrar en Santiago) o se ficha a un arquitecto de campanillas (a quienes, en realidad, habría que llamar algo así como *cultitectos*) para que diseñe un espacio cuanto más inverosímil y aparatoso mejor, espacio que usualmente se acaba inaugurando con la transmisión de un evento por televisión en el que nunca falta un tenor, un flamenco o una estrella de los rayos catódicos.

De modo derivado puede considerarse también cultura lo que se pinta y lo que se representa porque al fin y al cabo ambas actividades pueden llenar un espacio. Gustavo Bueno ha escrito que la cultura desempeña hoy un papel teológico y no le falta alguna razón; en su virtud, ser culto es participar en algo, integrarse en una asamblea de salvación que se mueve a impulsos de un viento menos espiritual que presupuestario.

Fuera del espacio de la cultura no hay salvación y por eso el lector, un vicioso de la soledad, está oculto en la penumbra que bordea a la celebración del espectáculo cultural propiamente dicho. El libro lleva camino de convertirse en un complemento, en algo que se encapsula en una promoción de prensa, que se regala y se reproduce en series inverosímiles, sin nada que ver con la lectura sino con un señuelo espacial, la decoración de los interiores de las viviendas unifamiliares, muy pronto unipersonales.

Resulta curioso recordar que el espacio, un concepto que estuvo unido a hondas discusiones teológicas en los orígenes de la modernidad, cumpla ahora esta función más bien idolátrica. No se trata, del espacio en sí (que eso exige alguna precisión y varias lecturas) sino del espacio social, de ese embeleco que nos aparta de la realidad para hacemos soñar con posibilidades, con creaciones y eventos. En verdad que estamos en un momento de neo-barroquismo, manierista, superficial y ornamentista. Puesto

que estamos en una época indudablemente multitudinaria, tal vez hayamos de recurrir a formas de expresión en las que el carácter masivo sea esencial y no adjetivo, a poner en escena una idea de la cultura que nada tenga que ver con el saber. Entonces no deberíamos olvidar que todo saber, como todo bien, tiende a ser difusivo, que la verdad es un lugar (en el sentido metafórico) de encuentro y el mejor de los lazos para hacer fluida e interesante la sociabilidad de las criaturas racionales.

Hay que preguntarse, qué porvenir se reserva para la lectura silenciosa, para la cultura como forma de saber personal, si hemos de seguir avanzando por la senda que ironizaba Carroll al hacer preguntar a Alicia para qué servían los libros sin ilustraciones ni diálogos. El libro ha sido, y aún es, la manifestación institucionalizada del interés por la verdad, del aprecio de la libertad, la consagración del pluralismo y del valor del individuo. Por supuesto que los libros también contienen errores y, a veces, son incluso insoportablemente aburridos. Pero todo libro es un acto de fe, una apuesta por la inteligencia, una bendición del tiempo. Si se siguen promoviendo con tan altísimos estipendios formas de cultura que apuntan a valores distintos cuando no contrarios, estamos poniendo en peligro el fundamento moral de la democracia, además de estar haciendo algo directamente estúpido (salvo, claro está, para los numerosos beneficiarios de tan altos dispendios). Pongamos, pues, al espacio en su sitio, porque ni dice nada ni salva a nadie.

En relación con esta sobrevaloración de los espacios y esta preterición de la lectura se encuentra la tendencia a prescindir del dramatismo personal en los espectáculos audiovisuales sustituyendo esta ausencia por la sobrevaloración de lo aparatoso y de las peripecias excepcionales, en la valoración de la acción y la escenificación que se ha hecho común en el cine contemporáneo más comercial. Es cierto que se da una escasez de argumentos y un volver una y otra vez a historias clásicas ya narradas por otros medios y muchas veces por el cine mismo. Más que de una escasez de argumentos cabría hablar de un déficit de imaginación, de una falta de habilidad para encontrar interés dramático en situaciones de apariencia más normal. Otra estrategia alternativa, más utilizada por el cine europeo (en especial el francés) ha consistido en fijarse de una manera narcisista en lo cotidiano, en lo vulgar, en lo que, de suyo, carece casi completamente de interés general (en el sentido de lo memorable) pero que, a cambio, podría comportar un cierto crecimiento del potencial de

identificación de las audiencias con la narrativa visual: se trata, en todo caso, de una estética muy distinta que busca un refugio de lo espectacular en lo que hay de más común en lo vulgar. Es un procedimiento para minorías desencantadas de lo ruidoso y superficial que ven en el cine de Hollywood, pero no está claro que sea una forma interesante de mantener y acrecentar audiencias masivas. Para lograr esto con esa clase de ingredientes hay que aplicar técnicas de espectacularidad que glorifiquen a lo ordinario, lo que no deja de ser una paradoja que habrá que ver lo que da de sí.

Lo que llamamos cultura audiovisual contiene un desafío a la creatividad o se reduce a una repetición de fórmulas que saben captar la disponibilidad de tiempo de personas que buscan la manera de pasarlo, sin mayores exigencias estéticas ni morales. La cuestión que se ha de plantear, dado que la función de entretenimiento resulta esencial, es la de si es posible llevar a cabo realizaciones de un nivel mínimo de dignidad sin renunciar a la posibilidad de captar la atención de públicos muy amplios. Posible es, desde luego, muy difícil también. De lo que no cabe duda es que es imposible acertar en todos los casos a uncir esos dos corceles tan atávicamente llamados a distintas metas: el interés general y la calidad estética indiscutible.

Un ejemplo bastante reciente, aunque se trata efectivamente de una perla rara, es una película de Neil Labute: en *Persiguiendo a Betty* (*Nurse Betty*, 2000), Labute ha sabido contarnos *El Quijote* con un formato de comedia a lo Doris Day, algo realmente casi imposible por principio si además se consigue que el producto divierta a interés a casi todo el mundo. Queda, además, el cine minoritario del que, cuando tiene calidad cabe esperar que, más pronto que tarde, deje de serlo en la medida en que contribuye a formar un gusto que deje de ser minoritario, que sea capaz de imponerse.

7. Una mirada optimista a lo que se puede y se debe hacer.

El optimismo, que no goza de buena prensa entre los más avisados, se ha considerado muchas veces una declaración juvenil

e ingenua. El prestigio intelectual se suele reservar para dictámenes más oscuros, de tono profético y catastrófico. El optimismo profesa una creencia en el valor y la fuerza de la bondad que el pesimista ha desmentido con sus profundas experiencias según las cuales los demás son siempre perversos además de más que medianamente bobos. El pesimismo es asimétrico porque guarda una zona no contaminada desde la que se hacen los dictámenes del observador, mientras que el optimista cree que no hay razón alguna para negar a nadie, en principio, la inteligencia y la bondad que el pesimista se reconoce a sí solo. En el plano literario el desequilibrio es evidente, no hay color entre el prestigio que alcanza a las lamentaciones y a la melancolía y el indisimulado desdén con el que se reciben los escasos testimonios de ilusión y esperanza. Además los críticos cultos nos han ayudado muy eficientemente a desenmascarar las epopeyas, a poner a los héroes en su sitio. Aunque ese sea, de momento, el caso en cuanto a nuestras estéticas la cosa tiene que ser forzosamente distinta en cuanto a nuestras estrategias: nadie en sus cabales encomendarla una empresa de porvenir dudoso en las manos de un gafe reconocido (si es que existen en verdad). Es imposible trazar recomendaciones si no se cree en que es posible avanzar en el terreno que tenemos por delante. El optimismo es, en el fondo, una derivada previa de la esperanza, la actitud de quien piensa que las cosas que van mal tienen remedio, la posición de quien no está dispuesto a darse por vencido, la creencia de que merece la pena intentar lo mejor, precisamente porque en ese intento está nuestra gloria.

El indiscutible progreso tecnológico se ha argüido en muchas ocasiones para obtener un contraste de tono pesimista con lo que se querría llamar el progreso moral. Esta comparación oculta un equívoco: así como es claro que el progreso tecnológico puede ser universalizado, y, pese a las limitaciones económicas, lo es efectivamente, no basta con que, como decían los clásicos, el bien sea de suyo difusivo para garantizar un incremento del número de buenas personas lo suficientemente significativo como para teñir el panorama de bondad y de virtud. Buenas del todo, o menos buenas, lo son sólo las personas. Cuando hablarnos de la bondad de las instituciones lo hacemos para ponerla en relación con la influencia que las tales pueden tener en las personas de verdad, influencia que, efectivamente, puede ser mucha. Pero no es posible dar el salto lógico: caben instituciones sumamente perfectas en las que vivan personas perversas y lo contrario, instituciones abominables en las que se desenvuelvan hombres y

mujeres santos y virtuosos. No se trata de realidades emparejables por más que estemos obligados moralmente a procurar efectivamente el progreso de las instituciones sociales. Lo milagroso es que aunque eso marche mal, siempre está a nuestra mano el camino de la virtud, aunque no sea fácil y pueda no ser muy común el ascender por él.

Es evidente, por tanto, que se pueden y se deben hacer innumerables cosas, de manera continua e indismayable, por mejorar la calidad del servicio que prestan los medios de comunicación, aunque se suponga que una mejora de fondo es radicalmente imposible, incluso utópica o fruto de un malentendido. Tanto como autores como en cuanto lectores está en nuestra mano el perseguir lo que estimamos mejor, evitando que la conciencia de nuestras limitaciones pueda llevarnos a la parálisis.

Hemos de recordar a nuestros semejantes que la vida es compleja, pero que, de maneras muy variadas, la verdad está a nuestro alcance y debemos dar testimonio de ella. Nuestra presentación de la vida humana tiene que ser reflexiva, abierta, atractiva, sin confundir los medios con el fondo de la cosa, la historia con la narración. El don de lenguas ha sido siempre un regalo del Espíritu y hay que saber expresar el sentido cristiano de las cosas a través de una mirada más profunda que la que se inspira en las costumbres y el juicio más común. No se puede reducir la religiosidad a una determinada manera de actuar, a la profesión de ciertas creencias o a la práctica de la plegaria. Imágenes de la realidad humana como las que nos muestran la bondad extrema de las protagonista de *Rompiendo las olas*, el filme de Lars von Trier, o las que nos hacen reflexionar sobre la seriedad de la religión y la fuerza del mal a la manera bergmaniana son, por derecho propio, imágenes tan cristianas, y mucho más eficaces, que las de cualquier película más convencional sobre la bondad humana.

Hay que combatir el relativismo, desmontar sus trivialidades falaces: no es lo mismo reconocer que es posible la divergencia de opiniones, lo que es una obviedad, que asumir que cualquier tesis es justificable por el hecho de que alguien la tenga por válida. En esto, como demostró de manera harto elocuente la vida y la obra de Chesterton, la mejor arma del apologeta es la más implacable lógica. Estamos en un momento histórico en que se da una auténtica apoteosis de la opinión sin fundamento, de la

arbitrariedad, del absolutismo de quien pretende basarlo todo en su mero gusto y del *solipsismo moral* los medios que actúan como si no existieran las cosas de que no quieren hablar.

Hay que distinguir la tolerancia y el pluralismo, que son racionalmente justificables y moralmente buenos, del escepticismo que es una posición inconsecuente e inconsistente. El panorama de las mentalidades de la sociedad contemporánea está definido como un festín para los que creen en que todo lo que dicen es inmediatamente verdadero por el hecho de decirlo ellos y plantea un problema *adicional* (en realidad el problema del que venimos hablando desde el principio) a todos los demás. A pesar de ello, nuestra actitud debe ser la del que busca comprender y aprender, no la del que posee la verdad y ordena que se sienten a su alrededor a los doctores que han de escucharla y tenerla por suya. Es necesario, no obstante, sacar la verdad del ámbito de lo privado, argumentar públicamente nuestras convicciones y no dejarse seducir por las modas o los dictámenes de las encuestas de opinión.

Hay que mantener un propósito decidido de servir a la dignidad de las personas y a la dignificación de la vida social por más que ello pueda, ocasionalmente, llevamos a choques con el mercado o, incluso, a renunciar a beneficios que, aunque nunca es seguro, podrían tal vez obtenerse con menores escrúpulos. Esta actitud tiene un claro valor de identificación, de marca, significa una determinada ventaja en un mercado muy poblado desde el punto de vista de la oferta y con una demanda muchas veces harta y desorientada. La defensa de la dignidad no debe consistir simplemente en una reclamación explícita, en invocaciones: la dignidad debe ir servida por la calidad desde el punto de vista técnico, por la mayor transparencia desde el punto de vista de la información y por la ambición desde el punto de vista de lo que pretendemos. Es tan digno quien fracasa como quien triunfa, pero ya dejó Aristóteles que no es digno del hombre renunciar a una verdad (y aquí vale la generalización cualquier clase de bienes) a la que puede tener acceso.

Tanto porque ahora es mucho más posible lo interactivo como por razones más de fondo no se debe olvidar nunca al lector o al espectador, se debe hablar para que se nos entienda, se debe hacer el esfuerzo de acercarse a él. El padre Brown, el inolvidable personaje de Chesterton, supo encontrar el arrepentimiento en el pecador ufano (que no se arrepentía, y en esto era sincero, de la

juerga que se había corrido en China, pero no tuvo inconveniente en arrepentirse de no arrepentirse). Incluso quienes no están cerca de nosotros y parecen desconocer aun lo más elemental de nuestra lengua pueden llegar a entendernos si sabemos hacerles ver que tenemos algo que decirles, que hay verdades que podemos compartir porque son inagotables. Estamos obligados a una cierta claridad, a no enredar innecesariamente las expresiones, a no simular que estamos al tanto de lo que no sabemos. Por esa misma razón es grande nuestra responsabilidad en tanto en cuanto formamos parte de numerosas audiencias y, como tales, debemos hacer llegar nuestra conformidad o nuestro desagrado a quienes elegimos para que nos hablen del mundo.

Por razones económicas, siempre tan importantes, las industrias culturales y los medios de comunicación han tenido que buscar un cierto nivel de expansión casi a cualquier precio: no hay que descartar que la búsqueda de audiencias más específicas y exigentes sea el horizonte del éxito en el futuro inmediato, que una política fundada en la elección pueda imponerse a la venta indiscriminada. La calidad y el rigor en la presentación de una oferta específica es una seña de diferenciación eficaz y disponible. El progreso técnico en las formas de presentación y difusión tiene que ofrecer oportunidades nuevas a la circulación de historias de dignidad, de visiones profundas del misterio de la vida humana. Podemos esperar que tanto en cuestiones de narración como en técnicas de escritura visual encontraremos nuevas formas de producción de historias que sean capaces de estar a la altura de las glorias culturales del pasado. Hay que escribirlas, filmarlas, producirlas y editarlas, hay que hacer de todo menos declarar que el mundo no se merece nuestro esfuerzo. Si estamos comprometidos con una cierta idea de la realidad no podemos renunciar a expresarla en las formas en que ahora se presentan las que fundan su vigencia en esa mera presentación. No hay nada que perder abriéndonos a formas de expresión nuevas, hay que inventarlas, cuando se tenga ese don, y usarlas cada vez que se pueda.

La verdad es siempre respetable, aunque, en algunos casos, pueda resultar no demasiado agradable para nosotros. Sólo si sabemos soportar la verdad de lo que nos contradice seremos creíbles como testimonio de las verdades que nos hacen vivir. Hay que saber salvar la verdad, toda verdad, de las estrategias de confusión y de los intereses y disimulos. La verdad, decían los clásicos, se da en el juicio, en la proposición, en su conformidad

con los hechos. Este es todo un panorama de trabajo: establecer los hechos, respetarlos, describirlos con rigor y atractivo, narrarlos con objetividad y sin temor. La verdad da mucho trabajo y no debería reducirse a la repetición de fórmulas. El amor a la verdad, es, según el testimonio del Evangelio de San Juan, el amor a la libertad, la defensa de lo que la vida tiene de mayor atractivo y valor. Ser dignos de esa tarea no es algo que pueda lograrse en pocos días, es, más bien, el argumento de una historia interminable.

Bibliografía

Bueno, G. (2000): *Televisión: Apariencia y Verdad*, Barcelona: Gedisa.

Garay, J. de (1992): *Diferencia y libertad*, Madrid: Rialp.

Giddens, A. (1994): *Beyond the Left and the Right, The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (2000): *Un mundo desbocado*, Madrid: Taurus.

Lynch, E. (2000): *La Televisión: El Espejo del Reino*, Barcelona: Plaza & Janés.

Popper, K. (1977): *Búsqueda sin término*, Madrid: Tecnos.

Popper, K. (1994): *En busca de un mundo mejor*, Barcelona: Paidós.

Ribera, J. A. (2000): *El gobierno de la fortuna*, Barcelona: , Crítica.

Wittgenstein, L. (1997): *Ocasiones Filosóficas*, Madrid: Cátedra.

José Luis González Quirós

Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

jlgonzalezquiros@gmail.com

<http://jlgonzalezquiros.es/>